

*Incrisat M.*

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL X, NR. 2, APRILIE-IUNIE 2014, BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către  
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL X, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2014  
BUCUREȘTI

## COLEGIUL DE REDACȚIE:

*Președinte:* Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

*Membri de onoare:* Acad. Pr. prof. dr. Mircea PACURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

*Membri:* Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iarion Felea” din Arad.

*Redactori corespondenți:* Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

*Redactor șef:* Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

*Redactori:* Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

*Corectură:* Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

*Traducere în lb. engleză:* Asist. drd. Maria BANCILA (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă. Tipografia Cărților Bisericești

*Director:* Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

*Coperta și viziunea grafică a revistei:* Doina DUMITRESCU

*Redacția:* Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România  
Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

*Adresă poștală:* Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str. Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162  
e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

# C

## UPRINS

<b>Prolog</b> .....	5
---------------------	---

### **Studii**

Pr. Vasile CREȚU

<i>Le christianisme et les autres religions dans les manuels roumains d'histoire</i> .....	15
--	----

Fr. Mihai IORDACHE

<i>Catholicity as the Wholeness of the Church</i> .....	33
---	----

Pr. Claudiu COTAN

<i>Clerul ortodox din București în timpul primului Război Mondial</i> .....	49
---	----

Arhim. Policarp CHIȚULESCU

<i>Cărți și manuscrise din vechea bibliotecă a Mănăstirii Sfânta Troiță - Radu Vodă din București</i> .....	67
---	----

Pr. Gruia ZAMFIRESCU

<i>Legislația privind învățământul teologic organizat în Moldova, în Perioada Regulamentară</i> .....	97
---	----

Oana-Mădălina POPESCU

<i>Noi date despre moșiile de la Dunăre ale Mănăstirii Radu-Vodă din București</i> .....	137
--	-----

Dumitru Sorin STOIAN

<i>Începuturile Bisericii autocefale ortodoxe a Greciei (1821-1852)</i> .....	161
---	-----

Gabriel CHELARU

<i>Demetrios Kydones (cca. 1324-1397), exponent al principiilor gândirii tomiste în Bizanț</i> .....	201
--	-----

### **Misiune și Pastorație**

†Emilian LOVIȘTEANUL

<i>La mission de la paroisse dans le contexte des changements sociaux contemporains</i> .....	231
---	-----

J **Din Sfinții Părinți**

Sf. GRIGORIE CEL MARE

*Omiliile a VII-a și a XIV-a la Evanghelia după Ioan* (introd., trad. din lb. latină și note de Isabela STOIAN) ..... 251

**Recenzii**

Hans-Dieter DÖPMANN, *Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, coll. *Trierer Abhandlungen zur Slavistik*. Band 9, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 2010, 364S. (Mircea-Gheorghe ABRUDAN) ..... 269

I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες Θεολογικοῦ προβληματισμοῦ*, Τόμος Β', Εκδ. Γραφίς, Θεσσαλονίκη, 2009, 496 σσ. (I.G. KOUREMBELES, *Rățiunea de a fi a teologiei. Studii cu privire la problematica teologică*, vol. 2, Ed. Grafis, Tesalonic, 2009, 496pp.) (Alexandru PRELIPCEAN) 273

# P ROLOG

## Comuniune, sfințenie, prezență reală. „Angeloi” și „Isangeloi” în Sfânta Liturghie

Angelologia reprezintă un domeniu teologic important, încă nesistematizat în Ortodoxie. Are însă un loc special în istoria spiritualității (bizantine), fiind intensiv prezentă nu numai în cadrul dogmatic răsăritean, ci mai ales în cultura și viața bisericească, decisiv determinate de mediul liturgic. Îngerii apar în contextul teologic ortodox într-o profundă relație cu omul, cu lumea, cu Dumnezeu și cu ei înșiși. Însă pe de o parte *asomatismul* lor, pe de alta sursele destul de sensibile și mai ales neexploatate îngreunează oarecum înțelegerea și prezentarea modului lor de existență (Dasein). În această ordine de idei descrierea funcției lor nu poate fi făcută mai potrivit decât în cadru liturgic, căruia îngerii îi și aparțin mai mult, ca *slujitori* ai lui Dumnezeu și ai oamenilor. În tot cazul, *invățătura despre ingeri a Bisericii*, aflată într-un raport de continuitate cu tradiția corespunzătoare iudaică, reprezintă una dintre componentele cele mai vechi ale Ortodoxiei. În sec. al IV-lea, spre exemplu, *Sf. Ambrozie al Milanului* († 397) era ferm convins că Sfântul Altar și Sfânta Liturghie reprezintă un real *topos* al îngerilor, de altfel la fel ca și în cultura și practica liturgică iudaică:

„Apoi trebuie să veniți la Sfântul Altar. Când ajungeți acolo, îngerii privesc la voi. V-au văzut deja când ați intrat în biserică și au înțeles degrabă că firea omenească, îngreșoasă de murdăria neplăcută a păcatului, a fost dintr-odată curățită și si-a recăpătat strălucirea. De aceea și întreabă: „Cine este cel ce acum din pustie cu strălucire urcă aici?” (*Cânt 8, 9*). Prin urmare, îngerii sunt uimiți. Vrei să știi cât de uimiți sunt ei? Ascultă atunci pe Sf. Ap. Pavel, care spune că nouă ne-a fost dat „ceea ce de altfel îngerii doresc să vadă” (*1 Ptr 1, 12*). Ia aminte însă la ce spune mai departe: „Ceea ce niciun ochi nu a văzut” adică „ceea ce nicio ureche n-a auzit, aceasta a pregătit Dumnezeu pentru cei ce Îl iubesc” (*1 Co 2, 9*)» (*de sacram 4, 5*, *Fontes christiani*, Bd. 3, p. 135).

Bineînțeles, în concepția Sf. Ap. Pavel există o diferență (de conținut) între cultul de dinainte de Lege și potrivit acesteia și cel *din timpul și potrivit* harului. În tot cazul, prezența intensă a îngerilor indică existența la nivelul poporului a unei relații cu *tainicul* sau trimite la obligativitatea acesteia. Acesta este un aspect esențial al legii nouetestamentare. În raport chiar cu spiritualitatea vechitestamentară, importantă apare *poziționarea față de Dumnezeu*. Aceasta face ca tocmai îngerii să

aibă o oarecare *funcție însoțitoare* a ceea ce înseamnă relație a omului cu Dumnezeu, centrală pentru ordinea creată. Un proces de unire (doar prin har sau *prin om*?) a îngerilor cu Dumnezeu s-a realizat și se mai realizează încă, însă nu *după fire*. Mai precis, firea îngerească nu a fost *asumată personal* de Dumnezeu, ca în cazul omului. Aparent îngerii tind să aparțină, prin firea lor și prin această calitate pe care o câștigă omul prin actul de *întrupare* al lui Hristos, unui alt plan de existență, determinat de o specială participare la Dumnezeu (de altfel exemplară pentru om) și de o funcție specifică la nivelul creației și înaintea Creatorului. Acest loc special și complex al îngerilor în ordinea creată este *ilustrat* cel mai mult de unirea ipostatică a celor două firi în Hristos.

În sec. al XIV-lea, *Sf. Nicodim de la Tismana* (†1406) apare interesat de problema îngerilor, care reprezintă pentru el „puncte teologice nu atât de clare”. În acest sens îi adresează mai multe întrebări *Sf. Eftimie de Târnovo* (†1363). Se păstrează doar răspunsurile pe care acesta, în două scrisori, le-a trimis prietenului (?) său. Problematika însă nu este doar de natură dogmatică, ci privește și o discuție mai amplă cu referire la *relația dintre materie și duh*, atât de importantă pentru isihăștii din sec. XIII-XV. Sfântul Eftimie, prin relația sa cu Sf. Teodosie de Târnovo, aparținea el însuși acestei grupe de teologi. A trăit într-un timp în care Biserica și societatea erau interesate de *promovarea duhului*, ceea ce ar defini o așa-numită *cultură a sfințeniei*, specifică vieții bisericești în ansamblul ei, însă mai ales perioadelor de renaștere duhovnicească și teologică. În răspunsul său, Sfântul Eftimie precizează învățătura Bisericii cu privire la îngeri în mai multe puncte:

1. Moise nu a vorbit nimic despre îngeri, evreii neavând capacitatea distingerii între Dumnezeu și ei. 2. Doar omul a fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, lucru de care îngerii nu se bucură. Ei rămân așa cum au fost creați de Dumnezeu, însă omul are posibilitatea *creșterii* (fizice și duhovnicești). 3. Îngerii sunt împărțiți, potrivit Sf. Dionisie Areopagitul, în cete și într-o ierarhie, doar astfel împărțându-se de voia și luminarea lui Dumnezeu. 4. Funcția îngerilor este legată de o *slujire a lor tainică*, pe care omul o cunoaște doar prin descoperirea lui Dumnezeu și a îngerilor înșiși. 5. Așa cum susține și Sfântul Dionisie, există nouă cete îngerești: a) *tronuri, serafimi, heruvimi*; b) *puteri, stăpâniri, domnii*; c) *îngeri, arhangeli, începătorii*, prima aflându-se în imediata apropiere a lui Dumnezeu. 6. Îngerii au voință liberă, pe baza căreia se și mișcă *liber* spre Dumnezeu. 7. Acesta, spre deosebire de om, nu are nevoie de îngeri, chiar și în *funcția slujitoare* a lor. Omul caută sprijinul sfinților și al îngerilor, chiar și sfinții având nevoie de cei din urmă. 8. După întrupare, fiecare popor și fiecare persoană își au îngerul lor pázitor. Ceata acestora se împarte în: *supraveghetori, mijlocitori, pázitori*, cu o funcție care va exista și în viața de dincolo. 9. Taina întrupării Mântuitorului este cunoscută doar de Dumnezeu. Ea a fost făcută cunoscută doar unora dintre îngeri (ex.: *arhangelul Gabriel*). 10. Înaintea întrupării Domnului exista neînțelegere între îngeri și oameni, însă odată cu cântarea «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace între oameni bunăvoire!» (Lc 2, 14) îngerii au coborât la oameni și

oamenii au urcat în cer. 11. După moarte, sufletele oamenilor sunt purtate de îngeri la Dumnezeu. 12. La sfârșitul veacurilor Domnul va veni înconjurat de îngeri și atunci sfinții vor fi îmbrăcați cu demnitatea îngerească, trupurile materiale primindu-și dimensiunea lor spirituală. Îngerii înșiși vor dobândi o condiție a lor superioară. 13. Ei dispun de o putere anume de împărtășire (*vorbitoare*), prin care și laudă pe Dumnezeu. 14. Totodată ei îl invidiază oarecum pe om, dorindu-și ca și firea lor să fie asumată de Dumnezeu.

Sfântul Eftimie leagă întreaga sa prezentare de *funcția și demnitatea îngerească* pe care trebuie să le aibă preotul în general. Acesta este *înger al Domnului*, nevoit să ducă o viață asemănătoare îngerilor. Preoția însăși are o valoare egală cu faptul de a fi înger. În acest înțeles, caracterul lumii create este *doxologic*, cosmosul fiind hristologic orientat, în măsura în care Hristos este nu numai cauză a existenței create, ci și „elementul” care o susține pe aceasta în viață și o determină iconomic. *Realitatea îngerească* pe care o reprezintă preotul constituie un *loc comun* în literatura patristică, binecunoscutele *tratate despre preoție* acordându-i pagini însemnate. În general, aceste texte îl leagă pe preot nu numai de harul hirotoniei, ci și de slujirea de realizat în sânul Bisericii, înainte de toate *slujba sfântă* (Θεία λειτουργία, τελετή τῶν τελετῶν) pe care el trebuie să o săvârșească, în prezența întregii Biserici (πλήρομα, οἶναξις): a sfinților, a îngerilor, a celor vii și a celor morți. Preotul stă în fața întregii creații, pe care o conduce în cântarea de laudă pe care aceasta o înalță lui Dumnezeu. Totodată, îndeplinind funcția arhierescă a lui Hristos sau lucrând prin el Hristos Însuși, sfințește și *euharistizează* întreaga creație, printr-un act liturgic, în care cele cerești se unesc cu cele pământești, recapitulând, reactualizând și concretizând întreaga economie dumnezeiască cu omul. Sfânta Liturghie, ca reală *împărăție a lui Dumnezeu*, adică *liturghie cerească*, depășește astfel limitele spațiului și timpului. Ea reprezintă o *celebrare ierarhică*, în măsura în care sinaxa reprezintă darurile care sunt aduse, puse înainte și sfințite. Spațiul liturgic devine astfel „o imagine văzută a cerului nevăzut”, fapt susținut și de arhitectura bisericească caracterizată de *dematerializare*.

Prezența îngerilor în Sfânta Liturghie se face într-un mod destul de divers: *arhitectură, iconografie* (mijlocește și concretizează cultic realitatea cerească), *persoane și obiecte liturgice, acte și procese cultice, rugăciuni și lecturi biblice*. Spre exemplu, rugăciunile de taină ale preotului au fost înțelese de Părinți ca „rostiri în șoaptă ale îngerilor”. Chiar veșmintele diaconilor, preoților și episcopilor (inclusiv *mantia* monahală) sunt simboluri ale prezenței îngerilor. Un rol aparte joacă în acest sens diaconii, care împlinesc *slujirile îngerilor*. Ei sunt cei ce conduc ecteniile ca rugăciuni ale întregii creații adresate Creatorului sau deschid și închid Sfintele Uși, simbol al porților Raiului, care și rămân păzite de îngeri. Este însă clar că demnitatea preotească nu a fost dată de Dumnezeu îngerilor, ci oamenilor, chiar dacă iconografia și uneori și textele teologice îi prezintă pe îngeri ca *liturghisitori* ai tainelor dumnezeiești. Sfânta Liturghie (Θεία μυσταγωγία) transpare astfel ca loc în care se întâlnesc mai multe dimensiuni: 1. *simbolistica pământ-cer*; 2. *perspectiva eshatolo-*

gică a întregii existențe; 3. slujirea în sobor cu îngerii; 4. aspectele cosmologice: 5. sinteza hristologică și pneumatologică etc.

Altarul este însă locul în care este văzută mai mult și mai potrivit prezența cerului și a lumii de acolo. Sfânta Masă reprezintă tronul lui Dumnezeu, Care „stă pe Heruvimi”. Acolo se găsește chivotul, imagine a celui vechit testamentar, pe care se aflau reprezentați doi heruvimi. Locul de jertfă este „altarul ceresc și duhovnicesc” al cărui preoți văzuți (inclusiv prin culoarea roșie a veșmintelor lor: «Cel ce face pe îngerii Săi duhuri și pe slujitorii Săi pară de foc» – Ps 103, 4), simbolizează îngerii nevăzuți. Preoții înșiși sunt însoțiți de îngeri în slujirea lor. Amvonul reprezintă piatra mormântului răsturnată pe care stă îngerul și vestește învierea. Ripidele poartă și simbolizează figurile îngerilor. Dincolo de toate acestea, nu trebuie ignorat faptul că slujba Utreniei care precedă de regulă Sfânta Liturghie se încheie cu *Doxologia mare*, în cadrul căreia se cântă și imnul intonat de îngeri la Nașterea Mântuitorului, lucru însoțit de deschiderea Sfințelor Uși, simbol al porților Raiului. Acum este deschisă pentru om Împărăția lui Dumnezeu, așa cum se spune în Noul Testament «Adevărat, adevărat spun vouă: Veți vedea cerul deschizându-se și îngerii Domnului coborând și urcând peste Fiul Omului» (In 1, 51). Același imn îngeresc (Lc 2, 14) este spus și de către preot, în șoaptă, de două ori, ca simbol al unirii cerului cu pământul, al celor două firi ale lui Hristos, dar și ca o confirmare a faptului că acest imn, alături de altele, reprezintă un fundal neîntrerupt al Sfintei Liturghii.

Ilustrativă este însă așezarea, la Proscomidie, a celor nouă părțicele de pâine pe Sfântul Disc, o practică atestată încă din sec. al IX-lea în surse athonite, care are de a face cu cinstirea Sfinților Îngerii și a Sfinților. Părțicelele sunt așezate în trei grupe așezate una sub cealaltă, în partea stângă a Sfântului Agneț, dând impresia, la o primă vedere, că ar fi vorba de o reprezentare a celor nouă cete îngerești. Practica aceasta este susținută de următoarele idei: 1. unitatea dată de lumea cerească și cea pământească; 2. participarea îngerilor la liturghia pământească; 3. îngerii sunt parte a iconomiei dumnezeiești de mântuire a omului; 4. Proscomidia redă întreaga Biserică și lumea, așa cum îngerii au însoțit întreaga viață pământească a lui Hristos, așa sunt și în cadrul Sfintei Liturghii omniprezenți. Însă dacă în tradiția greacă prima părțică de pâine reprezintă (εις τιμὴν καὶ μνήμην) pe îngeri, apare ca extrem de interesantă poziția tradiției slave, care, pornind de la ideea că îngerii nu aparțin trupului mistic al lui Hristos, pentru care El S-a întrupat, exclude orice prezență a îngerilor pe Sfântul Disc. Aceștia sunt duhuri și nu și trup, prin care Adam a căzut. În plus, nu au nevoie de jertfă și de participarea la trupul jertfit al lui Hristos. Aceste lucruri în pofida faptului că, ceva mai târziu, în cadrul Sfintei Liturghii se cântă: „De tine se bucură, ceea ce ești plină de har, toată făptura, soborul îngeresc și neamul omenesc”.

Alt moment mai important, în care îngerii apar în prim plan este cântarea „Sfinte Dumnezeule...”, însoțitoare a *Vohodul mic* (urcare a lui Hristos și a omului în cer) cu rugăciunea rostită tainic de preot: «Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștirile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta» și urmată de o a doua rugăciune (a cântării întreit-sfinte), în care se subliniază înainte de toate faptul că 1. «Dumnezeu cel Sfânt intru sfinți Se odihnește»; 2. «cu glas întreit-sfânt este lăudat de

heruvimi și este închinat de toată puterea cerească»; 3. «a zidit pe om după chipul și asemănarea Sa și l-a împodobit cu tot harul Său». Acum Dumnezeu Însuși este de față: «Binecuvântat ești pe Tronul slavei împărăției Tale, Cel ce șezi pe heruvimi, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Așezarea, în acest moment, a episcopului pe *Tronul cel de sus* simbolizează aducerea firii omenești prin Fiul pe tronul Tatălui.

Imnul Heruvic, în cadrul *Vohodului mare* (intrarea în Ierusalim, urcarea la cer sau a doua Venire a Domnului), exprimă însă direct și potențează *identificarea omului cu îngerul*, într-un context tainic, în care cerul însuși se unește cu pământul în doxologie («Noi, care pe Heruvimi închipuim, și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem; toată grija cea lumească acum să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să primim, pe Cel nevăzut înconjurat de cetele îngerești. Aliluia, Aliluia, Aliluia!>). În mod special, de acum înainte se intensifică dimensiunea mistică a Sfintei Liturghii, în scopul *unirii intime cu Dumnezeu*. Heruvicul, aflat cumva între viziunea autorului *Apocalipsei* (*Apoc* 19, 1-4) și cea a profetului *Iezechiel* (*Iez* 10, 3-4), cultivă o oarecare *tensiune între Testamente*, având în centrul său nu pe îngeri, ci pe om, invitat acum să lase pe cele materiale și trecătoare și să atingă o condiție egală îngerilor («după înviere, nu se vor mai căsători, nici însoți, ci vor fi ca îngerii în cer» – *Mt* 22, 30). Acum preotul citește, din nou în taină, rugăciunea:

«Nimeni din cei legați cu poște și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cerești... că numai Tu, Doamne Dumnezeul nostru, stăpânești peste cele cerești și cele pământești, Cel ce șezi pe Tronul heruvimilor și ești Domnul serafimilor și Împăratul lui Israel. Cel ce singur ești Sfânt și întru sfinți Te odihnești...».

Apogeul liturgic al identificării omului cu îngerii, al curățirii și sensibilizării sale, se realizează în cadrul *Anaforelei*, începând cu imnul „Sfânt. Sfânt. Sfânt...”, pe care îngerii *îl cântă neîncetat*, așa cum vedem în reprezentările iconografice ale mănăstirilor din Moldova, în registrul superior ultim, sub streasina bisericii. Preotul însoțește și el cântarea cu rugăciunea sa:

«...Mulțumim Ție și pentru Liturgia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri. heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând... Cu aceste fericite puteri și noi, iubitorule de oameni. Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt. Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție...».

Intonând această *teologie* (Sf. Chiril al Ierusalimului), sinaxa liturgică se asociază cântării mistice a cetelor îngerești. Lovirea ușoară în punctele cardinale a Sfântului Disc cu Sfânta Steluță simbolizează tocmai cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt...” intonată de cele patru ființe cerești din *Apocalipsă* (*Apoc* 4, 6-8). Sfânta Liturghie însă nu se termină mai înainte de a preaslăvi «pe cea mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită fără de asemănare decât serafimii», un imn care pune din nou în evidență

*înălțarea omului la o condiție superioară îngerilor*, pentru mulți paradoxală. Acum sinaxa poate să înalțe rugăciunea către *Părintele ceresc* (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), condiția de fiu fiind asigurată prin actul de întrupare și înviere al Mântuitorului, lucru care și certifică faptul că *locul de viațuire al omului este în cer*. «Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ», trimite din nou la dorința omului de a duce o viață îngerească, în ascultare și preamărire a Creatorului.

\*

Sfânta Liturghie reprezintă o măreață sinteză teologică, în cadrul căreia *spațiul și timpul, pământul și cerul, sensibilul și inteligibilul, omul și Dumnezeu* („lumea” creată și cea necreată) se unesc și trăiesc la nivelul maxim în comuniunea harului. Conținuturile acestei stări de comuniune sunt însă hristologice și privesc înainte de toate mântuirea și îndumnezeirea *omului*, ca realitate dublă: materială și spirituală totodată. Fundamentul acestei uniri în har este dat însă nu de existența unor vectori sau forțe rectilinii, ci de participarea plenară la *urcușul spiraloid al întregii creaturi în și spre Dumnezeu* (Jez 1, 1-29). Această imagine *ierarhică și perihoretică* în același timp, implicând participarea (simultană a) tuturor planurilor de existență, determină realitatea liturgică și ontologică a lumii. Locul central al omului în creație este indicat în Sfânta Liturghie de mai multe elemente. Sfinții Îngeri slujesc *împreună și în aceeași măsură* cu oamenii, însă probabil în *planuri diferite*, nedivergente însă. Harul preoției (și al iertării păcatelor) a fost dat oamenilor, nu îngerilor, slujirea celor din urmă realizându-se în mod mistic. Sau slujirea atât a unora cât și a altora se realizează simultan, funcțiile și realitățile nefiind în niciun fel inversate. Se realizează doar un schimb de *cunoaștere*, cele două părți împărtășindu-și în anumite condiții experiența realizată. Omul atinge unirea cu Hristos doar în măsura în care se pnevatizează. Devine *isangelos* sau *deopotrivă cu îngerii* doar în această situație.

Vechiul Testament este martor atât al identității cât și al continuității învățurii cu privire la îngeri în creștinism, spre deosebire de literatura apocaliptică care trimite la o imagine complexă, însă de cele mai multe ori speculativă și neunitară a *duhurilor* (πνεύματα). În gândirea și practica vechitestamentară, în afara unei dezvoltări istorice și teologice clare a angelologiei, îngerii se bucură de un statut aparte în cadrul unei așa-numite *relații personale cu Dumnezeu*. Ei sunt parte a creației, se împărtășesc de lucrările lui Dumnezeu și *participă* la planul iconomic dumnezeiesc. De aici și tripartita funcție pe care o au în *Evr* 1, 14: 1. *preamăresc pe Dumnezeu*; 2. *participă la economia care îl privește pe om*; 3. *susțin lucrarea dumnezeiască de mântuire a omului*. În tot cazul, prezența îngerilor apare *contrastivă*, într-un context în care se vorbește atât de intens despre Trupul lui Hristos. Despre un Trup și un Sânge care au fost date *pentru om*. Sfânta Liturghie este *cosmică*, pentru că în cadrul ei toate elementele cosmosului își ating funcția lor proprie. Ea realizează propriu-zis așa-numita *restauratio mundi*, având ca laitmotive: 1. *apropierea de Dumnezeu*; 2. *chemarea Sfântului Duh spre întărire*; 3. *iubirea de oameni a lui Dumnezeu*; 4. *sfințenia dumnezeiască*; 5. *cântarea de laudă*; 6. *inomenirea Fiului lui Dumnezeu*; 7. *comuniunea ca împărtășire reală de Dumnezeu*; 8. *caracterul tainic*. Sfânta Liturghie nu reprezintă însă doar unirea și induhovnicirea întregii

*sinaxe liturgice*, ci și o punere față-în-față a creației cu Creatorul său. În acest context ingerii apar ca *paradigme liturgice și duhovnicești* pentru om. Ei confirmă prin existența și lucrarea lor identitatea teologiei cu viața duhovnicească și cu practica liturgică. În acest loc se realizează *sinteza existenței create*, cele mai importante osmoze care îl privesc pe om și hotărâtoarea morfoză a acestuia.

Sfânta Liturghie reprezintă o *oglină a întregii existențe*, în cadrul căreia totul apare real și concret, constituind părțile unei unități, care pune în lumină întregul mecanism (κοινωνία) în mod funcțional / liturgic. Contrastele sunt aici doar aparente, fundamentul principal fiind dat de *comuniunea în duh*. În tradiția patristică *întâlnirea cu ingerii* reprezintă unul din momentele cele mai importante din viața creștinului, indicând în acest fel *întâlnirea cu Dumnezeu*. Acest lucru are ca premiză și finalitate *schimbarea omului* prin intrarea sa într-o altă dimensiune, cea duhovnicească. Această realitate este de fiecare dată oferită de către Sfânta Liturghie. Condiția specială a omului este dată în gândirea Părinților nu numai de faptul că ingerii *reacționează* la rugăciunile preotului, ci și de realitatea că omul se închină doar lui Dumnezeu, pe când ingerii se închină și firii omului (αὐτοὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν προσκυνοῦσιν ἐν οὐρανοῖς, οὐχ ἡμεῖς τὴν αὐτῶν – Sf. Anastasie Sinaitul).

«Din două motive (κατὰ δύο τρόπους) Se apropie (πρόσκειται) Dumnezeu mai mult de om, decât de restul creației (ὑπὲρ πάντων κτίσιν): mai întâi pentru că omul este zidire a lui Dumnezeu (ἰδιοῦμερον αὐτοῦ πλάσμα) și chip al iconomiei Sale (προτύπωμα τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ), fiindă vâzută și în același timp nevâzută, muritoare și nemuritoare (ζῶον ὁράτον καὶ ὁρατόν, ὀνητόν καὶ ἀθάνατον), exact ca și Hristos (ὡς καὶ ὁ Χριστός); în al doilea rând pentru că El, înrudit cu noi, de un același neam și om la fel ca noi (ὁμογενὴς ἡμῖν καὶ ὁμοοῦσιος καὶ σύμφυλος καὶ σύμμορφος) S-a făcut. Din această cauză Hristos Se apropie de noi și în oarecare înțeles și mod fizic (φυσικῶς τινι λόγῳ καὶ τρόπῳ), pentru că orice fire și orice existență (πάντα φύσις καὶ πᾶν γένος) în mod natural (κατὰ φύσιν) de cel de un neam cu ea (τὸ ὁμόφυλον), de cel înrudit (τὸ συγγενές) și de o ființă cu ea (τὸ ὁμοούσιον) se apropie și îl iubește pe el» (Sf. Anastasie Sinaitul, qu 5,3-4).

Același Sfânt Părinte este de părere că ingerii, pe lângă o unire a firii lor cu Hristos, își doresc și: 1. ca firea lor să stea și ea pe tronul ceresc împreună cu Tatăl; 2. ca și ei să șadă cu Hristos după a doua Venire a Sa pe tronul de judecată; 3. ca să aibă și ei aceeași îndrăznire (παρρησία) înaintea lui Dumnezeu, așa cum au sfinții; 4. ca și ei să stea împreună cu Hristos la sfârșitul veacurilor împreună cu Hristos *la masă*. Sfânta Liturghie pune și ea de mai multe ori pe om în *tensiune* cu lumea îngerească: 1. corporalitatea omului și necorporalitatea ingerilor, atât de evidentă în iconografie (dematerializarea și curățirea reprezintă cerințe ale vieții în duh; mai precis: o pnevmatizare a corporalității); 2. necorporalitatea ingerilor apare cumva ca *dezavantaj* în fața întrupării sau înomenirii Fiului lui Dumnezeu (actul de înălțare a omului este dat de fapt de aceasta și nu de biruirea corporalității *de către om*); 3. funcția de intermediar a ingerilor pălește în fața celei de mijlocire a Mântuitorului, Înger de Mare Sfat; 4. o suprapunere a funcției liturghisitoare a preotului, sinaxei și

ingerilor se evidențiază (determinantă este de fapt *participarea la liturghia supra-pământească*); 5. încununarea tuturor în Hristos este dată și de faptul că duminica, ca zi a Domnului, reprezintă începutul săptămânii (liturgice), în timp ce luna, desemnând prima zi a săptămânii civile, este închinată ingerilor.

Sf. Dionsie Areopagitul își prezenta învățătura sa despre ingeri în mai multe puncte, care sunt în așa fel orientate, încât discursul său pare să fie nu despre ingeri, ci despre om: 1. omul ajunge la o vedere duhovnicească a puterilor cerești doar prin simbolurile (materiale); 2. vederea (duhovnicească) și participarea la ierarhia cerească sunt legate de mântuirea omului; 3. mintea și simțirea îngerească sunt superioare celor ale omului; 4. creatura se apropie de Creator doar organizată ierarhic; 5. ingerii sunt superiori oricărei alte creaturi prin participarea nemijlocită la Dumnezeu; 6. puterile cerești comunică *metaverbal* cu Dumnezeu; 7. ingerii, creați la început, sunt părtași unor diverse descoperiri și taine; 8. pentru că au fost create la început și pentru că transmit lumina dumnezeiască omului, ființele cerești au fost numite „ingeri” (ἄγγελικῆς ἐπωνυμίας); 9. prin inomenirea Sa, Fiul S-a micșorat pe Sine și s-a supus lucrării ingerilor față de oameni; 10. Iisus Hristos S-a numit pe Sine Inger de Mare Sfât, pentru că El transmite omului voia Tatălui; 11. ingerii de mai sus au și luminările celor de mai jos, nu și invers; 12. doar Dumnezeu cunoaște numărul ingerilor și al cetelor îngerești; 13. omul cunoaște doar prin luminare sau descoperire taina ingerilor; 14. Sfânta Scriptură împarte ingerii în nouă cete și trei grupe; 15. numele fiecărei grupe de ingeri descrie funcția acestora față de Dumnezeu și *față de om*; 16. lumina ingerilor de jos vine prin ingerii superiori; 17. apropierea de Dumnezeu se face, atât pentru om cât și pentru ingeri, prin curățire, iluminare și desăvârșire; 18. cântările îngerești sunt date omului prin Sfânta Scriptură; 19. Dumnezeu trebuie să fie preamărit de către ingeri, fiindcă aceștia sunt locuiți de El; 20. început și principiu al ierarhiei cerești și pământești este Iisus Hristos Însuși; 21. ierarhia pământească este imagine a celei cerești; 22. ea este *condusă* de ultimele cete îngerești, mai apropiate de pământ; 23. nu sunt ingerii de vină, în calitatea lor de păzitori ai popoarelor, atunci când se întâmplă ceva rău cu un neam; 24. funcția ierarhiei este comunitară și preotească, prin dorința de luminare și cea de împărtășire a luminării primite; 25. ingerii slujesc planului iconomic dumnezeiesc *unitar* de mântuire a omului; 26. fiecare existență creată are în sine potențial cele trei trepte ale desăvârșirii (ale devenirii în Dumnezeu); 27. fiecare inger constă în *ființă* (οὐσία), *putere* (δύναμις) și *lucrare* (ἐνέργεια); 28. ierarhiile omenesti sunt numite „ingeri” și au o lucrare identică cu a ingerilor; 29. sub protecția ingerului păzitor omul ajunge la contemplații dumnezeiesti; 30. doar prin iluminare poate omul spune ceva corect despre ingeri; 31. starea ingerilor este prin excelență duhovnicească.

Fiecare moment al Sfintei Liturghii trimite la *realitatea cerească*, însă doar omul reprezintă adevăratul *macrocosmos*. Chiar dacă ingerii se bucură de o prezență neîntreruptă, Hristos reprezintă *elementul de legătură* (δύναμις σχέσεως – Sf. Maxim Mărturisitorul) dintre om și Dumnezeu. Sfânta Liturghie este *sinaxa* (soborul) în care creatura trăiește o *acțiune convergentă* (Konvergenzbewegung). Ea le unește *neamestecat* pe toate și introduce în taina dumnezeiască. Cântările liturgice trimit încontinuu și ele la o oarecare *egalitate* a oamenilor cu ingerii, prin renunțarea la ceea ce este trupesc. Sfânta Liturghie însăși nu a receptat termeni din literatu-

ra speculativă cu privire la îngeri. În plus, pe lângă referirile directe la aceștia, ea trimite la diverse imagini (*aripi, scaunul dumnezeiesc, ochi, cântări de laudă* etc.) care susțin și ele prezența îngerilor în spațiul liturgic. Caracterul de *ființă deopotrivă cu îngerii* este indicat însă nu numai de *distanța mică* existentă între om și îngeri («l-ai făcut pe el cu puțin mai mic decât îngerii, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe dânsul» – Ps 8, 6). Chiar dacă îngerii reprezintă „un mod mai intens de trăire a existenței și sfințire” (Sf. Ioan Gură de Aur), ei cunosc unele aspecte doar prin om, a cărui fire este unită cu Dumnezeu. Dacă în literatura apocrifă este exprimată credința că îngerul (rău) a căzut din har tocmai pentru că nu s-a închinat lui Adam, Sf. Anastasie Sinaitul spune însă că deja căzutul inger, văzând pe Adam pus mai mare peste creație, a început punerea în aplicare a luptei sale *ascunse* împotriva omului. Aceasta reprezintă însă o altă istorie. Omului i-a fost rezervat în tot cazul, după spusa apostolului, cu certitudine «ceea ce ochiul n-a văzut, ceea ce urechea nu a auzit și ceea ce la inima omului nu s-a urcat» (I Cor 2, 9-10).

Prof. Dr. Adrian MARINESCU



# S TUDII

**Pr. Vasile CREȚU**

*Faculté de Théologie Orthodoxe – Université de Bucarest*

## LE CHRISTIANISME ET LES AUTRES RELIGIONS DANS LES MANUELS ROUMAINS D'HISTOIRE\*

**Keywords:** *Christianity, Islam, Religions, Church,  
Romanian history textbooks.*

### **Abstract**

La place du religieux dans les programmes scolaires d'histoire en Roumanie constitue un indicateur précieux de l'état d'imprégnation du christianisme en Europe. Les manuels roumains d'histoire choisis pour cette recherche visent les élèves ayant l'âge de 11 à 15 ans relevant de l'éducation publique (en Roumanie, classes 5 à 8; pour la France, les classes comparables vont de la 6<sup>e</sup> à la 3<sup>e</sup>). Cette tranche d'âge représente environ un million d'élèves, soit un tiers de la population scolaire de 7 à 18 ans. Il convient de préciser que l'analyse menée ici couvre un échantillon de sept manuels alternatifs d'histoire parus entre 2005 et 2011 élaborés sur la base des programmes scolaires en vigueur depuis 2001.

### **Introduction. La place de la religion dans l'enseignement public**

L'éducation religieuse déployée dans les écoles publiques roumaines à travers la discipline de la religion a repris en 1990, après une interruption de presque cinq décennies, pour offrir aux jeunes générations la possibilité de connaître leurs valeurs morales et religieuses. Les difficultés de construction de cette discipline dans le contexte éducatif roumain ont été accentuées par des contestations publiques permanentes de la part de ceux qui ont essayé de s'opposer à la réintroduction des cours d'éducation religieuse. L'enthousiasme des enseignants qui

---

\* Cette communication a été présentée dans le cadre du colloque international en français *Les traces contemporaines du christianisme en Europe en perspective comparée, France-Roumanie-Suisse romande*, qui a eu lieu les 21 et 22 octobre 2011 à la Faculté de théologie orthodoxe de l'Université de Bucarest.

réalisent l'éducation religieuse à l'école, ainsi que le soutien ferme de la part des parents des élèves et très souvent de la part des directeurs des écoles et des enseignants d'autres disciplines, ont compensé en bonne mesure l'absence d'un programme cohérent d'édition de manuels et d'autres outils didactiques pour les élèves ainsi que l'entrée plus rapide des programmes scolaires sur un chemin avec des accents plutôt formatifs. Ce dernier aspect constitue, surtout dans la période plus récente, une préoccupation prioritaire de ceux qui décident au niveau des cultes et du Ministère de l'Éducation et les résultats déjà enregistrés avec les premiers programmes scolaires structurés sur un modèle nouveau offrent le support pour continuer cette démarche éducationnelle importante.

L'enseignement confessionnel de la religion est confronté au défi de la sécularisation et de la pluralisation religieuse et convictionnelle des élèves et de leurs familles. L'état des lieux dressé à cet égard est très complexe. L'orthodoxie roumaine étant considérée comme étant au fondement de l'identité nationale, l'Eglise orthodoxe apparaît comme la gardienne privilégiée de la mémoire collective. De ce fait, le cours de religion orthodoxe bénéficie d'un traitement de faveur par rapport aux autres possibilités; il est, contrairement aux cours dédiés aux religions minoritaires, pleinement intégré dans le programme officiel des enseignements et noté comme les autres matières. Or, l'identification de l'identité nationale à l'orthodoxie ne correspond plus à la réalité pluriculturelle et religieuse de la Roumanie d'aujourd'hui et il devient nécessaire de mieux veiller à l'organisation et la cohérence des enseignements concernant les autres religions.

Pour révéler le rôle joué par la religion au sein de l'école roumaine actuelle, un élément important constitue le fait que l'enseignement confessionnel de la religion commence à l'école primaire, continuant au collège et au lycée. La Constitution de 2003, celle qui est actuellement en vigueur, prévoit que: «personne ne peut être contraint d'adopter une opinion ou d'adhérer à une croyance religieuse contraire à ses propres convictions» (l'article n° 29, al. 6) et: «dans les écoles d'Etat, l'enseignement religieux est organisé et garanti par la loi» (l'article n° 32, al. 7).

Dans les dernières années, quelques organisations non-gouvernementales ont soutenu la proposition d'éliminer tous les symboles religieux des écoles<sup>1</sup> et l'élimination de la discipline religion du tronc commun d'enseignement. La religion est obligatoire à l'école, mais les élèves peuvent choisir (jusqu'à l'âge de 18 ans et

<sup>1</sup> Nous faisons référence ici à la campagne initiée en novembre 2006, qui a eu comme suite le fait que le Conseil National pour la lutte contre la discrimination (CNCI) a décidé que la présence des icônes et des symboles religieux dans les écoles publiques constitue une discrimination à l'égard des personnes athées, agnostiques ou ayant une autre religion. Cette décision a été contestée par le Ministère de l'Éducation et de la Recherche, par la Coalition pour le respect du sentiment religieux et par 150 organisations non-gouvernementales. Finalement, le 12 juin 2008, la Haute Cour de Cassation et de Justice a décidé le fait que la présence des icônes dans les écoles publiques est légale, la décision étant définitive. De plus, les documents de politique éducationnelle de la période 1918-1944 soutiennent la présence des icônes et des croix dans l'espace scolaire.

avec l'accord des parents) de ne pas fréquenter les cours de religion, situation qui n'a pas changé depuis l'apparition de la loi sur l'éducation nationale n° 1/2011. Le programme scolaire pour le cours de religion est élaboré par chaque culte, avisé par le Secrétariat d'Etat pour les cultes et approuvé par le Ministère de l'Education Nationale. Une fois approuvé, le programme est obligatoire. Les manuels scolaires sont élaborés sur la base des programmes d'enseignement.

L'analyse des contenus d'apprentissage des programmes scolaires parus après 1989 pour le cours de religion conduit à la conclusion qu'elle propose aux élèves un rapprochement vers le champs scientifique de la théologie, démarche pertinente pour le domaine en cause, mais sans lien explicite avec la vie réelle, avec le vécu des élèves, avec les questionnements existentiels ou bien avec les expériences d'apprentissage des enfants ou des jeunes. Une telle structure du programme scolaire est plus facile à aborder par l'enseignant, étant donné que la présentation du contenu lui est relativement accessible (étant lié à la période des études théologiques de ce dernier). Cette approche s'avère plus proche de la catéchèse que de la discipline de la religion.

Le problème de l'édition des manuels scolaires pour la discipline de la religion s'est avérée plus que difficile, les motifs principaux étant le manque de financement, les changements répétés des programmes scolaires, le retard dans l'élaboration de manuscrits qui soient d'une qualité suffisante, ainsi que l'opposition de quelques dignitaires de l'Etat roumain. Tous ces motifs se retrouvent dans des proportions diverses au cours du temps auquel nous faisons référence ici. Voilà pourquoi, après plus de deux décennies d'éducation religieuse réalisée à l'école, la religion reste la seule discipline d'étude qui ne dispose pas encore de manuels pour les niveaux V-VIII (CM2 – 4<sup>e</sup> au collège), pour les autres niveaux les manuels existants de manière partielle.

La recherche *Religion et comportement religieux* de 2011, menée par la Fondation Soros, est une analyse du phénomène religieux au niveau de la population de la Roumanie, qui regarde de près les valeurs, les comportements et le rapport aux politiques et à la vie politique au niveau des plus importantes confessions qui existent en Roumanie. Cette recherche de l'équipe de George Soros montre que 50% des Roumains considèrent que la religion doit être une discipline obligatoire dans l'enseignement public, par rapport à 40% qui croient qu'elle devrait être optionnelle; 52% disent que les élèves doivent participer aux cours qui présentent seulement leur religion et seulement 32% préfèrent les cours qui présentent plusieurs religions; et 38% de ceux qui ont été questionnés croient que la religion devrait être enseignée par des prêtres, tandis que 46% considèrent qu'elle devraient être enseignée par des professeurs spécialisés dans l'histoire des religions.

D'une manière ou d'une autre, le débat sur l'enseignement de la religion a été toujours présent dans l'espace public, mais peu de sociologues ont abordé ce sujet. Dans les éditions de octobre 2006 et octobre 2007 du Baromètre de l'Opinion Publique de la Fondation Soros, l'on a demandé aux gens s'ils étaient

ou pas d'accord pour que la religion soit une matière obligatoire dans les écoles publiques. En cinq ans, le nombre de ceux qui sont d'accord avec le caractère obligatoire de la religion dans l'enseignement public a baissé de 71% en 2006 à 50% en 2011. En même temps, le pourcentage de ceux qui ne sont pas d'accord a doublé, en fait, de 22% à 40% en cinq ans. On peut dire qu'il s'agit d'un changement important de l'opinion publique. Cette recherche met en lumière une situation paradoxale: les athées de Roumanie, déclarés comme tels, sont plus intolérants par rapport aux minorités religieuses et ethniques que la moyenne de la population roumaine. Par conséquent, si nous devons chercher l'épicentre de l'intolérance et de la violence, nous ne le trouverions pas parmi ceux qui vont régulièrement à l'église, mais par contre, parmi ceux qui la refusent manifestement. Ovidiu Voicu, coordinateur de l'équipe de sociologues qui a réalisé la recherche, se déclare, lui aussi, surpris. Habitué, grâce aux études occidentales, à croire que les athées se situent à gauche, soutenant les idées avangardistes de la tolérance sociale, il observe très surpris qu'en Roumanie même les athées sont différents. Ici, ceux qui se déclarent athées ou agnostiques (cette assimilation est, tout de même, problématique) ont, plus que les autres, des attitudes hostiles envers les Roms, les Hongrois ou les Juifs. Plus de tolérance est manifestée seulement à l'égard des homosexuels. Se sont donc trompés tous ceux qui, pensant à l'expérience de l'islam radical qui se manifeste dans d'autres parties du monde ou bien aux expériences du passé extrémiste des Roumains, ont affirmé que l'éducation religieuse risque de devenir l'incubateur des extrémismes. Mais qui sont les «athées» de l'image offerte par la recherche de la Fondation Soros? Sous rapport statistique, les athées sont très jeunes, avec un niveau supérieur d'études, ils habitent en ville et leurs revenus dépassent la moyenne. Et en ce qui concerne leurs préférences économiques, ils se situent, sans doute, à droite. Leurs préférences politiques ne les rapprochent pas non plus des athées des sociétés occidentales, car ici ils n'ont aucune sympathie à l'égard des écologistes, sécularistes, préférant un type d'apolitisme individualiste.

### **La place du religieux dans les programmes scolaires d'histoire. Analyse des programmes**

Dans toutes les sociétés, un des rôles importants que jouent les religions est de créer du lien social. Elles le font de plusieurs façons: au niveau idéologique, en affirmant l'existence d'une relation particulière entre les membres du groupe religieux, compris par exemple comme enfants d'une même Dieu: de façon concrète, en rassemblant leurs membres pour célébrer des rites communs: au niveau éthique, enfin, en incitant ceux qui se réclament d'elles à mettre en œuvre une certaine qualité d'attention aux autres.

Affirmant que les chrétiens sont tous frères, le christianisme est porteur d'un lien social fort. Pendant longtemps, il l'a été d'autant plus facilement qu'il occupait dans la société roumaine une place centrale, reconnue par tous. La

situation est bien sûr tout autre aujourd'hui, dans une société sécularisée. Les différents groupes chrétiens continuent, avec plus ou moins de succès, à participer à l'établissement de sociabilités, mais celles-ci n'arrivent guère à combiner intensité et extensivité. La dimension universelle du christianisme tend à céder le pas devant une dimension communautaire limitée à petit noyau de proches<sup>2</sup>. Pourtant, bien des chrétiens portent le souci de l'effritement du lien social au niveau global de la société roumaine et ils s'interrogent sur ce que pourrait être l'apport de leurs Eglises à la résolution de ce problème.

La place du religieux dans les programmes scolaires d'histoire en Roumanie pour les élèves de 11 à 15 ans constitue un indicateur précieux de l'état d'imprégnation du christianisme en Europe. Pour des raisons propres au contexte roumain, il convient de commencer l'analyse des manuels d'histoire après 1990, date à partir de laquelle le retour du religieux dans l'éducation publique constituait un signe fort des changements engendrés par la chute du communisme. Parmi ces profondes transformations, un des phénomènes les plus marquants fut «l'énorme revalorisation de la religion et des Eglises, un certain élan religieux et un renouvellement tant des organisations que des cultures religieuses»<sup>3</sup>.

Quel regard porte actuellement l'école roumaine sur les faits religieux dans les manuels d'histoire destinés aux enfants et adolescents de 11 à 15 ans? Comme réponse, nous empruntons à Régis Debray un propos qu'il tient dans son *Rapport sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*:

«Les religions ont une histoire, mais ne sont pas que de l'histoire... Dire le contexte historique sans la spiritualité qui l'anime, c'est courir le risque de le dévitaliser. Dire, à l'inverse, la sagesse sans le contexte social qui l'a produite, c'est courir le risque de mystifier. La première abstraction fait l'entomologiste, sinon le musée Grévin. La seconde fait le gourou, sinon le Temple solaire. Il est parié ici sur une troisième voie, mais qui n'a rien de nouveau dans notre meilleure tradition scolaire, depuis un bon siècle: informer des faits pour en élaborer les significations»<sup>1</sup>.

Les manuels et les programmes roumains d'histoire choisis pour cette recherche visent les élèves ayant l'âge de 11 à 15 ans relevant de l'éducation publique (en Roumanie, classes 5 à 8; pour la France, les classes comparables vont de la 6<sup>e</sup> à la 3<sup>e</sup>). Cette tranche d'âge représente environ un million d'élèves, soit un tiers de la population scolaire de 7 à 18 ans. Il convient de préciser que *l'analyse menée ici couvre un échantillon de sept manuels alternatifs*

<sup>2</sup> La tension entre universel et communautaire est étudiée avec pertinence par Danièle Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti. Le religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999, pp. 71-81.

<sup>3</sup> M. TOMKA, «Les transformations religieuses en Europe centrale et orientale», dans: *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 25 (2004) 4, p. 12.

<sup>1</sup> Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque (Rapport au ministre de l'Education nationale)*, Odile Jacob/SCEREN, Paris, 2002, p. 30.

*d'histoire*<sup>5</sup> parus entre 2005 et 2011 élaborés sur la base des programmes scolaires en vigueur depuis 2001.

Les programmes en histoire pour les classes de 5 à 8 ont comme objectifs déclarés la maîtrise des références culturelles pour mieux se situer dans le temps, dans l'espace, dans un système de valeurs démocratiques et devenir un citoyen responsable. En histoire, les élèves acquièrent une culture commune. Ils prennent conscience des héritages du passé et des enjeux du monde présent. Ainsi, différents champs de l'histoire sont abordés: économique, social, politique, religieux et culturel<sup>6</sup>.

Concernant le programme en histoire pour la classe 5 (les élèves ayant 11-12 ans), après un premier contact avec les civilisations de l'Orient ancien, les élèves découvrent la Grèce antique, le monde thrace et les géto-daces, la Rome antique, la propagation du christianisme dans l'espace nord danubien et pontique, l'ethnogenèse roumaine, et étudient la fin de l'Antiquité et l'émergence du Moyen Âge.

Le programme en histoire pour la classe 6 (12-13 ans) prévoit l'étude de la civilisation médiévale européenne (la féodalité, le grand schisme de 1054, la rencontre entre le christianisme et l'islam, les croisades, le rapport entre culture et religion au Moyen Âge, l'émergence de l'État), ainsi que les bouleversements culturels et intellectuels en Europe à partir de la fin du XVe siècle. Les élèves découvrent également la naissance du monde moderne (l'Humanisme et la Renaissance, la Réforme religieuse et ses conséquences, la Contre-réforme) et l'Époque moderne (l'Illuminisme, les Pays roumains dans le siècle des Lumières, la Révolution américaine, la Révolution française, l'Empire napoléonien etc.).

Pour la classe 7 (13-14 ans), le programme en histoire se penche sur l'étude de l'époque moderne (les révolutions agraire et industrielle, l'Europe entre absolutisme et libéralisme, État et nation au XIX<sup>e</sup> siècle) et sur l'étude de l'époque contemporaine (les deux guerres mondiales, la guerre froide, les régimes totalitaires et le cadre géopolitique mondial d'après 1945 jusqu'à présent).

<sup>5</sup> Liuba GHIORGHITĂ, Sorin OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a* [Histoire. Manuel pour la classe 5], Ed. Teora, București, 2011, 200pp.; Zoe PETRE et al. *Istorie. Manual pentru clasa a V-a* [Histoire. Manuel pour la classe 5], Ed. All Educational, Bucuresti, 2005, 160pp.; Valentin BALĂTOIU, Constantin VLAD, *Istorie. Manual pentru clasa a VI-a* [Histoire. Manuel pour la classe 6], Ed. All Educational, Bucuresti, 2010, 200pp.; Liviu BURLEC, Liviu LAZAR, Bogdan TEODORESCU, *Istorie. Manual pentru clasa a VI-a* [Histoire. Manuel pour la classe 6], Ed. All Educational, Bucuresti, 2007, 192pp.; Florin CONSTANTINU, Norocica-Maria COJESCU, Alexandru MAMINA, *Istorie. Manual pentru clasa a VII-a* [Histoire. Manuel pour la classe 7], Ed. Corint, București, 2008, 120pp.; Liviu LAZAR, Viorel LUPU, *Istoria Românilor. Manual pentru clasa a VIII-a* [L'histoire des Roumains. Manuel pour la classe 8], Ed. Teora, București, 2010, 200pp.; Sorin OANE, Maria OCHESCU, *Istorie. Manual pentru clasa a VIII-a* [Histoire. Manuel pour la classe 8], Ed. Humanitas, București, 175pp.

<sup>6</sup> Liviu LAZAR, «Les programmes en histoire pour le gymnase», article publié sur le site: [http://istorie-edu.ro/istoriee/res\\_prof%20.html](http://istorie-edu.ro/istoriee/res_prof%20.html) (septembre 2011).

Enfin, le programme en histoire pour la classe 8 (14-15 ans) s'intéresse notamment aux civilisations antiques (les géto-daces et leurs contacts avec le monde méditerranéen, le rapport entre royauté et religion), à la romanité orientale dans le 1<sup>er</sup> millénaire (romanité et christianisme, la genèse du peuple roumain et de la langue roumaine), au monde rural et urbain du Moyen Âge, à la culture médiévale dans l'espace roumain (l'héritage byzantin, les débuts de l'imprimerie et du livre, l'art ecclésiastique et laïque), à la formation de la Roumanie moderne (la Révolution de 1848, l'unification des Principautés), à la culture roumaine durant le XIX<sup>e</sup> siècle et à l'histoire contemporaine de la Roumanie (le régime communiste entre 1945-1989, le contexte et les conséquences du 22 décembre 1989, le retour à la démocratie).

### Le christianisme

Un premier constat vise le fait que le christianisme et les autres religions sont tout particulièrement présents dans les programmes et les manuels des classes 5 et 6; par contre, le religieux et la dimension religieuse de l'histoire sont évoqués de manière succincte dans les programmes et les manuels pour les classes 7 à 8.

Dans l'ensemble, les manuels étudiés font du christianisme une présentation bien informée. Cependant, un manuel pour la classe 5 est une source importante de formulations un peu confuses par l'absence de distanciation: « Le christianisme est une religion d'origine asiatique. *Elle a été créée par notre Seigneur Jésus Christ (!?).* Au III<sup>e</sup> siècle, cette religion était déjà assez répandue dans l'Empire Romain pour qu'aujourd'hui elle ait le plus grand nombre de croyants de toutes les religions<sup>7</sup>, alors que la suite présente le christianisme de façon objective:

«Le christianisme signifie la foi en seul Dieu, l'amour qu'on lui doit, l'amour envers les êtres humains, justice et pureté de l'âme. Cette religion a produit une véritable révolution dans le monde romain puisqu'elle ne faisait aucune distinction entre les êtres humains. Elle s'adressait également aux Juifs, Romains, Syriens ou Egyptiens, riches ou pauvres. Pourtant, dans l'Empire romain où tant de religions étaient acceptées, le christianisme était interdit et les chrétiens pourchassés. Les raisons en étaient variées: les riches Romains n'acceptaient pas la fraternité avec leurs esclaves; les chrétiens refusaient d'adorer les empereurs déifiés, car ils ne reconnaissaient qu'un seul Dieu: le christianisme était contre les bains de sang, or l'empire subsistait uniquement par des guerres; les chrétiens considéraient qu'il y avait de faux dieux et les Romains craignaient que leurs dieux veuillent se venger. Voilà pourquoi c'était à cause des chrétiens que les maux se produisaient: maladies, incendies, sécheresses, attaques des peuples migrants<sup>8</sup>».

<sup>7</sup> L. GHIORGIȚĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 149.

<sup>8</sup> L. GHIORGIȚĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 149.

Il est à noter toutefois que les paragraphes susceptibles de malentendus persistent plus loin:

«L'appellation Europe apparue après l'an 476 est vite disparue pour être remplacée jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle avec celle de chrétienté (!?), c'est-à-dire la totalité des régions peuplées par des chrétiens, lieux considérés comme une vaste patrie commune. Au début, la religion chrétienne a eu une influence néfaste sur la science et l'art, car elle niait tout ce qui avait été estimé par les civilisations précédentes. Ainsi, les Grecs et les Romains avaient glorifié le corps humain et ils avaient exalté la vie sur la terre, alors que les chrétiens méprisaient le corps humain et ils passaient les journées en faisant des préparatifs pour le dernier voyage, le chemin vers le cimetière (!?)»<sup>9</sup>.

Les réalités religieuses se trouvent troublées dans ce passage et la perspective présentée est visiblement erronée, car les chrétiens ne passaient pas leur temps en se préparant pour le cimetière, symbole de la mort et de la décomposition, mais pour une autre vie, éternelle, la plus importante pour eux. Un autre aspect problématique du passage cité est la réduction du monde grec et romain aux aspects épicuriens, notamment l'exaltation du corps et la vie sur la terre. On ne doit pas oublier l'apport des stoïciens et même d'autres courants philosophiques grecs qui se sont situés à l'autre extrême.

Pour se focaliser sur les débuts du christianisme, ne serait-il pas judicieux de partir des premières sources, c'est-à-dire des Épîtres de Paul et des *Actes des Apôtres*? Ces textes témoignent de la présence de communautés chrétiennes dans plusieurs cités de l'empire romain. Ensuite, on pourrait aborder le personnage de Jésus, en distinguant le Jésus historique du Christ de la foi. S'il y a peu de sources sur le premier, son existence ne peut cependant être mise en doute, de même que son inscription dans le judaïsme de son époque où il fait figure de sage réformateur, fondateur d'un mouvement, qui est alors loin d'être unique. Sur le second, les sources sont nombreuses et montrent comment se construit une croyance et s'élaborent des rites. Les Évangiles sont pour partie des sources sur le Jésus historique, mais surtout sur le Christ de la foi.

Enfin, aborder le christianisme de manière juste, c'est clairement montrer que Jésus, en tant que tel, n'est pas le fondateur d'une nouvelle religion, mais que son message a été choisi ultérieurement pour constituer le cœur de nouvelles croyances. L'expansion du christianisme s'appuie sur les synagogues, mais également sur l'organisation des cités romaines de l'Empire. Ces communautés sont différentes par la taille, mais aussi sur le plan de certaines pratiques (comme le baptême, interprété et réalisé différemment selon certaines communautés), elles diffèrent même quant à l'organisation des croyances. Ainsi, il n'y a pas eu une unité originelle, suivie d'hérésies, considérées comme des déviations. L'orthodoxie

<sup>9</sup> L. GHIORGHÎĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 155.

et la notion d'«hérésies» se construisent parallèlement tout au long des ii<sup>e</sup>, iii<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles. De même, l'organisation ecclésiastique se met en place progressivement.

Dès le V<sup>e</sup> siècle, l'Empire romain est depuis longtemps divisé en deux parties; la chute de l'Empire latin d'Occident, qui laisse la place à plusieurs royaumes barbares, abandonne à l'Empire grec d'Orient le bénéfice de la continuité impériale. Si, en Occident, il y a rupture avec l'Antiquité, en Orient, il y a continuité; c'est pourquoi il est difficile de parler de Moyen Âge pour l'Empire byzantin. De même, Orient et Occident partagent la même religion, le christianisme, avec des dogmes communs définis au cours des iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles; cependant, chacun développe des orthopraxies qui tendent à se différencier l'une de l'autre. Peu à peu naît un christianisme grec qu'on ne peut appeler encore «orthodoxe».

### La place de l'Eglise

Les sept manuels alternatifs d'histoire étudiés accordent à ce thème entre 4 et 13 pages. Tous montrent bien comment l'Eglise très hiérarchisée, riche et puissante structure le temps, la vie d'un individu, comment cette institution influence les consciences en quête de réponse à des questions sur l'au-delà de la mort. Peu nombreux sont les ouvrages qui insistent sur la manière dont l'Eglise structure aussi l'espace avec l'église, le cimetière, la paroisse, les biens ecclésiastiques. Comme exemple, nous citons un paragraphe démonstratif:

«La société médiévale, organisée à base des relations féodales et seigneuriales, a été également nommée la *société des trois ordres*. Tout en correspondant à une organisation considérée comme le résultat de la place que Dieu avait allouée à chaque être humain dans le monde, cette société contenait ceux qui luttent (*bellatores*), ceux qui prient (*oratores*) et ceux qui travaillent (*laboratores*). La place la plus importante dans cette hiérarchie rigoureuse revient au clergé, car ce sont eux qui prient Dieu pour la protection de tout être (!?). Du point de vue juridique, la catégorie du clergé, bien définie, avait un statut privilégié, mais du point de vue social, elle était fort séparée. Le bas clergé, presque illettré, appartenant aux zones rurales, avait une situation matérielle précaire, tandis que celui des villes et des monastères était plus instruit et plus aisé. Une situation similaire avec celle de la haute noblesse était celle du clergé supérieur, les évêques étant assimilés aux grands seigneurs féodaux. Ceux qui luttaient, les nobles et les chevaliers, assuraient l'ordre et la paix du monde. A leur tour, ceux-ci étaient différenciés en fonction de leur situation matérielle, en commençant par les grands seigneurs et en terminant avec ceux qui mettaient leur épée à la disposition de toute personne riche. La dernière catégorie, la plus nombreuse, était celle des travailleurs, des paysans, des artisans, des petits employés etc. Ils assuraient la subsistance des deux autres ordres, tout en leur fournissant le nécessaire pour vivre. Cette organisation, qui reflète la vision théologique spécifique au monde médiéval, allait changer au fur et à mesure, en fonction des

transformations sociales et allait devenir, conformément à la nouvelle répartition des biens, *la société des trois états*<sup>10</sup>.

*Une première remarque:* la plupart des ouvrages ne distinguent pas période historique et religion. Par une insuffisance de contextualisation, ils présentent, sans approfondir la contradiction, une époque mêlant un certain idéal et la montée de l'intolérance religieuse et politique dans l'Europe occidentale chrétienne au Moyen Âge: tout homme devait pratiquer la religion de son prince, le pape se voulait au dessus des rois et des empereurs, mais la référence ultime de ces croyants était un homme-dieu victime des puissances politiques:

«En théorie, le système politique médiéval de l'ouest de l'Europe semblait être simple: il y avait un souverain temporaire, l'empereur, qui veillait à la prospérité de ses sujets, et un souverain spirituel, le pape, qui veillait à leurs âmes. Mais, malheureusement, le système fonctionnait mal, car l'empereur tentait toujours de se mêler aux affaires de l'Eglise alors que le pape, à son tour, tenait à montrer à l'empereur comment conduire son empire»<sup>11</sup>.

Contradiction qui ne peut se comprendre sans une mise en perspective historique et sans références au début du christianisme au programme de l'année précédente. Pas de distinction entre le message des évangiles et celui de l'Eglise-institution, d'une part, elle-même divisée en haut et bas clergé, et le peuple des croyants, d'autre part – à un moment précis de son histoire.

*Deuxième remarque* également fréquente: le manque de rigueur donnée à des notions aussi fondamentales que celles d'«Eglise» ou de «salut». Un manuel définit «Eglise» comme «ensemble des membres du clergé». Quant au mot «salut»<sup>12</sup>, celui-ci est parfois défini comme *post mortem*! Que dire de «païen» défini comme «qui n'est pas monothéiste»? Autre définition très rarement présente: «iconoclasme», notion fondamentale à l'époque des guerres de religions – en particulier pour les calvinistes – et d'autant plus importante à expliquer qu'elle se retrouve dans les trois monothéismes.

*La troisième remarque* de cette partie concerne l'Eglise - institution, à la fois, porteuse de paix et facteur de violence et d'exclusion. Tous les manuels présentent le rôle social de l'Eglise par l'aide aux pauvres, par la création des premiers hôpitaux. Quatre ouvrages sur sept montrent explicitement l'Eglise comme facteur de paix. Cette dernière condamne, dès le XI<sup>e</sup> siècle, les violences des chevaliers, impose la Paix de Dieu pour protéger les personnes désarmées. La Trêve de Dieu instaure des périodes interdisant de combattre, tout contreve-

<sup>10</sup> V. BALUTOI, C. VLAD, *Istorie. Manual pentru clasa a VI-a*, p. 19.

<sup>11</sup> L. GHIORGHITĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 183.

<sup>12</sup> Dans un endroit on retrouve une définition intéressante de ce mot: «Dans la conception pédagogique gréco-romaine, la finalité de l'éducation était la connaissance et la science. La finalité de l'éducation chrétienne était le salut de son propre âme». Voir L. GHIORGHITĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 186.

nant risquant l'excommunication. Deux manuels présentent le droit d'asile et les lieux d'asile que deviennent les églises et les monastères.

La plupart des éditions ont fortement privilégié un vocabulaire concernant les pratiques religieuses en écartant souvent le sens symbolique. La compréhension des faits religieux implique la présentation ou le rappel d'un minimum de concepts liés à la croyance, souvent communs aux monothéismes ou religions étudiés en collège.

### Les débuts de l'islam

Dans l'ensemble, les nouveaux manuels 2005-2011 présentent l'islam de manière assez claire et équilibrée. Par contre, aucun manuel ne précise la distinction entre l'islam civilisation (islam avec un i minuscule) et l'Islam religion (Islam avec un I majuscule), tout en générant une sorte de simplification qui nuit à la compréhension de cette religion monothéiste:

«L'Islam est, sans doute, la plus simple croyance jamais prêchée à l'humanité. Cette croyance ne dispose ni d'un rituel compliqué, ni d'un clergé qui puisse s'interposer entre homme et Dieu. Le livre saint est le Coran et les piliers de la foi islamique (islam=obéissance) sont au nombre de cinq: affirmer l'existence d'un seul Dieu, Allah, dont l'envoyé est Mahomet, la prière prononcée cinq fois par jour en étant orienté vers la Mecque, le jeûne de 29-30 jours de Ramadan, l'aumône offerte aux pauvres, aller en pèlerinage à la Mecque au moins une fois dans la vie»<sup>13</sup>.

Alors que ce qui est dit auparavant me paraît plutôt conforme avec la réalité, la suite semble insatisfaisante et problématique: «Le djihad, c'est-à-dire la guerre sainte, même ce n'est pas une règle de base, soutient la nécessité de la propagation de l'islamisme dans le monde même par la violence<sup>14</sup>». La définition du mot «djihad» reste dans tous les manuels des classes 5 et 6 exclusivement guerrière avec une illustration de *Coran* 9, 29 – qui pourtant n'utilise pas le mot «djihad». Cependant, le sens principal est le combat intérieur (comme dans *Coran* 29, 5-6). Le mot désigne de manière secondaire le combat pour défendre les musulmans quand ceux-ci sont attaqués. Aujourd'hui, le terme est repris par les musulmans fondamentalistes pour justifier leurs attaques armées.

D'une part, deux manuels sur sept disent que le texte du Coran a été fixé vers le 9<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas juste. Le recueil des différentes sourates est fixé au 7<sup>e</sup> siècle, sous le calife Othman, même si à cause de l'imprécision de l'écriture de l'époque, qui ne comportait ni vocalisation ni points diacritiques, quelques variantes dans l'interprétation de la lecture des textes durent jusqu'à aujourd'hui.

<sup>13</sup> Ces cinq piliers de l'Islam sont également présentés dans Z. PETRE et al. *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 151.

<sup>14</sup> L. GHIORGHITĂ, S. OANE, *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 180.

Ces différentes lectures ont été officialisées au 10<sup>e</sup> siècle, mais les variations sont extrêmement mineures.

D'une autre part, un manuel ne respecte pas le devoir de réserve lié à l'abord du domaine religieux ou politique, soit par manque de distance, soit par une mise à distance excessive. Exemple de manque de distance: le Coran est défini, dans une édition, comme «livre qui consigne la parole de Dieu transmise au Prophète Mahomet»<sup>15</sup>. Exemple inverse pour le même terme: «Pour l'islam, ensemble des paroles qu'Allah aurait dictées à Mahomet».

En ce qui concerne le pèlerinage, la Kaaba n'est pas le «but». Il vaut mieux dire le «lieu central» du pèlerinage. Une précision pour la calligraphie: en islam, celle-ci permet d'évoquer Dieu sans le représenter, car on ne peut connaître de Dieu que ce qu'il a révélé, sa Parole. De manière générale, quelle que soit la transcription utilisée pour Mahomed/Mohamed, on gagnerait à préciser qu'il y a plusieurs transcriptions possibles afin que les élèves puissent faire le lien entre ce qu'ils voient dans le livre et ce qu'ils entendent par ailleurs.

### L'expansion de l'Occident. Les Croisades

Deux observations préliminaires: d'une part, trois des sept éditions ont choisi pour ce thème une pagination qui va de 1 à 5 pages. Contrairement à ce qu'on pouvait penser, ce ne sont pas les ouvrages qui ont le plus grand nombre de pages qui présentent l'éclairage le plus nuancé sur cette période complexe devenue sujet à polémique.

Une critique: Un seul manuel fait une contextualisation satisfaisante de notre point de vue: «Depuis le 10<sup>e</sup> siècle, l'Eglise a tenté de limiter la violence en défendant les plus faibles... Elle développe l'idée qu'il n'y a pas de violence légitime, sauf pour défendre la liberté des pèlerins et sous l'autorité du pape: la croisade vise à rendre possible le pèlerinage à Jérusalem»<sup>16</sup>.

Un manuel montre la violence de ces expéditions guerrières qui ont duré deux siècles. Une simplification excessive gomme souvent l'intérêt pour cette période historique. L'abondance d'images peut nuire au texte d'auteurs et aux documents écrits. L'élève n'apprendra pas que les Arabes et les Turcs furent d'abord surpris par les qualités guerrières des croisés ainsi que par leurs comportements jugés grossiers: que, pendant les trêves nombreuses, beaucoup de chefs croisés, byzantins, arabes, turcs ont tissé entre eux de nombreuses alliances très éloignées des préoccupations religieuses censées les animer<sup>17</sup>.

Quelles conséquences les croisades ont-elles eu sur les rapports entre catholiques et orthodoxes? Deux manuels sur sept parlent de la conquête de Constantinople en 1204 par les croisés. Ils soulignent les conséquences de cet événement sur les rapports entre les deux Eglises et parlent de «rupture définitive».

<sup>15</sup> Z. PETRE et al., *Istorie. Manual pentru clasa a V-a*, p. 150.

<sup>16</sup> L. BURLEC, L. LAZĂR, B. TEODORESCU, *Istorie. Manual pentru clasa a VI-a*, p. 25.

<sup>17</sup> L. BURLEC, L. LAZĂR, B. TEODORESCU, *Istorie. Manual pentru clasa a VI-a*, pp. 26-28.

Au cas où un élève curieux souhaiterait connaître les suites de ces conflits, il serait bon que l'enseignant puisse donner deux dates: 1965, la levée des excommunications réciproques; 2001, le pape Jean-Paul II demande pardon pour les violences faites par les catholiques romains lors de la chute de Constantinople, démarche qui s'inscrit dans un contexte de dialogue commencé entre chrétiens dès le début du 20<sup>e</sup> siècle.

## Conclusion

Comme on l'a déjà saisi au début de cette étude, la dimension religieuse de l'histoire est omniprésente dans les programmes d'histoire des classes de 5 à 6, mais beaucoup moins visible dans les programmes des classes suivantes, c'est-à-dire de 7 à 8. Si cela permet de construire un mode d'approche du religieux et de transmettre des connaissances de base, il ne faudrait pas, pour autant, laisser penser que les religions ne relèvent que d'un passé révolu. Au terme de la lecture des pages traitant des faits religieux dans les sept manuels d'histoire pour les enfants de 11 à 15 ans, un constat s'impose: peu de manuels ont évité le premier risque énoncé par Régis Debray et rappelé au début de cette étude, celui de la «dévitalisation». Dévitalisation qui prend la forme d'une simplification excessive qui nuit à la compréhension des faits et des périodes historiques. Dévitalisation qui risque de renforcer les préjugés et amalgames véhiculés par l'environnement culturel des élèves.

L'excès de simplification ne permet pas de distinguer clairement le message religieux et la manière dont l'Eglise-institution le dénature fréquemment dans la période étudiée. Ainsi, dans certaines pages de nombreux manuels, le christianisme apparaît comme intrinsèquement intolérant et violent face aussi bien aux «hérétiques» et aux musulmans qu'aux peuples colonisés. On ne saisit pas l'occasion de faire relever par les élèves la contradiction entre ces comportements et les valeurs fondatrices du christianisme étudiées l'année précédente.

Participe également de cette «simplification-occultation» la fréquente absence du point de vue de ceux dont les croyances et les cultures sont différentes des croyances et des cultures dominantes à l'époque. Les Cathares sont brûlés sans que soient présentées leurs convictions dans la plupart des manuels. Quant aux croisades en Orient, aucun ouvrage n'indique que Jérusalem est une ville trois fois sainte – celle-ci n'étant présentée sainte que pour les chrétiens et les musulmans –, et qu'il existe des chrétiens au Proche-Orient et en Egypte dès l'origine: Nasrani, Coptes, Arméniens.

Quant aux persécutions religieuses de la période communiste, celles-ci sont quasi inexistantes dans les manuels d'histoire parus après 1989.

Ces trop fréquentes simplifications concernant les faits religieux, contre-productives pédagogiquement, risquent de laisser les élèves loin d'une compréhension profonde des faits et des évolutions ultérieures. Entrer dans un peu de complexité n'est pas de l'encyclopédisme, mais, par l'accès au symbolique, pro-

pose du sens, nourrit l'intérêt des élèves, permet une transmission culturelle et plurielle ainsi qu'un questionnement pour une meilleure compréhension des réalités d'hier et d'aujourd'hui. Cette clarification, cette «revitalisation», est nécessaire pour déconstruire les préjugés, sources de malentendus et de peurs, et peut favoriser les conditions d'un vivre-ensemble dans la dignité.

Le discours pédagogique doit distinguer rigoureusement ce qui relève des croyances de ce qui relève de l'histoire et donc du savoir. Ce travail de distinction des différents régimes de vérité est essentiel tout au long du programme, plus particulièrement quand on aborde les textes fondateurs.

Malgré le fait que les manuels analysés semblent apporter des informations sur la problématique religieuse au cours de l'histoire, l'approche générale est en accord avec la sécularisation de la société roumaine. On a cité beaucoup de termes relevant du domaine religieux («église», «salut», «dijihad») et même des événements (les croisades) qui ne sont pas bien expliqués ou mis en contexte, quoi dire des omissions (les persécutions de la période communiste)? – ce qui montre une approche superficielle concernant la religion. C'est important d'offrir des informations pertinentes, pour que les élèves se fassent une image objective, d'une part, de ce que signifient l'Eglise et la foi et, d'autre part, de leur place dans l'histoire et le monde.

En conclusion, la référence chrétienne est présente sous forme structurante dans le champ analysé et structure encore le sens de l'action sociale, privée ou publique, dans le cadre de l'analyseur retenu. Ces pages se veulent une contribution parmi d'autres à l'amélioration de la présentation des faits religieux dans les manuels roumains d'histoire ainsi qu'une proposition de dialogue avec toutes les personnes intéressées par ce sujet.

## **Rezumat: Creștinismul și celelalte religii în manualele românești de istorie**

Locul religiei în programele școlare de istorie din România constituie un indicator prețios al stării de fapt a creștinismului în Europa. Manualele românești de istorie alese pentru această cercetare ținesc grupurile de elevi cu vârsta între 11 și 15 ani, provenind din sistemul de educație de stat (clasele 5-8 din sistemul din România corespund claselor între 6<sup>o</sup> și 3<sup>o</sup> din sistemul francezesc). Acest segment de vârstă cuprinde un milion de elevi, corespunzând unui sfert din populația școlară cu vârsta între 7 și 18 ani. Trebuie precizat că analiza desfășurată acoperă un eșantion de șapte manuale alternative de istorie, apărute între 2005 și 2011 și elaborate pe baza programelor școlare în vigoare din 2001. Programele de istorie pentru clasele 5-8 au ca obiective declarate însușirea reperelor culturale pentru a se situa mai bine în timp, în spațiu, într-un sistem de valori democratice, pentru a deveni un cetățean responsabil. La istorie, elevii își însușesc o cultură comună. Ei realizează moștenirea trecutului și provocările lumii de azi. Astfel, sunt abordate diferite câmpuri istorice: economic, social, politic, religios și cultural.

În ceea ce privește programul la disciplina istorie pentru clasa a V-a (cuprinde elevii având vârsta între 11 și 12 ani), după un prim contact cu civilizațiile Vechiului Orient, elevii descoperă Grecia antică, lumea tracică și geto-dacică, Roma antică, răspândirea creștinismului în spațiul carpato-danubiano-pontic, etnogeneza română, studiază sfârșitul Antichității și apariția Evului Mediu. Programa de istorie pentru clasa a VI-a (12-13 ani) prevede studiul civilizației medievale europene (perioada feudală, Marea Schismă din 1054, întâlnirea dintre Creștinism și Islam, Cruciadele, raportul dintre cultură și religie în Evul Mediu, apariția Statului), precum și bulversările culturale și intelectuale în Europa începând cu sfârșitul sec. al XV-lea. Elevii descoperă, de asemenea, nașterea lumii moderne (Umanismul și Renașterea, Reforma și consecințele sale, Contrareforma) și Epoca modernă (Iluminismul, Țările române în Secolul Luminilor, Revoluția americană, Revoluția franceză, Imperiul lui Napoleon etc.). Pentru clasa a VII-a (13-14 ani), programa de istorie abordează epoca modernă (revoluțiile agrară și industrială, Europa între absolutism și liberalism, Stat și națiune în sec. al XIX-lea), precum și studiul epocii contemporane (cele două războaie mondiale, războiul rece, regimurile totalitare și cadrul geopolitic mondial de după 1945 și până în prezent).

În sfârșit, programa de istorie pentru clasa a VIII-a (14-15 ani) este interesată mai ales de civilizațiile antice (geto-dacii și contactele lor cu lumea mediteraneeană, raportul între regalitate și religie), de romanitate orientală în decursul primului mileniu (romanitate și creștinism, geneza poporului român și a limbii române), de lumea rurală și urbană a Evului Mediu, de cultura medievală în spațiul românesc (moștenirea bizantină, începuturile tipăririi și ale cărții, arta bisericească și laică), de formarea României moderne (Revoluția din 1848, unificarea Principatelor), de cultura românească în cursul sec. al XIX-lea și de istoria contemporană a României (regimul comunist dintre 1945-1989, contextul și consecințele evenimentelor din 22 dec. 1989, revenirea la democrație). Ca primă observație, creștinismul și celelalte religii sunt foarte prezente în programele manualelor pentru clasele a V-a și a VI-a. Spre deosebire de cele din urmă, evenimentele religioase și dimensiunea religioasă a istoriei sunt evocate doar de o manieră succintă în programele manualelor pentru clasele a VII-a și a VIII-a.

La o privire de ansamblu, manualele studiate fac creștinismului o prezentare foarte amănunțită. Totuși, un manual pentru clasa a V-a constituie o sursă importantă de formulări puțin confuze prin lipsa de distanțare: „Creștinismul este o religie de origine asiatică. Ea a fost creată de către Domnul Iisus Hristos (!?). În sec. al III-lea, această religie era deja destul de răspândită în Imperiul Roman, astăzi ea având cel mai mare număr de credincioși față de celelalte religii”, după care textul următor prezintă creștinismul într-un mod obiectiv: „Creștinismul reprezintă credința într-un singur Dumnezeu, dragostea pe care I-o datorăm, dragostea către celelalte ființe umane, dreptate și curăție sufletească. Această religie a produs o veritabilă revoluție în lumea romană pentru că nu făcea nici o deosebire între ființele umane. Ea se adresa deopotrivă evreilor, romanilor, sirienilor sau egiptenilor, bogați ori săraci. Totuși, în Imperiul roman, o sumedenie de religii erau acceptate, creștinismul era interzis și creștinii erau persecutați. Rațiunile erau diverse: romanii bogați nu acceptau frățietatea cu sclavii lor, creștinii refuzau să adore împărații deificați, căci ei nu recunoșteau decât un singur Dumnezeu; creștinismul era contra băilor de sânge, pe când Imperiul supraviețuia doar prin războaie; creștinii considerau că romanii aveau dumnezei falși, pe când romanii se temeau de răzbunarea zeilor lor. Iată de ce, din cauza creștinilor, se petreceau evenimente nedorite: boli, incendii, secete, atacuri ale popoarelor migratoare”.

Totuși, paragrafe susceptibile de ambiguități pot fi găsite și în continuare: „Numele de Europa, apărut după anul 476, a dispărut repede, fiind înlocuit până în secolul al XVII-lea cu cel de creștinătate (!?), adică totalitatea regiunilor locuite de creștini, locuri considerate ca o mare patrie comună. La început, religia creștină a avut o influență nefastă asupra științei și artei, căci ea nega tot ceea ce fusese apreciat de către civilizațiile precedente. Grecii și romanii slăviseră corpul omenesc și elogiaseră viața în lumea aceeașă, pe când creștinii urau corpul omenesc și petreceau zile întregi făcând pregătiri pentru ultima călătorie, drumul spre cimitir (!?)”. Realitățile religioase sunt desfigurate în acest pasaj, iar perspectiva prezentată este, în mod evident, eronată, căci creștinii nu-și petreceau timpul pentru a se pregăti pentru cimitir, simbol al morții și al descompunerii, ci pentru o altă viață, veșnică, cea mai importantă pentru ei. Un alt aspect problematic al acestui fragment citat este reducerea lumii grecești și romane la aspectele epicureice, în special elogiarea corpului și a vieții lumești. Nu trebuie uitat aportul stoicilor, dar nici al altor curente filozofice grecești, care s-au situat la cealaltă extremă.

În ceea ce privește locul Bisericii, cele șapte manuale alternative de istorie studiate dedică acestei teme între 4 și 13 pagini. Toate arată foarte bine cum Biserica, foarte ierarhizată, bogată și puternică structurează timpul, viața unei persoane, cum această instituție influențează conștiințele în căutare de răspunsuri la întrebările despre lumea de dincolo de moarte. ajoritatea edițiilor au privilegiat un vocabular legat de practicile religioase, înlăturând adesea sensul simbolic. Înțelegerea evenimentelor religioase implică prezentarea sau reamintirea unui minimum de concepte legate de credință, deseori comune religiilor monoteiste sau religiilor studiate în gimnaziu. În general, noile manuale apărute între 2005 și 2011 prezintă Islamul într-un mod clar și echilibrat. Însă, niciun manual nu specifică distincția dintre *civilizația islamică* (islam cu minusculă) și *Islam ca religie* (Islam cu majusculă), în același timp generând un fel de simplificare care dăunează înțelegerii acestei religii monoteiste: „Islamul este, fără îndoială, cea mai simplă credință propovăduită umanității. Această credință nu dispune nici de un ritual complicat, nici de un cler care să se interpună între om și Dumnezeu. Cartea sfântă este Coranul și pilonii credinței islamice (islam=supunere) sunt în număr de cinci: afirmarea existenței unui singur Dumnezeu, Allah, al cărui trimis este Mahomed, rugăciunea, rostită de cinci ori pe zi, fiind orientat spre Mecca, postul de 29-30 zile la Ramadan, milostenia oferită săracilor, mergerea în pelerinaj la Mecca cel puțin o dată în viață”.

Dacă ceea ce se afirmă mai sus mi se pare conform cu realitatea, urmarea imi pare nesatisfăcătoare și chiar problematică: „Jihadul, adică războiul sfânt, chiar dacă nu este o regulă de bază, susține necesitatea propagării islamismului în lume chiar prin violență”. Definiția cuvântului „jihad” rămâne în toate manualele de clasele a V-a și a VI-a cu o conotație exclusiv războinică, cu o trimitere la *Coran* 9, 29, unde, de fapt, nu este întâlnit cuvântul „jihad”. Totuși, sensul lui principal este lupta interioară (ca în *Coran* 29, 5-6). Cuvântul înseamnă, în mod secundar, lupta pentru apărarea musulmanilor când ei sunt atacați. Astăzi, termenul este preluat de musulmanii fundamentaliști pentru a justifica atacurile lor. Cât privește cruciadele, manualul arată violența acestor expediții războinice care au durat două secole. O simplificare excesivă șterge deseori interesul pentru această perioadă istorică. Abundența imaginilor poate afecta negativ textul autorilor sau diferitele texte scrise. Elevul nu va învăța că arabii și turcii au fost la început surprinși de calitățile războinice ale cruciaților și de comportamentul lor considerat barbar; că în timpul numeroaselor armistiții, mulți conducători cruciați, bizantini, arabi și turci au inițiat diverse alianțe foarte străine de preocupările religioase care ar fi trebuit să-i anime. Cât privește

cruciadele în Orient, nicio lucrare nu indică faptul că Ierusalimul este un oraș de trei ori sfânt – acesta fiind prezentat ca sfânt doar pentru creștini și musulmani –, și că există creștini în Orientul Apropiat și în Egipt încă de la origini: copti, armeni. Cât privește persecuțiile religioase din perioada comunistă, acestea sunt aproape inexistente în noile manuale de istorie apărute după 1990. Acest studiu își propune să fie o contribuție la prezentarea religiilor în manualele românești de istorie, precum și o invitație la dialog cu persoanele interesate de această temă.

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



**Fr. Mihai IORDACHE**

## CATHOLICITY AS THE WHOLENESS OF THE CHURCH\*

**Keywords:** *Wholeness, catholicity, Church, Body of Christ, communion, person.*

### Abstract

This article analyses the wholeness of the Church, as the real meaning of the term catholicity, in the way of representing the life of each believer of the Church, lived consciously as part of the life of Jesus Christ in His Mystical Body, which is understood as an organic-spiritual whole. Starting from the Church Fathers' principles of sobornicity, complementarity, unity and diversity we will review the different senses of the Church's wholeness, the precise expression of the mode of unity, focusing on the relationship between the part and the whole and emphasizing that the part does not have its veritable reality and its truth in itself, namely in its immediate given existence, but only in the whole whose part it is.

### Introduction

The concept of "catholicity" in the Orthodox Church has an old, deep and profound meaning. One of the four Church's attributes, *catholicity* has developed during the history a strong connection with the others three: *unity*, *holiness* and *apostolicity*. The meaning of the word "catholicity" is a different one as it is understood in the Roman Catholic Church or Protestant Churches. According to the Orthodox faith, the true significance of the word "catholicity" can be expressed by the terms "wholeness" (ὅλον), "plenitude" and "fullness"<sup>1</sup>. The words of Metropolitan John Zizioulas are full of significance concerning the meaning of the "catholicity" concept in the first centuries' Church:

"It is not an accident that in adopting the term «catholic» from Aristotelian language the early Christians did not conceptualize it, but instead of speaking of «catholicity», as we do today, they spoke of a «catholic Church» or even – and this is more significant – of «catholic Churches» in the

---

\* Paper presented in the 18<sup>th</sup> Academic Consultation "*Catholicity under Pressure: The Ambiguous Relationship between Diversity and Unity*", organised by Societas Oecumenica, Budapest, 21-26 Aug. 2014.

<sup>1</sup> Fr Dumitru STANILAOE, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 4, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, Tran. Fr Ioan Ionita, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, USA, 2012, p. 80.

plural. This means that we cannot speak of «catholicity» and ignore the concrete local Church”<sup>2</sup>.

Hence in the beginning the word “catholic” Church had the significance of the whole Church or the plenitude and fullness of Body of Christ, as “the accommodation of unity of purpose”<sup>3</sup>. By extension we can apply this to the concrete persons as well, as the members of the Church of Christ. In order to keep much closer to the real meaning of Church's wholeness, I will seldom use the word “catholicity” avoiding on this way the understanding of universality, geographically expansion and horizontal comprehension, significations which have appeared afterwards especially in the West under the influence of the scholastic thinking. Church's wholeness has not to do with these concepts, although it can contain them within it. Wholeness expresses something totally different: the sign of the Church's life in Christ, of the experience of God and the reality of a living Church. Through wholeness every believer feels himself as member of a vivat *whole* which is the Church of Jesus Christ. “Khomiakov neatly defines the Church as «the life of God in human beings»”<sup>4</sup>. In this respect, the Church has a *meaning* through wholeness in all the places and in every believer of her. Therefore I will try to motivate how the Word of God, Our Saviour, can become “the life of our life”<sup>5</sup> through the wholeness of His Church.

### Wholeness in the Creed

In the Nicene-Constantinopolitan Creed we believe in one, holy, catholic and apostolic Church. In the Orthodox Church, the word “catholic” either it was kept, as in Greece today, having a different meaning, not only the one understood as universal and geographical, or it was translated with different words, in the case of non-Greek Orthodox Churches.

“The Slavic translators of the Nicene-Constantinopolitan Creed have rendered the Greek term «catholiki» as «sobornuiu» out of resentment toward the Church in the West and probably also because the sense of «universal» given by the Church to the term «catholiki» does not faithfully transmit its meaning. For the same reasons, the Romanian translation adopted the Slavic term, naming the Church «sobornicească» (synodal)”<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> John D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 143.

<sup>3</sup> ST CYPRIAN OF CARTHAGE, “De Catholicae Ecclesiae Unitate (The Unity of the Catholic Church)”, in: ST CYPRIAN OF CARTHAGE, *On the Church. Select Treatises*, Tran. Intr. and Comm. by Allen Brent, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2006, p. 160.

<sup>4</sup> Paul EVDOKIMOV, *Orthodoxy*, New City Press, Hyde Park, New York, 2011, p. 165.

<sup>5</sup> †DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basili-ca a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 203.

<sup>6</sup> Fr D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 4, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, pp. 79-80.

The sobornicity expresses not only the synodal preserving of the Church's teaching at episcopal level, but especially the communion and the permanent co-operation of all her members, hierarchy and believers. This communion is a dynamic one through the living participation and personal contribution of each member of the Church which implies complementarity. For the Eastern tradition the catholicity or the wholeness of the Church has not embodied neither into one visible person or place, nor into the entire universal Church. On the contrary they have been achieving through a living *communion (symphony)* of all the persons and places, starting from the local churches to the whole Church. St Cyprian of Carthage (210-258), a martyr for the unity of the Church, who wrote for the first time a treaty about *The Unity of the Catholic Church* in 251 affirmed:

«The episcopate is one, an individual share in which individual bishops hold as owners of a common property. The Church is a unity, which extends into a plurality by the widespread increase of her fruitfulness. The rays of the sun are many but its light one, and the boughs of a tree many but its trunk is one, established in a root that holds it firm. When from one fountain many streams flow forth, their multiplicity may be seen to be poured forth from the abundance of their overflowing supply. Granted these are examples of a multiplicity, nevertheless their unity is preserved in their source»<sup>7</sup>.

Vladimir Lossky affirmed in this respect:

«Orthodoxy recognizes no visible head of the Church. The unity of the Church expresses itself through the communion of the heads of local churches among themselves, by the agreement of all the churches in regard to a local council – which thus acquires a universal import... The catholicity of the Church, far from being the privilege of any one see or specific centre, is realized rather in the richness and multiplicity of the local traditions which bear witness unanimously to a single truth: to that which is preserved always, everywhere and by all. Since the Church is catholic in all her parts, each one of her members – not only the clergy but also each layman – is called to confess and to defend the truth of tradition; opposing even the bishops should they fall into heresy»<sup>8</sup>.

Concerning the catholicity of the Church, St Cyril of Jerusalem (315-386) affirmed even in the 4<sup>th</sup> century:

«The Church is called catholic because she exists within the world from one end of the earth to the other; and because she teaches universally and completely one and all the doctrines which ought to come to men's knowledge, concerning things both visible and invisible, heavenly and earthly; and because she brings into subjection to godliness the whole race

<sup>7</sup> ST CYPRIAN OF CARTHAGE, "De Catholicae Ecclesiae Unitate", pp. 154-155.

<sup>8</sup> Vladimir LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St Vladimir's Seminary Press, New York, USA, 1976, pp. 15-16.

of mankind, governors and governed, learned and unlearned; and because she universally treats and heals the whole class of sins, which are committed by soul or body, and possesses in herself every form of virtue which is named, both in deeds and words, and in every kind of spiritual gifts»<sup>9</sup>.

From this old text we can perceive that the catholicity did not meant a geographically extension of a *corpus universalis* or a territorial covering under one bishop, but something totally different. The Church is catholic because “she teaches... one and all the doctrines”, she “brings into subjection to godliness the whole race of mankind”, she “treats and heals the whole class of sins” and because she “possesses in herself every form of virtue”. In this respect, Paul Evdokimov asserted: “Καθολικὴ derived from καθ’όλου, *secundum totum*, according to the whole, *quia per totum est*, conveys an entirety which is not geographical, horizontal and quantitative, but vertical and qualitative, resistant to any fragmentation of *doctrine*”<sup>10</sup>.

Thereby we can assert that the wholeness represents the *modality* in which the Church’s unity exists, and how this unity is put into practice. Although “the unity of the Church constitutes an actual problem of the human beings’ life in its ensemble”<sup>11</sup>, we can perceive through the wholeness what the nature of this unity is. The Church, as the Mystical Body of the Word of God, Jesus Christ, the true God and Human, is an organic whole, a spiritual body that has everything *through* and *in* the Holy Spirit<sup>12</sup>. «And He put all things under His feet, and gave Him to be head over all things to the Church, which is His body, the fullness of Him who fills all in all» (*Eph* 1, 22-23).

### Wholeness in the Church Fathers’ thinking

In the New Testament, St Apostle Paul refers to the wholeness of the Church members, talking about the various gifts given to the human beings in the Body of Christ, gifts that come from and are sustained by the Holy Spirit:

«There are different kinds of spiritual gifts, but the same Spirit gives them. There are different ways of serving, but the same Lord is served. There are different abilities to perform service, but the same God gives ability to all for their particular service. The Spirit presence’s is shown in some way in each person for the good of all. The Spirit gives one person a message full of wisdom, while to another person the same Spirit gives a message full of knowledge. One and the same Spirit gives faith to one person, while to

<sup>9</sup> ST CYRIL OF JERUSALEM, *Catechesis* 18, 23, in: PG 33, 1044B, *apud*: †Archbishop ANASTASIOS (YANNOULATOS), *Mission in Christ’s Way. An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, USA, 2010, p. 241.

<sup>10</sup> P. EVDOKIMOV, *Orthodoxy*, p. 164.

<sup>11</sup> Christos YANNARAS, *Adevărul și Unitatea Bisericii*, Ed. Sofia, București, 2009, p. 15.

<sup>12</sup> †DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*, Basilica, Bucharest, 2008, pp. 147-149.

another person he gives the power to heal. The Spirit gives one person the power to work miracles; to another, the gift of speaking God's message; and to yet another, the ability to tell the difference between gifts that come from the Spirit and those that do not. To one person he gives the ability to speak in strange tongues, and to another he gives the ability to explain what is said. But it is one and the same Spirit who does all this; as he wishes, he gives a different gift to each person» (1 Cor 12, 4-11).

The Holy Fathers have spoken about an organic-spiritual interpretation of the Church, this "pledge of unity, this bond of a concord that is held together in a way that cannot be split into individual links"<sup>13</sup>, having a theandric constitution and being the extended Body of Christ. Starting from the idea of St Apostle Paul, they see the plenitude of the Church being present in every member on different manners. Just as in every cell of a body there is the entire body through its activity and specificity ("in micro"), so is the whole Church found in each of her members. The best rendition of the wholeness or plenitude of the Church is that given by St John Chrysostom and St Basil the Great.

St John Chrysostom (347-407) affirms the diversity of the members of the Church and the realizing of her unity through the fulfilling of a *common task* of the members, through solidarity and complementarity, based on the words of St Paul: «There would not be a body if it were all only one part! As it is, there are many parts but one body» (1 Cor 12, 19-20). St Chrysostom affirmed:

«If there were not among you great diversity, you could not be a body. And not being a body, you could not be one. As it is, however, because you are not all endowed with some one gift, therefore are you a body; and being a body, you are all one, and differ nothing from one another in this that you are a body»<sup>14</sup>.

The unity is due to the fact that all the members of the Church fulfil a common task: «Every one of our members – continued St Chrysostom – has both a working of its own and one which is common. And likewise there is in us a beauty which is peculiar and another which is common»<sup>15</sup>. One should observe the paradox: being diverse, you are one body; and being one body, or a unity, you differ nothing from one another. In commenting the words of St John Chrysostom, Fr Dumitru Staniloae (1903-1993), the greatest Romanian theologian and the greatest Orthodox theologian in the second half of the twentieth century<sup>16</sup>, remarks:

<sup>13</sup> ST CYPRIAN OF CARTHAGE, "De Catholicae Ecclesiae Unitate", p. 158.

<sup>14</sup> ST JOHN CHRYSOSTOM, *Homily 30 on First Corinthians*, in: PG 47, 258, *apud*: STANILOAE, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, p. 83.

<sup>15</sup> ST JOHN CHRYSOSTOM, *Homily 30 on First Corinthians*, in: PG 47, 258.

<sup>16</sup> †Metropolitan KALLISTOS WARE, "Foreword", in: Fr D. STANILOAE, *Experience of God, Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 6, *The Fulfillment of Creation*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, USA, 2013, p. vii.

"In reality, the entire body effectuates every working proper to every member, and every member fulfils the function of the entire body through his own function. Thus every one is open to the working of the entire body and rejoices in it. But no member is confused with the others, because each member assumes the whole body's working and powers in his own form. Even through this, the working of each member is useful to the whole and enriches it. Similarly, the same integral Spirit of Christ, or the same integral Church, is effective in the gift and working of each member"<sup>17</sup>.

St Basil the Great (330-379) speaks about the *presence of the Holy Spirit* in every believer, in every member of the Church through a *gift* or through various gifts. Therefore the members are not thereby made uniform, but they cooperate among themselves in a deep complementarity for keeping the whole body in its integrity. St Paul says to Corinthians: «God has set the members in the body, every one of them, as it has pleased Him» (1 Cor 12, 18). Continuing the Apostle Paul's assertions, St Basil the Great affirmed that «the members of the body have the same care for one another, according to the inborn spiritual communion of their sympathy. Whether one member suffers, all the members suffer with it; or if one member be honoured, all the members rejoice with it»<sup>18</sup>. The complementarity represents the proceeding of realising the unity of Church and of the whole creation through the activity of the Holy Spirit.

In the Church, every person (priest or believer) is a true member of the Christ's Body and in this respect he has entirely Jesus Christ through the Holy Spirit, because the Church has the whole Christ, with all His saving and deifying gifts<sup>19</sup>. In Eucharist we receive the whole Christ and not just a part of Him, nor simply a symbol of His presence<sup>20</sup>. Being a member of the Body of Christ, on the one hand, the person receives the power from the body's fullness and from its Head and, on the other hand, he contributes through his work and specificity to the whole body's richness and life. "Catholicity, therefore, in this context, does not mean anything else but the *wholeness* and *fullness* and *totality* of the body of Christ"<sup>21</sup>. In the Church no one is alone, but all the members are in communion, in convergence and in complementarity loving each other and loving God in the same time because

"love is the essence of the *holiness* of the Church, for it «has been poured into our hearts through the Holy Spirit»; the essence of the *unity* of the Church, who works for itself the increase of the body to its self-building

<sup>17</sup> FR D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 4, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, p. 83.

<sup>18</sup> ST BASIL THE GREAT, *On the Holy Spirit*, 26, 61, in: PG 32, 181, by: FR D. STANILOAE, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, pp. 81-82.

<sup>19</sup> FR D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 4, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, p. 80.

<sup>20</sup> Cardinal Christoph SCHÖNBORN, *Les sources de notre foi*, Édition Parole et Silence, Paris, 2012, p. 136.

<sup>21</sup> J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 149.

up in love (*Ef* 4, 16) and it is the essence of the apostolicity and sobornicity because the Church is all the time and everywhere the same unique apostolic unity"<sup>22</sup>.

Every person has his own place in the Church and through his life and participation he contributes to the life of the Church. "An Orthodox believer, says Metropolitan Kallistos Ware, is all the time very aware that he belongs to a community or parish"<sup>23</sup>. His position could not be replaced by another person because each one has his own specificity and singleness. The bishop could not be replaced by a parish priest, nor could a monk in a monastery be changed with a simple believer. In the same time, the "smallest" believer is important for the whole body of the Church. Our Saviour has said:

"What do you think a man does who has a hundred sheep and one of them gets lost? He will leave the other ninety-nine grazing on the mountains and go and look for the lost sheep. When he finds it, I tell you, he feels far happier over this one sheep than over the ninety-nine that did not get lost. In just the same way your Father in heaven does not want any of these little ones to be lost" (*Mt* 18, 12).

This can be done only in as much as the person keeps himself connected with the wholeness of the Body, namely only if he remains within the Church. In the Church only, everyone receives all the gifts and talents from God (*Mt* 25, 14-30) within the framework of the wholeness through the Holy Spirit, and so everyone enjoys the fullness only in communion with the others and with the Persons of the Holy Trinity, not in isolation. "The Church is the creation of communion, the creation of a concrete mode of human communion"<sup>24</sup>.

### Wholeness and Christ's presence in the Church

The Church is whole because she has Jesus Christ as her Head. She possesses all the healing graces that bring all creation to deification. The Church has all the teaching that potentially includes all the knowledge necessary for salvation of the people.

"Because the Church has the plenitude of teaching and grace as the expression of Christ's full presence within her, nothing can be added to this teaching. No heresy has ever added anything to it. On the contrary, the heresies limited it, and thus they made it to a great extent sterile. The heresies distanced themselves from this whole – from the plenitude of Christ's presence and gifts, and of the Church's teaching as the expression

<sup>22</sup> Alexander SCHMEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1988, p. 137.

<sup>23</sup> †Metropolitan KALLISTOS WARE, *L'Orthodoxie, l'Église des sept conciles*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, p. 309.

<sup>24</sup> Ch. YANNARAS, *Adevărul și Unitatea Bisericii*, p. 22.

of that plenitude – because they no longer expressed the belief that Christ is found wholly in the intimacy of believing humanity”<sup>25</sup>.

It is the Christ's presence only that gives to the Church the power and the wholeness of her teaching and existence. And this is due to the fact that Jesus not only speaks about the unity of the Church, but also prays for it, as He says: «And I do not demand for these only, but also for those who believe on Me through their word; that they may be all one, as Thou, Father, art in Me, and I in Thee, that they also may be one in Us, that the world may believe that Thou hast sent Me» (*Jn* 17, 20-21).

“Very often, these words of Jesus are quoted: *omnes sint unum* (that they may be all one) but no notice is taken of «how», that is the model of Trinitarian life: «As Thou, Father, art in Me, and I in Thee». Jesus' prayer for the unity of the Church shows that the Trinity is not only a model for the life of the Church, but also its source and aim: «that they also may be one in Us»”<sup>26</sup>.

The presence of Christ in the Church gives her a theandric aspect and character. In this respect the Church is not just an institution which struggle for the salvation of people and the eternal life, but a holy place or gathering where the sky meets the earth and the uncreated encounters the created. The Orthodox conception concerning the Church is spiritually and mystic, in the sense that the theology doesn't treat anytime any of the Church's temporal aspect in isolation, but it considers it always in connection with Jesus Christ and the Holy Spirit. The whole Orthodox thinking about the Church starts from the special relationship which exists between God and the Church. Hence the Church can be illustrated on three aspects: the image of the Holy Trinity, the Body of Christ and a continuous Pentecost. Therefore the Orthodox doctrine of the Church is Trinitarian, Christological and Pneumatological<sup>27</sup>. We could not look to Christ without looking also to the Father and to the Holy Spirit. Moreover all the important events in the earthly Christ's life for our salvation, namely Incarnation, Crucifixion, Resurrection and Ascension, were done also by God the Father and God the Holy Spirit.

The wholeness of the Church is preserved from above to below, from the model of the Holy Trinity to the seeking communion and plenitude of human beings. “For the Orthodox Christian, the Holy Trinity is the source, the starting point and the ultimate goal of the entire theology and spirituality, of the entire anthropology and ecclesiology, of the entire understanding of the world and of existence”<sup>28</sup>. All of us are members of the same whole body and we “are under the foremost obligation to grasp tightly this unity”<sup>29</sup>, because the Word of God

<sup>25</sup> Fr D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 4. *The Church: Communion in the Holy Spirit*, p. 86.

<sup>26</sup> † DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church. *Confessing the Truth in Love*, p. 70.

<sup>27</sup> † K. WARE, *L'Orthodoxie, l'Église des sept conciles*, p. 310.

<sup>28</sup> † DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church. *Confessing the Truth in Love*, p. 67.

<sup>29</sup> ST CYPRIAN OF CARTHAGE, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, p. 153.

Himself had become a true body, through His “Kenosis” and “Incarnation”. “This kenosis is best described as consisting in the fact that, through the humanity He assumed, through the body which occupied a place in space, He made Himself accessible and able to be grasped as God in the highest degree”<sup>30</sup>. «The Word became a human body, full of grace and truth, and lived among us. We saw His glory, the glory which He received as the Father’s only Son» (Jn 1, 14).

### Eucharist as the central part of Church’s wholeness

Above all, in Eucharist we partake of Christ’s Body after His words: «Take and eat it; this is my body. Drink it, all of you; this is my blood, which seals God’s covenant, my blood poured out for many for the forgiveness of sins» (Mt 26, 26-28). For «he who eats My flesh and drinks My blood abides in Me, and I in him» (Jn 6, 56). Jesus Christ is present in His Church on various manners but He is present in the highest form in Eucharist<sup>31</sup>. Only in communion with the Word of God can we partake of His wholeness and inherit the eternal life. «Whoever eats My flesh and drinks My blood has eternal life, and I will raise him up at the last day» (Jn 6, 54). The deepest modality of realising the wholeness of the Christ’s Mystical Body, is the Holy Eucharist<sup>32</sup>. In the Divine Liturgy of St Basil the Great we pray all together right immediately after the Epiclesis with these words: «And (God) unite all of us to one another who become partakers of the one Bread and Cup in the communion of the one Holy Spirit»<sup>33</sup>.

Through the Eucharist, all the members receive the whole Christ through the Holy Spirit. «The Lamb of God is broken and shared, broken but not divided, ever eaten but not consumed, sanctifying those who partake»<sup>34</sup>, is saying a prayer before the Communion during the Divine Liturgy. Eucharist becomes in this respect the mystery of the Church’s unity. We can understand the nature of Church’s wholeness through the real and different *meanings* of Eucharist for every believer as individual and for the whole Church.

“It was a clear indication – affirms Zizioulas – that although the catholicity of the Church is ultimately an eschatological reality, its nature is revealed and realistically apprehended *here and now* in the Eucharist. The Eucharist understood primarily not as a *thing* and an objectified means of grace but as an *act* and a *synaxis* of the local Church, a

<sup>30</sup> Fr Dumitru STANILONE, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*, Vol. 1, *Revelation and Knowledge of the Triune God*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, USA, 1998, p. 181.

<sup>31</sup> Cardinal Ch. SCHÖNBORN, *Les sources de notre foi*, p. 135.

<sup>32</sup> Al. SCHNEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. See the chapter *The Sacrament of the Assembly*, pp. 17-31 and *The Sacrament of the Unity*, pp. 137-161.

<sup>33</sup> *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 255.

<sup>34</sup> *Liturghier*, p. 186.

«catholic» act of a «catholic» Church, can, therefore, be of importance in any attempt to understand the catholicity of the Church»<sup>35</sup>.

The partaking of the Christ's Body and Blood strengthens the communion among all persons, although in the Orthodox Church each one is called personally by his name, during the receiving of Eucharist: «The servant of God (Name) partakes of the Body and Blood of Our Lord and Saviour Jesus Christ»<sup>36</sup>. This can be possible because «the whole Christ, the catholic Church, was present and incarnate in each eucharistic community. Each eucharistic community was, therefore, in full unity with the rest by virtue not of an *external superimposed structure* but of the whole Christ represented in each of them»<sup>37</sup>. For this reason a common prayer implore God the Father at the end of the Divine Liturgy – being the last priest's prayer in the middle of the whole people – with these words:

«Lord, who blesses those who bless You and sanctify those who put their trust in You, save your people and bless your heritage. Guard the *wholeness* of your Church. Sanctify those who love the beauty of your house. Glorify them by your divine power. And do not abandon us who put our hope in you. Grant peace to your world, to your Churches, to your clergy, to civil authorities and to all your people»<sup>38</sup>.

### Wholeness and sanctification of persons

According to the Orthodox thinking there is an intimate relationship between the wholeness and the holiness of the Church. This interior relation is possible only due to the activity of the Person of Holy Spirit in the Church. Through the Holy Spirit only, Jesus Christ is present within His Church until the end of the days. «And I will be with you always, to the end of the age» (Mt 28. 20). Nevertheless, St Apostle Paul affirmed that «no one can confess «Jesus is Lord», unless he is guided by the Holy Spirit» (1 Cor 12. 3). Through the Holy Spirit the Church is preserved as the Mystical Body of Jesus Christ, as a divine-human foundation leading the believers to the salvation.

«The life of Christ is communicating to the Church through the Holy Spirit. The Church is the Mystical Body of Jesus Christ, and the Holy Spirit is the «soul» of the Church. The human nature is being sanctifying through the Holy Spirit and it is being moulding in the configuration of the Christ's humanity. Hence Holy Spirit was called «the architect of the Church» (St Basil the Great)»<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, pp. 144-145.

<sup>36</sup> *Liturgier*, p. 195.

<sup>37</sup> J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 157.

<sup>38</sup> *Liturgier*, p. 198.

<sup>39</sup> †DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, *Teologie și Spiritualitate*, p. 188.

Through the Holy Spirit the Church is holy and can sanctify her members and the whole creation<sup>10</sup>. The sanctified persons, saints, can overcome the material *duality* between the soul (reason) who tends towards the union with the Three Persons of the Holy Trinity and sensations (passions) who strive toward the material pleasure. In this respect they reach not only the true and blessed union with the Holy Trinity but even they can perceive the *meaning* of unity in the Holy Trinity<sup>11</sup> obtaining in the same time an upper enjoyment. The Church is sanctifying the believers through the Holy Spirit but the sanctified believers preserve the wholeness of the Body of Christ through their own personal contribution making possible the unity of all.

“The Trinitarian prototype of the human being’s true, the manner of Christ’s existence, namely the unity of the Church, is realised on a dynamic course in the mysterious fullness of life and of personal perfection, which is embodied into the images of saints. However it may seem discrepant, the Church’s unity may be realised in every moment even into a single human existence, and it can be incarnated into a single person. When you are approaching a saint of the Church... you are living truly the unity as universal presence of all the people”<sup>12</sup>.

Through the wholeness we are all real and diverse members of the Body of Christ, and in this way, we are in a permanent inner connection with the holiness’s source, the Word of God, who sanctify us in the Church. The Church is holy because “one is her head and source, and the one Mother is rich with the offspring of her fertility”<sup>13</sup>. In this sense, Fr. Dumitru Staniloae affirmed:

“The Church’s main concern is the sanctification of her members, because only in this way are they saved. The Holy Spirit works toward the sanctification of the faithful within the Church, whose intimate life is imprinted with Christ’s sanctified body – a body that the Church bears in her bosom and from which the Holy Spirit shines forth. The Church works toward this sanctification of her members as she maintains them in the movement of love and of their communion with each other”<sup>14</sup>.

The sanctification gives an orientation and an aim to the wholeness of the Church. The person who is member of the Mystical Body does not live any more for the past; he who believes in Christ is dead to the past. He lives in present and for the future. The past, the present and the future are merging into a continu-

<sup>10</sup> See Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, St Vladimir’s Seminary Press, New York, USA, 1985.

<sup>11</sup> ST MAXIMUS THE CONFESSOR, *The Ambigua. On Difficulties in the Church Fathers*, PG 91, 1193C-1196C, Ed. and tran. by Nicholas Constas, Vol. 1, Dumbarton Oaks Medieval Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, USA, 2014, pp. 321-323.

<sup>12</sup> Ch YANNARAS, *Adevărul și Unitatea Bisericii*, pp. 33-34.

<sup>13</sup> ST CYPRIAN OF CARTHAGE, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, p. 155.

<sup>14</sup> FR D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 4, *The Church: Communion in the Holy Spirit*, p. 73.

ous “present of movement” to Christ. In this way, Son of God is the *aim* but also the actualized *path* through His real and luminous presence in interior of each believer. The important historical “events” of salvation (Incarnation, Crucifixion, Resurrection and Pentecost) are becoming present and actual either through the great Feasts during the year, or through their actualization in every Divine Liturgy. The past is becoming present. In the Orthodox Church, one of the songs during the Easter is saying: «Yesterday I was burring together with You, O Christ, *today* I am raising together with You, when You are rising from the dead»<sup>45</sup>. During the Divine Liturgy, before the Eucharist, the priests and believers are praying: «O Son of God, accept me *today* as a communicant of your Mystic Supper for I will not speak to your enemies of your mystery, nor will I give you a kiss as Judas did. But I will confess you as did the thief: Remember me, O Lord, in your kingdom»<sup>46</sup>.

Sören Kierkegaard (1813-1855) affirms that the life has to be understood as we are looking backwards, but it has to be lived as we are looking forward<sup>47</sup>. He sustains that the true Christian must be “contemporaneous” with Jesus Christ. „For with regard to the absolute there is but one time, namely the present. He who is not contemporaneous with the absolute, for him it does not exist at all. And since Christ is the absolute, it is evident that in respect of him there is but one situation: contemporaneousness”<sup>48</sup>.

The tendency of the wholeness of the Church is the ceasing of time and the overwhelming of space on a progressive manner through our increasing communion with the Persons of the Holy Trinity. In part, this can be realized on our time in the Church, but the fullness of this communion is to be achieved afterwards, because «we see now through a dim window obscurely, but then face to face; now I know partially, but then I shall know complete» (1 Cor 13, 12). Fr Dumitru Staniloae wrote on his first volume of *Orthodox Dogmatic Theology*:

“When we have reached the goal of perfect communion with him and among ourselves, there will no longer be a variety of distances, but God will be close and intimate to everyone in the same way, in every place and time, so that there will no longer be a distinction, properly speaking, between here and there, between now and then. We will find ourselves purely and simply within the divine eternity and infinity having neither past nor future, neither here nor there”<sup>49</sup>.

The wholeness of the Church includes also the sinners within it, because they are also in the Church and somehow they remain into connection with the

<sup>45</sup> *Penticostar*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 16.

<sup>46</sup> *Liturghier*, p. 189.

<sup>47</sup> [www.ardmediathek.de/Bayern-2/Radiowissen/Soren-Kierkegaard-Freiheit-ohne-Grenzen](http://www.ardmediathek.de/Bayern-2/Radiowissen/Soren-Kierkegaard-Freiheit-ohne-Grenzen)

<sup>48</sup> SÖREN KIERKEGAARD, *Școala Crestinismului*, trad. Mircea Ivănescu, Ed. Adonai, București, 1995, p. 87.

<sup>49</sup> FR D. STANILOAE, *Dogmatic*, Vol. 1, *Revelation and Knowledge of the Triune God*, p. 178.

Body of Christ. No one knows when a sinner renounces to his immoral life and begins to repent, to believe or even to witness the faith of the Church. Paul Evdokimov (1901-1970) affirmed:

“The Church presents the precise and clear understanding that she is not a society of perfected saints, of only the elect and the pure. Her mystery consists in being at one and the same time «the Church of the repentant, of those perishing» (St Ephrem the Syrian) and the communion of sinners with the holy things (the sacraments), of their deifying sharing in the one and only holy One”<sup>50</sup>.

And St Cyril of Jerusalem declared: «The Church is given the name *ecclesia*, because she calls all people to gather in the same place for a common cause»<sup>51</sup>. Everything that is good in the world represents an enclosure which is opening up, as for example the life, the language, the number, the mystery etc. The life is the enclosure into a genetic code and the opening through it<sup>52</sup>. In this sense the wholeness of the Church can be perceived also as an enclosure which is opening up. The Church encloses into the life of a local Church in order to open up to the whole Church of Christ. The Grace of the Holy Spirit encloses into a person in order to open up towards all the other persons in their community and in the entire Church. On the contrary the devil alone knows only enclosures which close into themselves more and more.

### Instead of Conclusions

In this sense, we can conclude that the wholeness represents the life of each believer of the Church, lived consciously as part of the life of Jesus Christ in His Mystical Body (*Col* 1, 18). This life is a dynamic one and it tends continuously on a *progressive* mode to pneumatization and deification.

Wholeness could help us to understand the inner relationship between the *whole* and the *part*, between universal and particular, between infinite and finite, between God and human being, between the Lord Jesus Christ and His Church, between the Church and the believers. Inspired by the thinking of St Maximus the Confessor from his work *The Ambigua*, by that of St Basil the Great from *Homilies on the Hexaemeron*, by the ideas of St Gregory of Nyssa from the works *The Making of Man* and *The Life of Moses*, as well as inspired by the *unfolding* thought of vision concerning the relationship between *whole*

<sup>50</sup> Paul EVDOKIMOV, *Holiness in the Tradition of the Orthodox Church*, in *In the World, of the Church: A Paul Evdokimov Reader*, Ed. and Trans. Michael Plekon and Alexis Vinogradov, St. Vladimir's Seminary Press, New York, USA, 2001, p. 103.

<sup>51</sup> ST CYRIL OF JERUSALEM, *Catechesis* 18, 23, by: †Archbishop ANASTASIOS, *Mission in Christ's Way*, p. 240.

<sup>52</sup> Constantin NOICA, *Simple Introduceri la Bunătatea Timpului Nostru*, Humanitas, București, 1992, p. 11.

and *part* from Hegel's (1770-1831) philosophy<sup>53</sup> we can conclude that *the part* does not has its veritable reality and its truth in itself, namely in its immediate given existence, but *only in the whole* whose part it is.

Sincerely speaking, we have the choice not to be interested in the wholeness of the Church. After all, at what good all these debates about the wholeness? Which is my personal genuine help if the Church is or is not whole or catholic? Or if does wholeness or not have a future in our modern world? It is not somehow a uselessly debate or a loosing of time? No! None of these mentioned previously, I dare to say! And here is why! If I remain just at the level of knowledge of the wholeness of the Church, this will be useful for me but on a restrictive way. Instead, if I will have access to the *meanings* of Church's wholeness, then I obtain a huge gain, because only through the meanings of wholeness I can feel myself in the same mystical and holy Body, in communion, with my brothers and sisters, with my spiritual father, with my bishop, with the believers of other denominations in the world, with the whole cosmos and with the Word of God, *through* the Holy Spirit.

### Rezumat: Catolicitatea ca plinătate a Bisericii

Studiul de față abordează problematica plinătății Bisericii, pornind de la termenul de *catolicitate* a sa, termen care de-a lungul istoriei a suferit o transformare atât de profundă, în special în Apus, încât astăzi cu multă greutate se mai poate descifra înțelesul său original. Prima semnificație a catolicității era cea de plinătate și sobornicitate a Bisericii, așa cum a fost percepută și trăită în tradiția eclezială veche, în gândirea Părinților Apostolici și a Sfinților Părinți din veacul de aur al creștinismului primar, iar, mai târziu, în scrierile marilor teologi ortodocși. În Biserica primelor secole, catolicitatea nu se referea neapărat la universalitate, expansiune geografică sau la o dimensiune orizontală. Semnificația cea mai adecvată putea fi exprimată prin noțiunile: *plinătate, sobornicitate, plenitudine, întregime* etc. Aceste lămuriri le găsim chiar la Sf. Ciprian al Cartaginei (210-258), care a scris pentru prima dată un tratat *Despre Unitatea Bisericii*, în anul 251: „Episcopatul este unul singur; fiecare parte a acestuia este ținută laolaltă de către fiecare. Biserica este una singură, ea se extinde în lung și-n larg în multimea oamenilor, printr-o spornică rodire... iar unitatea se păstrează în originea ei”. De-a lungul veacurilor, plinătatea a devenit semnul trăirii vieții Bisericii în Hristos. Astfel, orice credincios care se considera membru al Bisericii, Trupul Mistic al lui Hristos, avea aspirație spre plinătatea, întregirea și sobornicitatea acesteia.

Cel de-al treilea atribut al Bisericii din Simbolul de Credință Niceo-Constantinopolitan, „*catholiki*”, a fost tradus cu termeni diferiți: *catolicitate, universalitate, sobornicitate, creștină* etc. în Simbolurile de Credință ale marilor Biserici Creștine, Ortodoxă, Romano Catolică și Protestante. Termenul *sobornicească*, folosit de Bisericile

<sup>53</sup> See Hegel's works: *Phenomenology of Spirit* (1807), *Science of Logic* (1812) and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1817).

Ortodoxe Slave și de Biserica Ortodoxă Română, nu se limitează doar la înțelesul sinodal sau conciliar, ci cuprinde în sine și semnificația comuniunii tuturor membrilor Bisericii, clerici și laici, ca adevărate membre organice ale Trupului lui Hristos, după principiile convergenței, complementarității și diversității. În felul acesta, Ortodoxia nu poate recunoaște un singur cap văzut al Bisericii, ci mărturisește comuniunea tuturor conducătorilor Bisericilor locale, care păstrează aceeași mărturisire de credință, slujesc în aceeași formă a cultului și au aceeași origine sfințitoare.

Chiar la începutul sec. al IV-lea, Sf. Chiril al Ierusalimului declara ca nu se poate înțelege prin catolicitatea Bisericii, întinderea sa de la o margine la alta a pământului, ci mai degrabă universalitatea învățurii și a credinței, universalitatea adevărului mărturisit și a vindecării de păcate prin practicarea virtuților în comuniunea Bisericii. Mult mai târziu, Paul Evdokimov afirma că termenul *catolicitate* nu are un sens geografic, orizontal și cantitativ, ci are un înțeles vertical, calitativ și unitar. Părintele Dumitru Stăniloae cercetând atent gândirea patristică a ajuns la concluzia că plinătatea Bisericii reprezintă chiar *modalitatea* în care există și se manifestă unitatea Bisericii, adică felul sau maniera în care această unitate este pusă în practică. În profund asentiment cu Părinții Bisericii, teologul român conchide că realizarea plinătății în umanitate și în întreaga creație se face *numai* prin intermediul Duhului Sfânt. În ultimă instanță, plinătatea deplină a Trupului Tainic al lui Hristos conține în sine și un înțeles eshatologic. Pornind de la gândirea Sf. Ap. Pavel, teologia Sfinților Părinți consideră Biserica ca Trupul Mistic al lui Hristos și având o constituție teandrică și organică. Acesta este legătura directă dintre cer și pământ, dintre necreat și creat, dintre nevăzut și văzut și de aceea se comportă ca un organism viu. Sf. Ioan Gură de Aur afirmă *diversitatea* membrilor Trupului lui Hristos și vocația împlinirii unei misiuni comune de către fiecare, prin solidaritate și complementaritate, dar și a unei lucrări personale, individuale, prin care orice persoană umană se distinge de restul membrilor. Plinătatea Bisericii se regăsește în fiecare membru sub diferite forme. Sf. Vasile cel Mare aduce în discuție și principiul comuniunii interne și al reciprocității, prin lucrarea permanentă a Duhului Sfânt, plinătatea fiind prezentă în fiecare om și în întreaga creație ca *dar* de la Dumnezeu. Aceași viziune o au, sub diferite nuanțe, și teologii ortodocși moderni, precum Evdokimov, Zizioulas, Yannaras etc.

Plinătatea Bisericii derivă din unitatea interioară a acesteia cu Mântuitorul Hristos, Capul nevăzut al său, de la care vin veridicitatea și integralitatea învățurii, darurile sfințitoare și tămăduitoare și puterea, acestea culminând în spiritualitatea și mistica ortodoxă. În același timp, este evidențiat caracterul trinitar, hristologic și pnevmatologic al Bisericii, pentru că plinătatea acesteia vine de sus, după modelul supra-existenței Preasfintei Treimi. Noi suntem membrii ai Trupului lui Hristos pentru că Hristos Însuși și-a luat un trup, adică s-a înnoenit. Plinătatea Bisericii se realizează în modul cel mai adânc prin Sf. Euharistie. Prin puterea Duhului Sfânt, credincioșii îl primesc pe Hristos întreg, nu numai o parte din Acesta. Euharistia devenind taina unității Bisericii (Schmemmann). În teologia catolică, Cardinalul Christoph Schönborn afirmă că în Euharistie noi îl primim pe Hristos întreg, fapt care ne poate conduce cu mai multă ușurință spre realizarea plinătății. Unitatea Bisericii prin Euharistie nu e dată de o supra-structură organizatorică exterioară, ci de prezența lui Hristos în mod tainic, în Biserica Sa și în fiecare credincios în mod real (Zizioulas).

Plinătatea se întrepătrunde cu sfințenia Bisericii, care vine de la Capul său, Iisus Hristos, prin lucrarea Persoanei Duhului Sfânt. Sfințenia se răsfrânge asupra tuturor oamenilor, în funcție de efortul personal al fiecăruia și de starea de jertfă pe care acesta o

poate atinge, depășind dualitatea dintre rațiune și senzații, proiectându-se chiar în acest fel și asupra întregii creații (Sf. Maxim Mărturisitorul). Prin sfințenie, unitatea Bisericii poate fi realizată în orice moment chiar într-o singură existență umană, *sfântul* (Yannaras), sfințirea oamenilor fiind considerată de Părinți drept misiunea principală a Bisericii. Sfințenia dă orientare plinătății Bisericii. Cel ce viețuiește în Hristos, nu mai trăiește pentru trecut, ci trăiește într-un continuu „prezent al mișcării” spre Hristos pentru viitor, Fiul lui Dumnezeu fiind *ținta* finală, dar și *calea* de acces spre aceasta. De aceea, toate evenimentele importante ale mântuirii umanității sunt actualizate continuu în Sf. Liturghie. Această înțelegere a timpului a spart granițele tradiției creștine și s-a impregnat în cultura filosofică a umanității. În acest sens, Kierkegaard susține că direcția vieții noastre este înainte, însă învățăturile le putem lua numai privind în trecut, iar un adevărat creștin nu poate să fie decât *contemporan* cu Hristos. Prin plinătatea Bisericii și prin comuniune cu Persoanele Treimice, se pot depăși în mod progresiv limitele spațiului și ale timpului.

În plinătatea Bisericii sunt incluși chiar și păcătoșii, aceștia fiind mădulare bolnave ale Trupului Tainic, aflându-se într-o legătură mai firavă cu Capul său, dar având oricând posibilitatea să se pocăiască și să devină adevărați mărturisitori și lucrători ai unității Bisericii. Dintr-un anumit punct de vedere, plinătatea poate fi considerată ca o închidere care se deschide, o închidere a părții care se deschide spre întreg, spre universal (C. Noica). În încheiere, am subliniat că plinătatea este viața fiecărui credincios trăită în mod conștient ca parte a vieții Bisericii în Hristos. Ea ne poate ajuta să observăm legătura tainică dintre parte și întreg, dintre creat și necreat. Realitatea ultimă a părții (în speță a persoanei umane) și veridicitatea ei nu se regăsesc în existența sa imediată și individuală, ci doar în plinătatea întregului, a cărei parte componentă aceasta este. Plinătatea este cea care ne pune în legătură interioară cu toți ceilalți oameni și cu universul în întregime sa.

**Pr. Claudiu COTAN**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Ovidius” din Constanța*

## CLERUL ORTODOX DIN BUCUREȘTI ÎN TIMPUL PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

**Keywords:** *metropolitan. World War I, military priests, churches, bells, confiscation (requisition), destruction.*

### Abstract

Clerul ortodox din România a participat la marile momente care au hotărât drumul istoric al poporului român. Anii Marelui Război au revelat un cler ortodox activ care s-a alăturat soldaților români de pe front și infirmierilor în spitalele de campanie. Preoții care au rămas alături de credincioșii lor în teritoriile ocupate de armatele germane au îndurat greutățile și suferințele războiului în dorința de a nu-și părăsi bisericile și slujirea preotească. Unii dintre ei, persecutați de autoritățile germane, au fost trimiși în lagărele din Bulgaria, Austro-Ungaria și Germania, unde, din cauza bolilor, au pierit alături de prizonierii români. În București, din nefericire, speriat de dramaticele schimbări politice, mitropolitul primat Conon Arămescu Donici a ajuns sub controlul politicienilor români colaboratori ai autorităților de ocupație. Astfel, mitropolitul Conon, bătrân și greșit sfătuit de apropiații săi, a făcut o serie de greșeli care i-au umbrat scurta și dificila păstorie. Confiscarea mărfurilor, a diferitelor alimente și bunuri de către autoritățile germane a îngreunat și mai mult dificila existență a celor care nu au vrut să-și părăsească locuințele. Una dintre marile suferințe îndurate de credincioșii ortodocși a fost cea a confiscării clopotelor din biserici și transformarea lor în metalul folosit în industria germană de armament. În bisericele din toată țara s-au ridicat permanent, în acești ani de teroare, rugăciuni pentru cei plecați pe front și pentru cei în suferință din spitalele civile sau militare. Studiul de față prezintă o parte dintre evenimentele care au marcat viața bisericească din România Primului Război Mondial, mai cu seamă schimbările și încercările pe care le-a îndurat clerul ortodox din București în cei doi ani ai ocupației germane.

Imaginea clerului ortodox în anii Marelui Război este conturată mai mult de însemnările lăsate de contemporani decât de cercetările ulterioare efectuate de istorici sau teologi. S-au împlinit o sută de ani de la izbucnirea acestui conflict mondial ce a marcat istoria întregii lumi. Pentru români, dramatismul acestui război a avut ca rezultat formarea unui stat unitar, probabil cea mai mare reușită politică din trecutul țării noastre. Implicarea clerului ortodox în susținerea marelui efort de război a fost o realitate consemnată în memoriile contemporanilor, dar și de sute de documente care pomenesc de activitatea preoților din parohii și spitale, sau a celor alăturați trupelor plecate pe front. Războiul a afec-

tat nu numai viața economică și socială, ci și pe cea bisericească<sup>1</sup>, preoții trecând prin aceleași încercări ca și credincioșii pe care i-au păstorit. La încheierea războiului era o altă Românie, dar și o altă Biserică Ortodoxă, ajunsă curând la rangul de patriarhie.

Înfrângerea armatei române, în toamna anului 1916, a lăsat Bucureștiul fără apărare, convoaiele de militari în retragere spre Moldova fiind însoțite și de mulțimi de refugiați înfricoșați de represiunile ce ar fi urmat în teritoriile ocupate de dușman. O parte importantă din populația Bucureștilor a trecut Milcovul în speranța găsirii cel puțin a liniștii, dacă nu și a unui trai mai bun în asemenea vremuri de încercări pentru întreaga lume. În primele zile ale lunii decembrie, trupele germane și cele aliate acestora au intrat în București. Nu este de uitat că, la ocuparea orașului București (23 nov./6 dec. 1916), trupele lui Mackensen au fost primite cu urale de locuitorii coloniei austro-ungare din București, dar și de germanii, bulgarii și chiar turcii ce trăiau în capitala României. Erau și români care priveau de pe străzi defilarea armatelor inamice, dar majoritatea populației orașului era «ascunsă și zăvorâtă», după mărturia lui C. Bacalbașa. Raymund Netzhammer, arhiepiscopul romano-catolic din București, ne oferă o interesantă imagine a acestui eveniment:

«Încă de ieri mă oprise un român pe stradă, spunându-mi cu toată seriozitatea: „Ce bine că vin nemții, acum o să se facă în sfârșit și la noi ordine”... Mulțimea care aclama gălăgios se compunea îndeosebi, corespunzător componenței actuale a populației, din femei și din adolescenți, printre care se văd doar câțiva bărbați. Poți vedea femei care țipă cuprinse de delir, comportându-se nebunește. De șaua comandantului care conduce procesiunea s-a prins zdravăn o muiere care îi oferă flori, râde și vorbește și nu vrea să se desprindă de neamț. Acelasi spectacol se repetă în cazul celorlalți soldați călare... Aproape toți soldatii sunt împodobiti cu flori. Ele le fuseseră oferite de femeile și fetele prin fața cărora trecuseră și care stăteau pe marginea drumului. Unii dintre ei își împodobiseră cu flori țeava puștii, alții și le infipseră la butonieră sau la curea, alții își decoraseră ranițele cu câte un buchet de flori. În drum spre oras si pe străzile acestuia, războinicilor le fuseseră dăruite multe. căci unii țineau sub braț câte o pâine întreagă, alții țineau în mână câte o sticlă de vin sau rachiu, fluturându-le în sus și trăgând din când în când câte o dușcă sănătoasă”<sup>2</sup>.

La 9/22 dec. 1916, conducerea efectivă a administrației de ocupație a fost încredințată generalului de infanterie Tüllf von Tschepe und Weidenbach.

<sup>1</sup> Vezi Pr. Claudiu COTAN, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, (teză de doctorat), Universitatea din București, 2011; Cornel C. POPESCU, *Viata cotidiană bucureșteană în perioada ocupației germane din Primul Război Mondial (1916-1918)*, (teză de doctorat), Universitatea Valahia din Târgoviște, 2011.

<sup>2</sup> † Raymund NETZHAMMER, *Episcop în România*, vol. I, Nikolaus NETZHAMMER, Krista ZACH (eds.), trad. de George Guțu, Ed. Academiei Române, București, 2005, p. 682.

avându-l ca șef de stat major pe colonelul Heutsch. Statele aliate Germaniei erau reprezentate prin câte un împuternicit – generalul Sandler, înlocuit apoi cu colonelul Kontz, pentru Austro-Ungaria; Osman Nizani-Pașa, pentru Turcia, și generalul Tantiloff, pentru Bulgaria. Teritoriul ocupat a fost organizat în patru zone militare. Încă din primele zile ale instaurării ocupanților în București, s-a trecut la organizarea strictă a teritoriului românesc ocupat, existând un plan pregătit încă din timpul unei ședințe militare ținute la Berlin, în 28-29 oct./10-11 nov. 1916. Administrația germană a condus în teritoriul ocupat pe baza ordonanțelor emise în numele Marelui Cartier al Grupului de Armate Mackensen sau în cel al guvernatorului militar, generalul Tülff, și aduse la cunoștința populației prin diferite publicații<sup>3</sup>. Cele mai multe ordonanțe vizau probleme de natură economică. Adevăratele acțiuni de jefuire a bogățiilor din teritoriul românesc ocupat reveneau Statului-major economic, care avea un sediu la București, dar și o vastă rețea în toate orașele.

Principalele edificii ale orașelor au fost transformate în instituții ale administrației de ocupație. Au fost suspendate cursurile școlilor și facultăților, iar edificiile acestora au fost folosite drept cazărmi, spitale, birouri, închisori și chiar grajduri. Populația a fost supusă unui control permanent prin poliția militară ce acționa în orașe, pentru ca, din toamna anului 1917, să ia ființă și poliția rurală, cu atribuții precise privind munca forțată a populației de la sate. Poliția politică efectua serviciul de spionaj și identificare a persoanelor care aveau o atitudine ostilă ocupanților. Arestarea unor asemenea persoane, în special intelectuali, în rândul cărora au fost și preoți, a început din luna dec. 1916<sup>4</sup>. În zona ocupată au fost organizate șapte lagăre principale pentru cei arestați. La București funcționau două lagăre, altele fiind amplasate la Corabia, Craiova, Pitești, Ploiești și Slatina. Pe lângă acestea au fost active și 33 de lagăre secundare, folosite în special pentru cei aduși la muncile agricole sau doar în trecere către lagărele din Bulgaria. Germania și Austro-Ungaria. Condițiile din lagărele aflate în afara teritoriilor românești erau inumane, mulți dintre cei ajunși în ele pierind după doar câteva luni de detenție.

Autoritățile germane, folosind autoritățile locale românești, au trecut la rechiziționarea cailor, alimentelor, lemnului, petrolului și cărbunului pentru front. De la începutul anului 1917 (5 ian.) Guvernământul Imperial al Cetății Bucureștilor a trecut la rechiziționarea a trei pătrimi din mărfurile deținute de negustori. Aceste bunuri au fost depozitate la Gara de Nord sau la Vama Filaret, unde erau stabilite cele două „magazii de provizii”. Pentru unele rechiziții, autoritățile de ocupație plăteau la prețuri minime sau ofereau un bon de rechiziție,

<sup>3</sup>Vezi Grigore PHEREKYDE (ed.), *Colecțiunea ordonanțelor pentru populația României în cîmpul administrației militare*. Tipografia Cultura, București, 1918.

<sup>4</sup> Alexandru MARCHILOMAN, *Note politice. 1897-1924*, vol. II, Institutul de Arte Grafice „Eminescu”, București, 1927, p. 346.

cu care, de la „Oficiul de despăgubiri” (actualul Palat CEC), se primeau lei noi, care erau însă fără valoare.

De controlul autoritățile germane nu a scăpat nici Biserica Ortodoxă, noii stăpâni de la București fiind interesați să afle cât mai multe despre viața bisericească din România. Mackensen a început să adune informații despre clerul ortodox, fiind dornic să cunoască care era trăirea religioasă a populației. Arhiepiscopul catolic Netzhhammer ne relatează despre acest interes:

„El vru să afle dacă Biserica română are oarecare relații cu Biserica rusă sau dacă depinde chiar de Sinodul rus, precum și dacă sunt mulți teologii care își însușesc cunoștințele la ruși. Nu i-a plăcut deloc să audă că relațiile sunt destul de firave, că, în general, influențele dinspre nord-est sunt considerate antiromânești și că, odinioară, vestitul episcop filorus Melchisedec de la Roman manifestase chiar tendințe antidinastice. În ciuda faptului că au numeroase biserici, Mackensen consideră că românii manifestă puțină înțelegere a fenomenului religios și că nu au simț bisericesc prea dezvoltat. În această privință mi-am îngăduit să-mi exprim părerea că experiența și concepția mea sunt contrare»<sup>5</sup>.

Și guvernatorul Tüllf von Tschepe und Waidenbach a acordat o oarecare atenție realităților religioase din România:

„Despre Biserica Ortodoxă domnul Tüllf nu știe prea multe, după cum se poate deduce din întrebările sale. Îl miră mai ales faptul că preoții ortodocși nu predică mai deloc sau foarte rar și că nici nu poate fi vorba de o activitate a acestora ca dascăli de religie pentru copiii școlari, de vreme ce predicarea religiei le-a fost incredintată profesorilor laici. Despre românii transilvăneni uniți cu Roma are doar o brumă de cunoștințe, dar este foarte curios să afle cât de mulți sunt și cum sunt organizați, precum și care este gradul lor de cultură și importanta politică»<sup>6</sup>.

Luna ianuarie a anului 1917 a adus, mai ales spre sfârșitul ei, un frig năprasnic peste toată România. Lipsa lemnului, a cărbunilor și a hainelor a făcut ca populația să sufere de frig, iar bolile molipsitoare să se răspândească cu ușurință. Deoarece nemții considerau că nu este de datoria lor să se ocupe de această problemă, au lăsat-o în seama oamenilor politici români rămași în București, în frunte cu Al. Marghiloman. În urma întrunirii acestora, s-a hotărât să fie rechiziționate lemnele de foc din casele celor refugiați în Moldova, care să fie apoi împărțite populației sărace. Pentru acest lucru, s-au format comisii, în care au fost cooptați preoți și chiar episcopi, ce răspundeau de câte un sector al Bucureștiului<sup>7</sup>. Populația a îndurat și lipsa pâinii, ca urmare a demontării morii Asan și transportării instalațiilor moderne la Istanbul. La 23 mart. 1917, a avut loc chiar

<sup>5</sup> † R. NETZHAMMER, *Episcop în România*, p. 696.

<sup>6</sup> † R. NETZHAMMER, *Episcop în România*, p. 701.

<sup>7</sup> Marius THEODORIAN-CARADA, *Efimeride 1908-1928*, Tipografia „Serafica” Săbăoani, Roman, 1937, pp. 68-69.

o demonstrație a femeilor, în special a celor care aveau soții mobilizați și proveneau din rândul populației nevoiașе, care, îndemnate de foame, au început să strige după pâine și pace, huiduind ofițerii germani. Autoritățile germane au dat făina și mălaiul necesar, fiind evident faptul că se temeau de demonstrațiile de amploare (de altfel, au și impus serioase măsuri polițienești după aceste evenimente)<sup>8</sup>. Pentru introducerea cartelelor la pâine și făină, a fost făcut un recensământ al populației din București și din restul teritoriului ocupat. Conform rezultatelor publicate la 11 ian. 1917, în București trăiau 308.987 de locuitori: 38,82% bărbați, 61,19% femei, după ce o parte din populație părăsise capitala (aprox. 87.000 de locuitori)<sup>9</sup>. Din București au trecut în Moldova și câțiva preoți, gândind la dificultățile pe care clerul urma să le îndure în teritoriile ocupate. În vara anului 1918, unii dintre aceștia solicitau Sfântului Sinod de la Iași intervenția autorităților române pentru a solicita responsabililor germani dreptul de a se întoarce în parohiile pe care le părăsiseră:

«Subsemnații, preoți din București, din cauza evenimentelor războiului, găsindu-ne refugiați cu familiile aici în Iași, încă din luna aprilie anul acesta, de când populația refugiată a început a se întoarce la București, am cerut și am stăruit aproape zilnic la Onor. Ministru de Interne, ca să ne permită și nouă înapoierea pe la casele noastre, dar în zadar, tocmai acum ni se spune că numai atunci ni se permite înapoierea când autoritățile noastre ecleziastice superioare vor interveni la Onor. Ministerul de Interne și vor notifica că noi suntem, ca preoți, absolut necesari pe la biserici, unde se simte lipsa de preoți. Astfel fiind, cu lacrimi fierbinți, rugăm la bunătatea I.P.S. Voastre, rugându-vă să binevoiți a interveni la Onor Minister de Interne ca să ne elibereze ausweis [permis de călătorie – n.n.s.] de la Iași la București, după cum au intervenit toate autoritățile superioare pentru funcționarii de care au avut trebuință și care s-au și înapoiat pe la casele lor din București. Numai cu modul acesta ne putem înapoia și noi, preoții, pe la casele noastre, astfel cum aici, ca preoți, neputând avea nicio altă ocupație și cum am terminat și ultimul ban ce mai aveam, suntem expuși a pieri de foame împreună cu familiile, fără a mai adăuga că și hainele după noi au început a se rupe»<sup>10</sup>.

Petiția era semnată de preoții: I. Iordăchescu, de la biserica Lucaci; Atanasie Protopopescu, de la biserica Domnița Bălașa; Antipa Florescu, de la biserica Precupeții – Noi; C. Dumitrescu, de la biserica Icoanei; Gh. Chirică, de la biserica Sfântul Ioan din Ploiești, și de alți doi preoți din județele Romanați și Prahova.

<sup>8</sup> C. CAZANIȘTEANU, „Mișcarea de rezistență a populației din București împotriva ocupației străine (1916-1918)”, în: *Materiale istorice și muzeografice*, VII (1969), p. 117.

<sup>9</sup> Șerban RĂDULESCU-ZONER, Beatrice MARINESCU, *Bucureștii în anii primului război mondial 1914-1918*, Albatros, București, 1993, pp. 145-146; Șerban RĂDULESCU-ZONER, Irina GAVRILĂ, „Unele date privind populația orașului București în anii războiului de întregire a României”, în: *Revista de istorie*, XL (1987) 7, pp. 692-699.

<sup>10</sup> Arhiva Sfântului Sinod. *Dosar nr. 145/1918*, f. 208.

Nu trebuie să uităm de preoții din București care au fost mobilizați ca preoți militari. Un document interesant se găsește la biserica Sfântul Nicolae a fostei Mănăstiri Mihai-Vodă. Această biserică are printre obiectele de mare preț pe care le păstrează o medalie a Ordinului Mihai Viteazul, precum și o *Evanghelie* din anul 1858, pe ale cărei ultime file sunt scrise impresiile de război ale preotului locotenent Ioan D. Mușățeanu, paroh al bisericii Sfântului Ilie – Grant din București, și cele ale arhimandritului Iustin, preot duhovnic, amândoi participanți la campaniile militare din anii 1916-1917. Bazele legăturii dintre această biserică și Ordinul *Mihai Viteazul* au fost puse de către regele Ferdinand, care a instituit, la 26 sept. 1916, acest ordin militar cu nume celebru. Schițele desenului pentru realizarea medaliei acestui ordin au fost întocmite de însuși regele Ferdinand. Ordinul Mihai Viteazul a reprezentat recompensa supremă pentru cei care și-au arătat vitejia pe câmpul de luptă. Putem aminti că, până la sfârșitul Primului Război Mondial, cu această distincție fuseseră decorați un număr de 314 ofițeri, dintre care 110 post mortem<sup>11</sup>. Participarea clerului militar la marile bătălii și informațiile oferite de aceștia despre viața de pe front aduc în prim plan importanța duhovnicească pe preoții au avut-o pentru armata română. Arhimandritul Iustin a lăsat pe paginile *Evangheliei* câteva însemnări importante, conturând chipul adevărat al preotului militar:

„A doua zi am dat un crâncen atac în Azuga (19 oct. 1916), unde printre eroi a rămas mort maiorul Rădulescu, comandantul batalionului, și sublocotenentul Manoliu Victor. Trei zile am căutat răniții prin casele din Azuga. Pe care-i găseam aproape morți îi luam în spate și îi duceam la brancardieri. Asemenea și pe cei morți. Mă luptam cu ei ca cu [sic!] pământul, dar nu simțeam nicio oboseală. Tot mai mult mă întăream în energie și în putere, în rugăciune, nu slăbeam niciodată. După acest atac, ne-am stabilit cu tot regimentul pe muntele Sorica prin bordeie și tranșee. Ziua și noaptea eram bombardată de artileria inamică. Atacuri se dau foarte dese, dar fără succese. La atacul ce am dat în ziua de 17 octombrie 1916 am fost rănit la piciorul drept, schije de obuz mi-au rupt geanta cu cele sfinte și epitrahilul, dar nu m-am lăsat învins, ci m-am pansat singur și tot cu curaj după ostași: Luptați, copii, și înainte cu Dumnezeu! Am refuzat de a fi evacuat numai cu dorul și inima de a fi lângă fiii mei sufleteste, să lupt cu ei și să mor lângă ei. Pe ziua de 2 noiembrie 1916, fiind duminică, am făcut un serviciu cu parastas, la care au asistat toți ofițerii și trupa. Am cotizat suma de lei 450 și am mai adăugat eu lei 350, în total 800 lei, pe care i-am trimis *Familiei luptătorilor*”<sup>12</sup>.

Vara anului 1917 a adus și marile bătălii ale armatei române. Prăbușirea frontului rusesc din Galiția și Bucovina, cât și zvonurile unei ofensive germane îi

<sup>11</sup> Vezi Letiția Mirela CRISTEA, *Relațiile Tării Românești cu Muntele Athos în secolele XVII-XIX. Cazul Mănăstirii Mihai Vodă*, (teză de doctorat), Universitatea din București, 2012.

<sup>12</sup> *Evanghelie*, 1858, în: Arhiva Parohiei Mihai Vodă: L.M. CRISTEA, *Relațiile Tării Românești...*, p. 386.

ingrijorau pe bucureșteni, care gândeau că va fi cucerită și Moldova. În ceea ce privește viața politică românească din București, politicienii români rămași la București încurajau colaboraționismul cu germanii. Aceștia gândeau la terminarea războiului cu o Germanie învingătoare și la salvarea României prin politica dusă alături de aceasta. Armistițiul a fost semnat la 9 dec. 1917, la Focșani. Amenințarea pierderii Dobrogei neliniștea însă opinia publică românească. În aceeași perioadă (29 dec. 1917) soseau în București ostaticii din Bulgaria, care fuseseră puși imediat în libertate. Dintre ostaticii români eliberați, unii au plecat foarte repede în Moldova. În mai 1918 s-a semnat pacea, care a provocat românilor o mare dezamăgire, condițiile impuse fiind nu numai dure, ci și umilitoare<sup>13</sup>.

Războiul din Europa vestea din vara anului 1918 o Antantă învingătoare. La 8 nov. 1918, a fost anunțată retragerea guvernului Marghiloman și numirea unui guvern în frunte cu generalul Constantin Coandă. A doua zi, guvernul de la Iași a dat un ultimatum feldmareșalului Mackensen prin care i se cerea să retragă trupele din România. Armata română era mobilizată, iar proclamația regelui Ferdinand anunța viitoarea unire a tuturor românilor. La 12 nov. 1918, Bucureștiul era liber. Trupele române și cele aliate și-au făcut intrarea triumfală în București<sup>14</sup>.

Pe lângă aceste evenimente politice, adăugăm și câteva legate de clerul ortodox din București. Mitropolitul primat Conon nu a fost un ierarh menit să conducă la înălțimea chemării sale clerul ortodox din România într-o perioadă atât de dificilă, rămânând în istorie ca o personalitate bisericească destul de controversată, fără autoritate, dependent total de deciziile politice luate de guvernul marionetă rămas în teritoriile ocupate. Mitropolitul Conon era văzut de contemporani, printre care Nichifor Crainic, ca fiind un ierarh temător în fața evenimentelor istorice ce se desfășurau cu rapiditate. Acesta, probabil și la solicitarea autorităților politice românești, fusese unul dintre ierarhii ortodocși care au susținut intrarea României în război, atitudine pe care o regreta în timpul ocupației, temându-se de repercusiunile venite din partea autorităților germane. Arhiepiscopul Netzhammer amintește de frica care îl cuprinsese pe mitropolitului Conon la aflarea veștii că Bucureștiul urma să fie ocupat de armatele germane:

<sup>13</sup> În urma negocierilor, la Buftea (5 mart. 1918), s-a semnat tratatul preliminar de pace, anunțat în presa bucuresteană după două zile. Guvernul generalului Averescu a demisionat, fiind învinuit că a făcut concesii și că nu a prelungit cât mai mult negocierile. S-a hotărât formarea unui guvern condus de Alexandru Marghiloman, susținut în acel moment și de I.C. Brătianu. La 19 mart. 1918, guvernul condus de Marghiloman depunea jurământul la Iași și începea tratativele de pace. La București, în Palatul Cotroceni, s-a semnat, la 7 mai 1918, Tratatul de Pace, ce cuprindea 31 de articole, inclusiv 23 de documente anexe. Deși trupele de ocupație au rămas în România, autoritatea lor nu s-a extins și asupra Moldovei, rămăsă sub controlul trupelor române. Aflarea clauzelor încheierii tratatului a nemulțumit pe toată lumea (Pia ALIMĂNIȘTEANU, *Însemnări din timpul ocupației germane, 1916-1918*, Imprimeria Independentă, București, 1929, pp. 124-125).

<sup>14</sup> Ș. RĂDULESCU-ZONER, B. MARINESCU, *Bucureștii în anii primului război mondial...*, p. 316.

«Se vorbește cu multă certitudine despre faptul că miniștrii nu plecaseră încă din București, dar că Ionel Brătianu reușise să-și remanieze guvernul prin atragerea unor miniștri din opoziție, destituindu-i pe domnii Porumbaru și Mortun și prin numirea domnilor Take Ionescu în funcția de ministru de externe, Mihai Cantacuzino în aceea de ministru al domeniilor și Constantinescu în aceea de ministru de interne. Se relatează că mitropolitul primat ortodox Conon intenționase ieri să plece, apărând deja la Gara de Nord; guvernul îl trimisese totuși acasă, spunându-i că trebuie să rămână în București»<sup>15</sup>.

În timpul ocupației germane, un eveniment deosebit de tensionat l-a constituit problema acceptării calendarului gregorian, acțiune ce era percepută de credincioșii ortodocși ca un atac direct la adresa credinței lor religioase. La 24 dec. 1916/6 ian. 1917, autoritățile germane au hotărât, printr-o ordonanță, ca în teritoriul ocupat să fie folosit noul calendar<sup>16</sup>. Înlocuirea calendarului iulian efectuată de armata germană reprezenta o lovitură morală dată populației, dar mai cu seamă Bisericii Ortodoxe<sup>17</sup>. În urma protestelor, s-a hotărât ca să se sărbătorească după vechiul calendar doar Crăciunul din 1916 și Boboteaza din anul 1917, iar după aceste sărbători, cele următoare urmau să fie prăznuite după noul calendar. Pentru aceasta, s-a emis următorul comunicat:

«În completarea Comunicatului din 27 decembrie cu privire la introducerea calendarului gregorian, se stabilește că noul calendar gregorian intră în vigoare pentru Biserica Ortodoxă abia duminică, 8/21 ianuarie 1917. În felul acesta i se oferă Bisericii Ortodoxe ocazia de a sărbători Sfântul Crăciun și Sfânta Epifanie, Sfântul Paște al anului 1917 va fi sărbătorit la 8 aprilie»<sup>18</sup>.

După publicarea ordinului Comandamentului german referitor la noul calendar, mitropolitul Conon a convocat o adunare la Mitropolie în ziua de 2/15 ian. 1917, la care au participat episcopii și arhieriei aflați în București, membrii Consistoriului superior și toți clericii mai importanți din București sau care se refugiaseră în capitala României. În urma discuțiilor, s-a adoptat un *Protest*<sup>19</sup> care prezenta punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române și aducea la cunoștința populației măsurile ce urmau a fi luate<sup>20</sup>. Paștele anului 1917 a fost

<sup>15</sup> †R. NETZHAMMER, *Episcop în România*, p. 674.

<sup>16</sup> Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Acte și mărturii privitoare la chestiuni și fapte bisericești din timpul ocupației germane în România*, s.n., București, 1919, pp. 36-37.

<sup>17</sup> Gheorghe VASILESCU, „Clerul ortodox, participant la lupta poporului român împotriva coteropitorilor (1916-1918)”, în: *Glasul Bisericii*, XXXVII (1978), 9-12, p. 1118.

<sup>18</sup> † R. NETZHAMMER, *Episcop în România*, p. 697.

<sup>19</sup> Arhiva Sfântului Sinod, *Dosar nr. 145/1917*, f. 112.

<sup>20</sup> Gheorghe VASILESCU, „Din suferințele Bisericii noastre în teritoriul vremelnice ocupat (1916-1918)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XXXVII (1978), 11-12, p. 1296.

prăznuit de ortodocși după vechea rânduială, cu toate interdicțiile ordonanței germane din dec. 1916<sup>21</sup>.

Mitropolitul Conon a trecut și printr-un eveniment oarecum rușinos. Dorința autorităților bulgare de a săvârși o slujbă de Te-Deum pentru familia regală bulgară în Catedrala mitropolitană din București a fost acceptată inițial de mitropolitul primat, dar, la sugestia celor din jur, care considerau eretică Biserica Bulgară, în urma condamnării ei de către Patriarhia Ecumenică pentru filețism în anul 1872, Conon a cerut autorităților germane să oprească inițiativa bulgarilor. Bălbăiala autorităților bisericești a nemulțumit Comandatura germană. În protestul său, mitropolitul Conon a încercat să găsească justificările necesare pentru a opri slujba bulgarilor<sup>22</sup>. Interesante sunt relatările lui Virgiliu Drăghiceanu asupra acestui eveniment:

«Tedeum-ul la Mitropolia Voici» evozielor noștri pentru onomastica Țarului Bulgariei!...Toată latura diplomatică a discuțiilor urmate pentru acordarea bisericii a fost: „Cine va plăti lumânările!” Protestele posterioare, că bulgarii erau schismatici, sunt de prisos acum<sup>23</sup>.

Cu toată opoziția, tardivă de altfel, manifestată de mitropolitul Conon, bulgarii și-au ținut slujba lor în catedrala mitropolitană din București. Pe lângă acest moment stânjenitor, clerul bucureștean a mai cunoscut un eveniment aparte, cel al numirii unui nou director al Cancelariei mitropolitane. În disputele bisericești de la începutul sec. al XX-lea, un rol bizar l-a avut, mai totdeauna, Marius Theodorian-Carada (1868-1949), nepot al lui Eugeniu Carada, avocat liberal, care, în 1914, s-a alăturat lui Al. Marghiloman. A susținut la început neutralitatea României, apoi politica Puterilor Centrale. În 1908, a trecut la Biserica Greco-Catolică și se pare că a întreținut diferitele conflicte dintre ierarhii ortodocși pe marginea legilor bisericești adoptate la începutul sec. al XX-lea. Pasionat de politica religioasă din România, în timpul războiului, a ajuns în prim-planul vieții bisericești<sup>24</sup>. Numirea lui Marius Theodorian-Carada la conducerea Cancelariei mitropolitane a fost, cu siguranță, una dintre cele mai mari greșeli pe care mitropolitul Conon le-a făcut, gândindu-se, probabil, la sprijinul pe care l-ar fi primi din partea guvernului conservator condus de Marghiloman<sup>25</sup>. Netzhammer notează în memoriile sale la 14 ian. 1917:

«Domnul Marius Theodorian Carada mi s-a prezentat astăzi drept nou-numitul director al cancelariei Mitropoliei Ortodoxe din București. Meletie, episcopul vicar, avusese ideea acestei numiri ciudate, Mitropolitul Conon

<sup>21</sup> Virgiliu DRĂGHICEANU, *707 zile sub cultura pumnului german*, Cartea Românească, București, 1920, pp. 79-80.

<sup>22</sup> Arhim. I. SCRIBAN, *Acte și mărturii*..., pp. 46-48.

<sup>23</sup> V. DRĂGHICEANU, *707 zile*..., p. 63.

<sup>24</sup> Lucian BOIA, „Germanofilii”. *Elita intelectuală românească în anii Primului Război Mondial*, Humanitas, București, 2010, pp. 84-85.

<sup>25</sup> V. DRĂGHICEANU, *707 zile*..., p. 24.

fusese imediat de acord, iar cei doi episcopi ortodocși de la Curtea de Argeș și de la Râmnicu Vâlcea, care de la ocupație nu s-au mai întors în diecezele lor, precum și domnul Marghiloman, îl rugaseră pe prietenul nostru Theodorian în scris să accepte un post atât de important și de interesant. Agerul și influentul arhimandrit Scriban se împotrivise numirii, temându-se de o imixtiune a lui Theodorian, un român unit, în problemele Bisericii Ortodoxe. După toate aparențele, Mitropolitul primat se împotrivește din ce în ce mai mult introducerii calendarului occidental, pentru că în spatele său se ascund popii care ațâță de zor. Ortodocșii caută să tergiverseze schimbarea calendarului și chiar ministrul Lupu Costache este programat să aibă mâine o întrevedere cu guvernământul imperial în această chestiune<sup>26</sup>.

Numirea lui Theodorian a iritat major pe cei apropiați de mitropolitul Conon și a fost percepută ca o imixtiune a politicului în viața Bisericii ortodoxe. De altfel, reacția împotriva acestei numiri a fost deosebit de promptă<sup>27</sup>. În postul de director al Cancelariei, rămas liber în urma refugiumului la Iași al preotului D. Bo-roianu, a fost numit, la sugestia lui Grigore Pișculescu (Gala Galaction), profesorul Ion Mihălcescu de la Facultatea de Teologie. Autoritățile germane nu au recunoscut numirea lui Mihălcescu, fiind știută atitudinea sa patriotică și critică la adresa Germaniei<sup>28</sup>.

Pentru încheierea păcii, în tranșeele din Moldova, dar și la Iași, au fost răspândite de avioanele germane diferite manifeste<sup>29</sup>. Un moment critic al păstoririi mitropolitului Conon a fost, fără îndoială, semnarea manifestului numit *Chemarea Mitropolitului Primat*, document ce a pus într-o lumină negativă clerul ortodox<sup>30</sup>. Nu cunoaștem cu certitudine cine a alcătuit forma finală a acestui document, dar, cu siguranță, a pornit de la o schiță realizată de Grigore Pișculescu, administratorul Casei Bisericii din perioada respectivă, rămas în Bucureștiul ocupat. *Chemarea mitropolitului Conon* era un act cât se poate de compromițător, conținutul acestuia fiind considerat o adevărată trădare de țară<sup>31</sup>.

Unul dintre cele mai dramatice momente din istoria Primului Război Mondial, care a afectat sufletește pe credincioșii din București, a fost cel al furtului moaștelor Sf. Dimitrie Basarabov din Catedrala mitropolitană, eveniment petrecut la 17 febr. 1918<sup>32</sup>. Sfintele Moaște erau așezate într-o raclă foarte frumoasă, făcută din argint, în 1879, cu cheltuiala episcopului Ghenadie al Argesu-

<sup>26</sup> † R. NETZHAMMER, *Episcop în România*, p. 704.

<sup>27</sup> P. ALIMANIȘTEANU, *Insemnări...*, pp. 33-35.

<sup>28</sup> Arhim. I. SCRIBAN, *Acte și mărturii...*, p. 39.

<sup>29</sup> Ș. RĂDULESCU-ZONER, B. MARINESCU, *Bucureștii în anii primului război mondial*, pp. 230-231.

<sup>30</sup> L. BOIA, „Germanofilii”, p. 86.

<sup>31</sup> C. CERNĂIANU, *Biserica din Regat, 1908-1918*, Tipografia Dim. C. Ionescu, București, 1920, pp. 350-351.

<sup>32</sup> Ion BULEI, *Un război în cenușa imperiilor*, Cadmos, București, 2010, p. 168; Ion LĂCUSTA, *Memorie și memorialisti. 1859-1918 – de la o Unire la alta*, Albatros, București, 2005, p. 247.

lui (1875-1893), viitorul mitropolit primat. Bulgarii își doreau cu ardoare ca moaștele Sf. Dimitrie Basarabov să fie aduse în Bulgaria. Constantin Bacalbașa descrie sugestiv acest moment:

«A doua zi, dis-de-dimineață, se răspândi ca fulgerul prin toate mahalalele știrea cea senzațională și un curent electric străbătu populațiunea. Pe dată, miile de oameni – mai ales femei – porniră în cete către Deal. La un moment dat, Poliția a trebuit să intervie spre a liniști și împrăstia poporul. I s-au dat făgăduieli solemne că Sfântul va fi readus la Mitropolie. Există o legendă în populația bucureșteană că, atunci când Sfântul – pentru cuvinte tainice – nu vrea să fie ridicat la sfestânii aducătoare de ploaie sau alte, se lasă greu. Și atunci nicio putere omenească nu îl poate urni din loc. Mirarea era, prin urmare, cum de s-a lăsat sfântul ridicat și nu s-a lăsat greu.... Dintre toate vexațiunile îndurate de la ocupant, două au fost acelea care au impresionat mai puternic populația bucureșteană: ridicarea (oprirea) clopotelor de la biserici și furarea Sfântului Dumitru. Toate celelalte apăsări au trecut aproape nebagate în seamă, pe când cele două atingeri aduse sentimentului religios au ridicat populația»<sup>33</sup>.

Cei care au furat sfintele moaște au fost prinși de soldații germani nu departe de satul Daia, din preajma orașului Giurgiu<sup>34</sup>. Locuitorii Bucureștiului au întâmpinat cu multă bucurie revenirea moaștelor Cuviosului Dimitrie, eveniment consemnat și în documentele Mitropoliei<sup>35</sup>.

Cea mai dureroasă încercare prin care au trecut ortodocșii români din teritoriile ocupate de trupele germane și de cele aliate acestora a constituit-o confiscarea clopotelor de la majoritatea bisericilor și folosirea lor la fabricarea armamentului. Autoritățile militare de ocupație au emis următorul ordin:

«Clopotele de la toate bisericile aflate pe teritoriul Administrației Militare se reclamă și se sechestrează pentru scopuri de război. În fiecare localitate se lasă un clopot la biserică, înainte de toate clopotul care are valoare istorică. Pentru a stabili, prin specialiști, care clopote au o deosebită importanță artistică sau istorică, Comandatura din București și Comandanții din județe vor arăta, după înțelegerea avută cu persoane potrivite din populația indigenă, clopote de felul acesta Secțiunii politice a Administrației Militare (Serviciul presei). Oficiile parohiale au să pună la dispoziția autorităților militare competente în localitate cheile de la turnurile (clopotnitele) bisericilor. Când luarea din turn a clopotelor e îngreunată cu greutăți deosebite, Administrația Militară va pune la dispoziție detașamente militare deprinse. Alte măsuri necesare iau Comandaturile districtuale în înțelegere cu Statul major Economic. Secția

<sup>33</sup> Vezi Constantin BACALBAȘA, *Bucureștii de altădată: text integral*, vol. IV (1910-1918), Ed. Corporation, București, 2007.

<sup>34</sup> L.S. DESARTOVICI (ed.), *Sfântul Cuvios Dimitrie Basarabov cu Sfintele Moaște la București. Viața, istoricul moaștelor, minunile, Acatistul, Paraclisul*, Ed. Sophia, București, 2009, pp. 41-42.

<sup>35</sup> L.S. DESARTOVICI (ed.), *Sfântul Cuvios Dimitrie Basarabov...*, pp. 42-43.

materiale prime de război, respectiv cu organele lui externe (Serviciile de materii prime de război). Pentru București, se va regula deosebit luarea clopotelor, în înțelegere cu Comandatura»<sup>36</sup>.

Mitropolitul Conon a încercat să răscumpere clopotele prin organizarea unei colecte în beneficiul ocupanților. Acțiunea acestuia a fost respinsă, ocupanții precizând că nu au nevoie de bani, ci de metalul oferit de clopote. Acțiunea de ridicare a clopotelor a fost descrisă în multe rapoarte înaintate de preoții din parohiile capitalei, în special protoierilor. Virgiliu Drăghiceanu ne prezintă un tablou dramatic al ridicării clopotelor de la biserica Sfântul Spiridon:

„De la 20 ale lunii [aprilie 1917 – n.ns.], un „Abnahme-Kommando der Glocken”, compus dintr-un ofițer și soldați armați, se urcă în clopotnițe și încep operațiunea scoaterii sau spargerii clopotelor. Sunetele prelungi, stridente, de groază, produse de izbitură, își găsesc jalnicul ecou în inimile populației întregii Capitale. Din ce în ce mai înăbușite, clopotele mor într-un suspin surd, prăvălindu-se jos în bucăți..., se sfărâmă cu furie maghiară de către doi unguri marelui clopot al lui Brâncoveanu adus de la Mănăstirea Dealu la biserica Sfântul Spiridon <-> Nou... Dar minune! Amândoi profanatorii rămân zdrobiți sub sfărâmăturile clopotului asupra căruia și-au întins mâinile sacrilege... Din spărturile rămase din clopot se văd filamentele de aur și argint; sunt rămășițele inelelor, broșelor, cerceilor de aur și argint pe cari pietatea românească le azvârlise la turnarea lor. De aceea se zice că acustica lor e neintrecută până azi»<sup>37</sup>.

În București, clopotele mari, pentru că nu au putut fi demontate, au fost sparte în bucăți chiar în clopotnițe, sub privirile preoților și credincioșilor<sup>38</sup>. În București „...s-au ridicat, de la 66 de biserici din Plasa de Sus, 119 clopote din 144 existente, rămânând la locul lor numai 25 de clopote, iar la cele 48 de biserici din Plasa de Jos, au fost luate 99 de clopote din cele 102 existente, lăsându-se numai 3 clopote»<sup>39</sup>. Pe lângă clopote, au fost ridicate și accesoriile acestora (limbile clopotelor, belciugele, scoabele, ancorele de metal ce fixau clopotele, toaca de metal, ciocanele și alte obiecte metalice). Din nefericire pentru Biserica noastră, prin această acțiune s-au pierdut nu numai bunuri materiale, artistice, ci și istorice, căci unele dintre aceste clopote proveneau de la voievozii români<sup>40</sup>. Bunurile și odoarele bisericesti ridicate de armata germană în perioada 1916-1918 n-au mai fost recuperate. Protestele clericilor și credincioșilor au determinat autoritățile de ocupație să renunțe la confiscarea clopotelor de valoare istorică sau simbolică. Astfel, au fost salvate: clopotul mic de la biserica Sfântul Nicolae – Dintr-o Zi (1704), făcut de Doamna Marica, soția domnitorului Constantin Brâncoveanu, dar și alte 12

<sup>36</sup> G. PHEREKYDE (ed.) *Colecțiunea ordonanțelor...*, p. 48.

<sup>37</sup> V. DRĂGHICEANU, *707 zile...*, p. 94.

<sup>38</sup> Gh. VASILESCU, „Din suferințele Bisericii noastre...”, p. 1292.

<sup>39</sup> Gh. VASILESCU, „Din suferințele Bisericii noastre...”, p. 1293.

<sup>40</sup> Gh. VASILESCU, „Din suferințele Bisericii noastre...”, p. 1293.

clopote mai vechi ale bisericilor din București, printre care și clopotul cel mare al Mitropoliei, dania regelui Carol I pentru clerul și credincioșii ortodocși din București<sup>41</sup>. Au fost ridicate și clopotele unor mari mănăstiri din preajma capitalei<sup>42</sup>. Pentru a nu fi confiscate și distruse, unele clopote au fost îngropate de credincioși și preoți<sup>43</sup>, după mărturisirile Sabinei Cantacuzino<sup>44</sup>.

Importante sunt procesele verbale încheiate de epitropiile bisericilor din teritoriile ocupate, ce prezintă acțiunea de rechiziționare a clopotelor de către comandourile germane. Arhivele Naționale din București dețin o serie de documente referitoare la bisericile Sfântul Nicolae – Dușumea<sup>45</sup>, Sfânta Vineri – Nouă<sup>46</sup>, Sfântul Nicolae – Șelari, Biserica Albă<sup>47</sup>, Sfântul Ștefan – Cuibul cu barză<sup>48</sup>, Bătiștei și Dintr-o Zi<sup>49</sup>. Și de la biserica Delea – Nouă au fost ridicate două clopote, unul de 700 de kg și celălalt de 300 de kg<sup>50</sup>. În schimbul acestor clopote, autoritățile germane au emis bonuri, care însă nu acopereau valoarea reală pe care acestea o aveau. Cu aceste bonuri mulți preoți nu au reușit să obțină nici măcar banii oferiți de autoritățile germane.

În iarna anului 1918, armata română a intrat în București după ce trupele germane s-au retras haotic spre Transilvania. La catedrala mitropolitană s-a săvârșit un Te-Deum în cinstea armatei și regelui Ferdinand. Evenimentele de la sfârșitul anului 1918 și reluarea războiului de către armata română au adus schimbări și în viața Bisericii Ortodoxe: mitropolitul Conon, compromis în anii războiului, fiind nevoit să demisioneze. Locțiitor la București a fost numit vicarul Platon Ciosu, președinte al Sfântului Sinod fiind ales mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei și Sucevei. În timp ce la București reveneau autoritățile române, armata începea campania din Transilvania. O serie de preoți militari au participat și la această campanie din anul 1919, fiind edificatoare rapoartele pe care le-au înaintat autorităților bisericești și Serviciului religios al Armatei. Astfel, clerul ortodox a contribuit și la realizarea unirii tuturor românilor.

<sup>41</sup> Al. TZIGARA-SAMURCAS, *Mărturisiri silite*, Tipografia „Convorbiri Literare”, București, 1920, p. 100.

<sup>42</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Fond Direcția Contabilității, *Dosar nr. 1006/1918*, f. 86.

<sup>43</sup> Arhiva Sfântului Sinod, *Dosar nr. 145/1918*, f. 33; P. ALIMĂNIȘTEANU, *Însemnări...*, pp. 81-82.

<sup>44</sup> SABINA CANTACUZINO, *Din viața familiei I.C. Brătianu. Războiul 1914-1919*, vol. II, Universul, București, 1937, pp. 166-167.

<sup>45</sup> ARHIVA NAȚIONALĂ ISTORICĂ CENTRALĂ, MINISTERUL CULTELOR ȘI INSTRUCȚIUNII PUBLICE, FOND DIRECȚIA CONTABILITĂȚII, *Dosar nr. 833/1917*, f. 10.

<sup>46</sup> ARHIVA NAȚIONALĂ ISTORICĂ CENTRALĂ, MINISTERUL CULTELOR ȘI INSTRUCȚIUNII PUBLICE, FOND DIRECȚIA CONTABILITĂȚII, *Dosar nr. 833/1917*, f. 11.

<sup>47</sup> Arhiva Națională Istorică Centrală, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Fond Direcția Contabilității, *Dosar nr. 833/1917*, f. 17.

<sup>48</sup> Arhiva Națională Istorică Centrală, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Fond Direcția Contabilității, *Dosar nr. 833/1917*, f. 19.

<sup>49</sup> Arhiva Sfântului Sinod, *Dosar nr. 7366/1917*, f. 17.

<sup>50</sup> Arhiva Sfântului Sinod, *Dosar nr. 7366/1917*, ff. 164<sup>v</sup>, 171.

Ceea ce este interesant și rămâne demn de remarcat este faptul că ierarhia ortodoxă a urmat coordonatele politicii românești în funcție de momentul istoric prin care a trecut poporul român. Episcopatul ortodox rămas în teritoriile ocupate de dușman în 1916 a colaborat cu noile autorități instalate la București, deși nu poate fi învinuit de „germanofilie”, ci doar de o supunere poate puțin cam umilitoare. *Chemarea Mitropolitului Conon* rămâne până astăzi un document care compromite pe semnarii lui. Dacă oamenii politici români de la București puteau considera apropierea lor de autoritățile germane ca un gest politic, nu același lucru este valabil pentru episcopii ortodocși semnatori ai documentului. Niciunul dintre cei care și-au pus semnătura pe acest document nu a fost forțat sau amenințat în vreun fel, ci cu toții au acceptat și au răspuns solicitărilor politice, probabil unii dintre ei considerând că aduc chiar un serviciu țării.

Dacă ierarhii ortodocși s-au alăturat politicii duse de guvernul de la București, nu același lucru se poate spune despre preoții de mir, care au încercat, pe cât le-a fost posibil, să amelioreze soarta credincioșilor lor. Este cunoscut cazul preoților care, pentru faptul că știau limba germană, și-au putut ajuta enoriașii. Din documentele timpului referitoare la anii războiului cunoaștem abuzurile și distrugerile săvârșite de ocupantul străin. Din aceleași mărturii aflăm și de preoții care au fost maltratați sau despre cei care au trebuit să vadă cum bisericile și casele parohiale le-au fost folosite de trupele de ocupație pentru nevoile lor (depozite de materiale și muniție, grajduri etc.). Din nefericire, au fost ridicate de autoritățile de ocupație o serie de bunuri ale bisericilor și mănăstirilor (grâu, porumb, vin, furaje etc.), dar, mai ales, obiectele de metal. Memoriile înaintate de autoritățile bisericești în dorința de a salva ceva, dar și de simplii preoți, au rămas fără rezultat. Autoritățile române au încercat să salveze obiectele de artă și cele bisericești. O mare parte dintre aceste obiecte din biserici și mănăstiri au luat același drum urmat ca și tezaurul României. Autorităților românești, care au strâns și inventariat obiectele bisericești de valoare, trecând nu fără conflicte peste voința stareților, au expediat aceste bunuri la Moscova. Să nu uităm și de inițiativa autorităților românești care, înainte de intrarea în război, au efectuat o inventariere a obiectelor de metal, în special din cupru, care se găseau în biserici și mănăstiri, pentru a fi ridicate în caz de nevoie și folosite în interesul armatei.

De teama dușmanului, mulți preoți și-au părăsit parohiile, căutând scăpare în Moldova, un fenomen care a afectat major viața bisericească. Exodul preoților a fost dezbătut de sinodul din vara anului 1918, care a considerat gestul acestora ca fiind neadecvat slujirii preotești. Fenomenul a fost prezent în Muntenia, dar a devenit o manifestare de masă în Dobrogea, unde preoții speriați de înaintarea trupelor bulgare, care manifestau o anumită ură față de români, au căutat să se refugieze în teritoriile controlate de autoritățile românești. Devastarea teritoriilor dobrogene a dovedit că o oarecare dreptate aveau și slujitorii altarelor.

O imagine aparte ne oferă preoții de armată, a căror organizare începuse, cel puțin ca hotărâre sinodală, încă din 1915. Din rândul acestora nu-l putem omite pe conducătorul Serviciului religios din Armata română, protopopul Con-

stantin Nazarie, profesor la Facultatea de Teologie din București, cel care a organizat și coordonat clerul militar de pe front. Preoții militari, participanți direct la luptele de pe front, apreciați pentru aceasta de comandanții regimentelor, oferă imaginea adevăratei slujiri preoțești. Nu trebuie să uităm efortul depus de aceștia pentru ridicarea moralului trupelor, mai ales după înfrângerile suferite în prima fază a războiului. Rezultatul slujirii lor s-a văzut, cu siguranță, în victoriile armatei române din vara anului 1917.

### **Summary: The Orthodox Clergy in Bucharest during the First World War**

It is one hundred years since the outbreak of the World War I, the great battle which changed the political life of Europe. The Romanians could not be absent from this world conflict, due to their political desire to achieve national unity. Although in 1914 Romania declared her neutrality, the Romanian politicians having been aware that the country was not prepared for of such a wide-spreading conflict, two years later it was no longer possible to postpone Romania's participation in the conflict. Going to war was enthusiastically cultivated by the press, by politicians, as well as by the Orthodox priests who considered this action a unique opportunity to achieve the unity of all Romanians.

Unfortunately, the military offensive of the Romanian army in Transylvania was not a victorious one, as the Romanians had to withdraw to Moldova, leaving even the capital city of the country, Bucharest, to the German occupation. While in Iasi, where they took refuge, the Romanian Government and King Ferdinand made tremendous efforts to restore the army and administrate a small Romanian territory remained unoccupied by enemies. Many Romanians from Transylvania, Dobrudgea and Bucharest took their refuge to Moldova running away from the enemy armies, so that the Romanian political class had to find the necessary means to help them. The Orthodox priests brought their share of contribution to the huge war effort through the mobilisation of the people for helping the military army and hospitals. Besides the Romanian soldiers who were fighting on the front, military priests were also present, while the nuns and monks of the Orthodox monasteries activated with much devotion in hospitals as medical sisters and nurses. The documents preserved in various archives speak about the devotion of the clergy towards their faithful from parishes. They were members of various committees for sustaining the war orphans, widows and poor who lost all their wealth during the war. The archives of the Metropolitanate of Moldova and Bucovina preserved a series of documents drafted by the Orthodox priests at the request of metropolitan Pimen, which presented the atmosphere prevailing in the Romanian villages and cities when learning that Romania joined the war, the anxiety of the families of those who were going to war, as well as the efforts these Romanian priests made to help those who remained at home deprived of the men's help, as they were going to war.

A special case was that of the priests remained in the territories occupied by enemies. Besides the material needs they had to suffer, the Orthodox priests had to endure the persecution of the German authorities who perceived them as promoters of Romania's joining the war together with the Antanta forces. The occupation of Bucharest

caused anxiety in the Metropolitanate, where Conon Aramescu Donici, the primate metropolitan was afraid for his life, given the fact that he had blessed Romania's joining the war and the alliance of the Romanian army with that of the tsarist Empire. This is why he obeyed the decisions taken by the Romanian politicians remained in Bucharest who collaborated with the German authorities. The church life of Bucharest and of the territories occupied was affected by various scandals caused by the change of the calendar, appointment of a director of Greek-Catholic faith to the metropolitan cathedral, and the attempt to steal the relics of Saint Pious Dimitrios the New kept in the metropolitan cathedral by a Bulgarian commando. Certainly, the greatest sorrow was caused by the signing of the Call of the Primate Metropolitan by metropolitan Conon, the manifest which urged the Romanian soldiers to give up the fight on the front of Moldova. The heart of the Orthodox faithful from the occupied territories suffered a great sorrow when the German and Hungarian soldiers confiscated the church bells to use their metal for making weapons. Thus, the majority of the churches from the occupied territories remained without bells, bells of great artistic or historical values having been lost forever.

The German Command wanted to confiscate the bells from all over the occupied territory. In fact, the German administration drafted tables of all the churches where from they took the bells, the documents having been kept at the National Archives of Bucharest till today. Constantine Bacalbasa mentioned in his war memoirs that there were two events during the war which affected the deep national feeling of the population of Bucharest: the theft of the relics of Saint Dimitrios Basarabov and the confiscation of the bells. All the other events like: the confiscation of the clothes, fuels, fire wood, aliments and feed were overlooked and did not cause any turmoil with the population. All the attempts of the German authorities to impose the Orthodox Church a certain control were faced not only with the refusal of the priests, but also with the opposition of the Orthodox faithful. Such an attempt was to introduce the Gregorian calendar at the end of December 1916, which would have deprived the Orthodox of the celebration of the great feasts of the Christmas and Epiphany. Although the German authorities got back on the order, imposing instead the celebration of the Easter on the same day with the Roman Catholic Church, the Orthodox faithful and their priests observed the old calendar and the Orthodox traditions.

Bucharest city suffered a lot as a result of the camping of a large number of militaries who used both the private houses and the institutional buildings. Besides, a few school buildings were also used, and the courses suspended. Bulgarian troops camped in the boarding house of the Faculty of Theology of Bucharest and devastated the building in the autumn of 1918 when they left the city, looting everything they could. The monasteries close to the capital city of the country suffered the same, as the occupation authorities confiscated especially the wheat, wine and feed. The abbots of these monasteries have submitted many applications asking to be allowed to keep at least the food necessary for the life of the monks. Unfortunately, the Orthodox clergy have not found the necessary support in the activity of metropolitan Conon, who was afraid to take active part in the protection of the priests and monks. The German command knew that metropolitan Conon and other Orthodox clergy had blessed the Romanian – Russian brotherhood in arms before war and encouraged the Romania's joining the war on the Antanta side. This theme determined the metropolitan to take a series of political decisions which defiled his pastoral service and obligated him to resign at the end of 1918. A series of intellectuals of Bucharest who had refused to take refuge to Iasi blamed

the metropolitan for his attitude which caused the arrests made by the Germans among the intellectuals accusing them of hostile attitude towards the Central Powers. The prisoners of the labour camps also included priests accused of anti-German propaganda.

The priests who remained in Bucharest tried to support their faithful as much as they could. The archives of certain parishes still keep registers mentioning the poor families who used to receive aids on behalf of the City Hall helped by the priests. We learn from these documents the names of those mobilised on the front of Moldova where from many of them never returned. The contemporaries bequeathed in their memoirs pages dedicated to the church life during the German occupation of Bucharest making sometimes a critical presentation of the way in which a series of clergy accomplished their priestly call. Most appreciations were for the priests who went to join the soldiers on the front. Some of these priests were servants of the altars of Bucharest. Very important are the notes they made on the pages of the church books or on the pages of the holy gospels. Thus, rather important are the notes written by the military priests on a gospel found in the church of Saint Nicholas of the former Monastery of Prince Michael, where King Ferdinand instituted the military order of Michael the Brave, the most important decoration awarded to the Romanian heroes during the Great War.

Having been afraid of their enemies, many priests from Dobrugea, as well as from the other territories occupied took refuge to Moldova, where they settled in various parishes and monasteries, helped by metropolitan Pimen. Once back in their parishes they found their churches and parish houses in ruins. The occupying armies organised stables, garrisons and hospitals in monasteries, churches, schools and city halls, many of them demolished. The parishes of Moldova passed through similar sufferance, devastated by the Russian deserter soldiers animated by the communism that was being installed in Moscow at the time. The end of the war brought about changes not only for the country, but also for the Orthodox Church who passed to a new form of organisation fulfilled through the proclamation of the patriarchate. Metropolitan Conon had to resign, bishop Miron Cristea having been elected instead of him, a fighter for the unity of the Romanians and their first patriarch.



**Arhim. Policarp CHIȚULESCU**

## **CĂRȚI ȘI MANUSCRISE DIN VECHEA BIBLIOTECĂ A MÂNĂSTIRII SFÂNTA TROIȚĂ – RADU VODĂ DIN BUCUREȘTI**

«Biserica fără cărți este asemenea chipului frumos  
care nu are ochi, sau a unei fețe oarbe care nu  
vede lumina, nici dulceața ei».

(Însemnare pe un *Minei pe mai* – Biblioteca Aca-  
demiei Române, *Ms. slav 266* –, scris în Țara Ro-  
mânească, între anii 1534-1536, de diacul Gavril)

**Keywords:** *Radu Voda Monastery, Library of the Holy Synod,  
manuscripts, old books.*

### **Abstract**

Mănăstirea Radu Vodă se numără printre cele mai vechi așezăminte monahale din București. Ea a avut o importantă bibliotecă, risipită de-a lungul timpului. Fondatorii i-au dăruit adeseori cărți și manuscrise, repetând gestul și față de lăcașe sfinte din toată lumea ortodoxă. Astăzi, din vechea bibliotecă a mănăstirii Sfânta Treime – Radu Vodă se mai păstrează câteva manuscrise aflate la Biblioteca Academiei Române și peste o sută de cărți vechi în colecțiile Bibliotecii Sfântului Sinod, aduse aici în anul 1963, după ce mănăstirea a fost desființată. În studiul de față am încercat să reconstituim ceea ce se mai poate din vechea bibliotecă, valorificând detaliile istorice despre viața mănăstirii pe care volumele studiate le furnizează; cu aceeași ocazie, am subliniat importanța unora dintre manuscrisele și edițiile rare de cărți identificate.

### **Ctitori, egumeni și binefăcători ai mănăstirii și daniile lor de carte în spațiul ortodox**

Cărțile au constituit întotdeauna desfătarea și hrana sufletului. Copiate și frumos împodobite, ele au slujit la instruirea personală a posesorilor în vederea mântuirii sufletului, au fost utilizate la săvârșirea sfintelor slujbe sau citite în trapezele și chiliile mănăstirești, ori la ceas de taină și tihnă în odăile știutorilor de carte. Dincolo de aceste destinații ale cărții, manuscrise sau tipărite, cei cu dare de mână au comandat atelierelor de copişti, traducători sau legători, volume pe care le-au dăruit «să fie de treaba bisericii și a noastră pomenire». Deci, gestul de a dăruia cărți se situează tot în actul ctitoricesc întreprins de cei dornici să-și înscrie numele în pomelnic, spre a le fi citite rugăciuni de iertare și dezlegare. Așadar, scrierile izvorâte din Cuvântul lui Dumnezeu, adunate la un loc, au format primele biblioteci, evident, mai întâi, în jurul unor mănăstiri și biserici, pen-

tru că acolo se slujește Liturghia Cuvântului. Chiar dacă nu se păstrează în mod expres danii de carte de la primii ctitori și egumeni ai mănăstirii Sfânta Troiță, presupunem că, dacă aceștia au fost preocupați să dăruiască manuscrise și cărți altor lăcașe sfinte, au putut face același lucru și pentru mănăstirea lor.

Mănăstirea Sfânta Troiță, numită mai târziu „a lui Radu Vodă”, după unul dintre ctitorii de seamă, se numără printre cele mai vechi așezăminte monahale din București<sup>1</sup>. Primul ctitor cunoscut al acestei mănăstiri este voievodul Alexandru al II-lea Mircea, care și-a aflat la 25 iul. 1577 loc de odihnă veșnică în ctitoria sa. Mănăstirea s-a bucurat de un anume rol și prestigiu în epocă, fiind considerată în documente de către ctitorul ei, Alexandru Vodă, „sfântă și dumnezeiască mitropolie”<sup>2</sup>, iar celălalt mare ctitor, Radu, nepotul lui Alexandru, o recunoaște ca fiind construită cu menirea de „mare lavră și de cinste, în loc de <drept> mitropolie”<sup>3</sup>. Nu trebuie trecute cu vederea nici demersurile voievodului Mihnea Turcitul de a termina lucrările de zidire începute de tatăl său, Alexandru al II-lea. Domnitorii ctitori de la Sfânta Troiță nu au dăruit sate, moșii, mori, prăvălii, ocne de sare, cărți trebuincioase, obiecte de cult etc. doar acesteia, ci au înzestrat alte ctitorii și au dăruit spre pomenire manuscrise și cărți și altor mănăstiri din țară ori din lumea ortodoxă, aflată sub stăpânire otomană. În cadrul cercetării noastre cuprindem și daniile de carte ale ctitorilor mănăstirii Sfânta Troiță în alte părți decât mănăstirea lor. Astfel, Alexandru al II-lea Mircea a dăruit mănăstirii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai un vechi *Evangelhilar*, pe care l-a ferecat frumos în argint aurit, pe coperta exterioară (a doua) fiind reprezentați donatorii: voievodul Alexandru al II-lea, doamna sa, Ecaterina, și fiul lor, Mihnea<sup>4</sup>. Foarte probabil, același donator a comandat, în 1573, ieromonahului copist Onufrie de la mănăstirea Sărata (Buzău), un *Tetraevanghel* ferecat ulterior de Matei Basarab<sup>5</sup>. Din tot ce cunoaștem, cel mai frumos manuscris copiat din porunca și cheltuiala lui Alexandru al II-lea este *Tetraevanghelul* aflat azi la mănăstirea Sucevița (*Ms. 23*), ferecat de Ieremia Movilă în anul 1605, ale cărui file îi înfățișează pe Alexandru al II-lea și pe fiul său, Mihnea, într-o splendoare

<sup>1</sup> Săpăturile arheologice întreprinse în biserica mănăstirii între anii 1953-1954 au furnizat indicii ale existenței unui locas mai vechi, din sec. al XV-lea. A se vedea: I. IONAȘCU (ed.), *Bucureștii de odinioară, în lumina săpăturilor arheologice*. Ed. Științifică, București, 1959, p. 61.

<sup>2</sup> Documentul din 15 iun. 1577 în: D. MIOC, I. CONSTANTINESCU (eds.), *Documenta Romaniae Historica. B. Țara Românească*, vol. VIII (1576-1580), Ed. Academiei, București, 1996, p. 133.

<sup>3</sup> Document de la Radu Mihnea din 10 febr. 1613 în: Ion IONAȘCU et alii (eds.), *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, veacul XVII*, vol. II (1611-1615), Ed. Academiei, București, 1951, p. 151.

<sup>4</sup> Virgil CÂDEA, *Mărturii românești peste hotare*, vol. II, S.N., Ed. Biblioteca Bucureștilor, București, 2011, p. 244.

<sup>5</sup> Muzeul Național de Artă al României, *Ms. 12*: a se vedea: Liana TUGEARU, *Miniatura și ornamentul manuscriselor din colecția de artă medievală românească a Muzeului Național de Artă al României*, vol. II, Ed. Simetria, București, 2006, pp. 140-149.

de culori între care predomină aurul<sup>6</sup>. Probabil, domnul valah l-a dăruit când fratele său, Petru Șchiopul, era domn al Moldovei.

Mihnea Turcitul, fiul lui Alexandru al II-lea Mircea, s-a îngrijit să continue construcția începută de tatăl său, după cum o arată numeroasele documente emise de el prin care înzestrează voievodala ctitorie. În actul din 15 dec. 1586, Mihnea mărturisește că a zidit niște «chinovii în jurul sfintei mănăstiri» și că, pentru acoperirea cheltuielilor, a «vândut pentru un an vămile de sare de la Ghithioara și Telega»<sup>7</sup>. Pe marginea acestui document semnează egumenul de la Sfânta Troiță, ieromonahul Mardarie, după cum se va vedea, un iubitor de carte. Devenit egumen, după toate probabilitățile, în a doua domnie a lui Mihnea (1585-1591), este unul dintre primii egumeni ai mănăstirii ctitorite de voievodul Alexandru al II-lea Mircea. El este menționat în trei documente<sup>8</sup> ieșite din cancelaria lui Mihnea Turcitul purtând datele: 15 dec. 1586 și, respectiv, 5 și 11 ian. 1587. În 10 iun. 1590, egumenul Mardarie nu mai era în funcție, deoarece apare în acte un altul, Ioachim<sup>9</sup>. Persoana ieromonahului Mardarie este interesantă pentru noi, deoarece el a făcut unele danii de manuscrise. Dintr-o însemnare pe un *Octoih*, dăruit în anul 1593, probabil, mănăstirii Sfântul Sava, azi păstrat în biblioteca Patriarhiei Ierusalimului (Fond Mar Sabba, *ms. sl. 7*), aflăm că «smeritul păcătos Mardarie ieromonahul, vlah din sfânta mănăstire domnească de la București cu hramul Sfintei Treimi, și cu nouă frați călugări» au stat mai mulți ani la Muntele Athos, apoi șapte ani la Sfântul Mormânt, iar un an și jumătate au peregrinat prin Egipt, Alexandria, Sinai și Damasc<sup>10</sup>.

Tot Mardarie a dăruit, în anul 1593, mănăstirii athonite Hilandar trei *Mineie slavonești pe noiembrie, decembrie și februarie* (Biblioteca mănăstirii Hilandar, *mss. slave 239, 240 și 241*), pe care donatorul semnează «Mardarie proegumen ieromonah 1593»<sup>11</sup>. Presupunem că tot fostul egumen de la Sfânta Troiță, acum pelerin, a donat mănăstirii Protaton din Karyes (Muntele Athos) un *Molitvenic* (M-rea Protaton, *ms. sl. 69*), pe care însemna scurt «Mardarie proegumen, 1592»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Gh. POPESCU-VĂLCEA, *Un manuscris al voievodului Alexandru al II-lea Mircea*, Ed. Meridiane, București, 1984.

<sup>7</sup> Ion IONAȘCU et alii (eds.), *Documente privind Istoria României. B. Țara Românească, veacul XVI, vol. V (1581-1590)*, Ed. Academiei, București, 1952, pp. 268-269.

<sup>8</sup> I. IONAȘCU et alii (eds.), *Documente privind Istoria României. B. Țara Românească, veacul XVI, vol. V*, pp. 268-269, 275, 284.

<sup>9</sup> I. IONAȘCU et alii (eds.), *Documente privind Istoria României. B. Țara Românească, veacul XVI, vol. V*, p. 454.

<sup>10</sup> Radu CONSTANTINESCU, *Manuscrise de origine română din colecții străine. Repertoriu*, Arhivele Naționale ale României, București, 1986, p. 44; Emil TURDEANU, *Oameni și cărți de altădată*, Ed. Enciclopedică, București, 1997, pp. 326-327; V. CÂNDEA, *Mărturii românești...*, vol. II, pp. 486-487.

<sup>11</sup> R. CONSTANTINESCU, *Manuscrise de origine română ...*, pp. 34-35.

<sup>12</sup> R. CONSTANTINESCU, *Manuscrise de origine română ...*, p. 233.

Voievodul Radu Mihnea este cel care a readus la viață mănăstirea Sfânta Troiță, ctitoria bunicului său, îmbunătățită de tatăl său Mihnea Turcitul, dar distrusă de turci în campania din anul 1595. Radu Vodă mărturisește că:

«oștile streine ..., agarenii, ... oștile lui Sinan Pașa au stricat și au surpat... mănăstirea domniei mele, însă mai ales [biserica – n.ns.] a ars de foc din cuiburile de sus până la temelia de jos și au ars până la temelie și toate părțile de pe împrejur, trapezăria și chiliile, care au fost făcute de bunicul domniei mele și de părintele domniei mele,... însă am zidit și am ridicat această sfântă dumnezeiască mănăstire... iarăși pe temeliile de mai întâi, cum a fost mai înainte vreme»<sup>13</sup>.

Cum în familia lui Radu Mihnea era o tradiție veche închinarea de mănăstiri din Țările Române la mănăstirea Ivron, el a rămas pe aceeași linie cu înaintașii săi. Ne amintim că fratele bunicului său, Petru Șchiopul, domnul Moldovei, închinase Ivirului, în anul 1578, mănăstirea Răducanu (jud. Bacău). În data de 10 febr. 1613, Radu Mihnea a semnat hrisovul de închinare a mănăstirii Sfânta Troiță către mănăstirea Ivron<sup>14</sup>.

Patriarhul martir al Alexandriei, apoi al Constantinopolului, Chiril Lucaris, amintește și el reconstrucția totală datorată lui Radu și întărește, în anul 1614, închinarea mănăstirii Sfânta Troiță la mănăstirea Ivron din Muntele Athos:

«Locașul [toată mănăstirea – n.ns.] s-a zidit din nou după urcarea în scaunul domnesc a prealuminatului și preamăritului domn Io Radul voievod și biserica a fost făcută nouă din temelie cu cheltuiala și grija aceluiași Radu, pe vechile temelii pe care fusese, deci prealuminatul și precucernicul domn Io Radul voievod, dorind ca de atunci înainte să sporească în mai bine biserica înnoită și toată mănăstirea, se gândi și foarte bine făcând să închine această mănăstire la împărăteasca și sfânta mănăstire de la Ivir, de la Sfântul Munte...»<sup>15</sup>.

Patriarhul Chiril Lucaris, prieten bun cu voievodul Radu Mihnea, este cel care a săvârșit slujba târnosirii mănăstirii la finele anului 1614. Cuvântarea sa la «înnoirea bisericii Sfintei Treimi» se păstrează în manuscris până azi. Ea poartă doar anul 1614<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Informații cuprinse în documentele emise la Târgoviște în 23 febr. 1614, 15 ian. 1615, 18 aug. 1615, în: I. IONASCU et alii (eds.), *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, veacul XVII*, vol. II, pp. 254, 354-355, 427.

<sup>14</sup> Am avut ocazia de a publica în facsimil, întâia dată în țara noastră, documentul original de închinare, scris pe pergament, care este datat 10 febr. «anii de la Facerea lumii 7121, iar de la Nasterea lui Hristos 1613». Vezi: Arhim. Policarp CHITULESCU *Mănăstirea Radu Vodă*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 11.

<sup>15</sup> Carte patriarhală dată în București, datată 1614, în: I. IONASCU et alii (eds.), *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, veacul XVII*, vol. II, p. 351. Patriarhul Chiril va emite o nouă întărire în 1626 (febr.-apr.?), la cererea lui Alexandru Coconul, fiul lui Radu Vodă, în: *Documenta Romaniae Historica, Țara Românească*, vol. XXI, pp. 16-19.

<sup>16</sup> Subiectul va fi dezvoltat într-un alt studiu, pe care îl avem în curs de finalizare.

Pisania actuală, așezată deasupra intrării în biserica mănăstirii lui Radu Vodă, consemnează că «Preafericitul Alexandru a dat de demult în dar Treimii această biserică, pe care Io Radu voievod, domnul nostru, cu strălucire a înălțat-o din temelie și a închinat-o mănăstirii Ivirilor, în anul 7123 <1614>»<sup>17</sup>.

### Un posibil dar de la Radu Vodă Mihnea pentru patriarhul Chiril Lucaris

Mitropolitul Matei al Mirelor a copiat la mănăstirea Dealu un *Arhieraticon*, pe care l-a dăruit, în anul 1615, patriarhului Chiril Lucaris<sup>18</sup>. Cum mitropolitul Matei era un bun prieten al lui Radu Mihnea, se poate ca domnitorul să-l fi invitat la sfințirea ctitoriei sale, la finele lui 1614, și, așa cum imediat după sfințire, domnitorul dăruise mănăstirii, în ian. 1615, alte diferite posesiuni, se poate ca el să fi comandat sau, mai degrabă, să-l fi rugat pe mitropolitul copist să-i facă un dar patriarhului alexandrin. Același voievod i-a plătit, în anul 1616, mitropolitului Luca (din Cipru) al Ungrovlahiei un *Liturghier* frumos împodobit, pe care l-a dăruit mănăstirii Iviron, unde se află și în prezent<sup>19</sup>. Numele voievodului a fost inclus la pomenirile de după Epicleză, așa cum a făcut mai târziu și paharnicul Șerban Cantacuzino în *Liturghia* susținută financiar de el și imprimată la Buzău în anul 1702.

Radu Vodă i-a poruncit, în anul 1613, ieromonahului Pahomie să copieze un *Minei slaven pe iunie*<sup>20</sup>. Probabil că acest *Minei*, împreună cu altele, au făcut parte din zestrea de cărți trebuincioase sfintelor slujbe pe care domnul le-a asigurat până la târnosire.

Gestul de donator către mănăstirea Iviron a fost preluat și de prietenul lui Radu Mihnea, credinciosul său mare vistier Hrizea, ctitorul Schitului Sfântul Nicolae din Bălteni. Acesta a dăruit, în anul 1624, un frumos *Tetraevanghel* împodobit de același Luca din Cipru<sup>21</sup>. Manuscrisul îl menționează pe Hrizea cu forma greacă a numelui său (Chrysos) și îl pomenește și pe domnitorul Radu Mihnea, în timpul căruia s-a făcut darul. Hrizea semnează și ca mare ban al Cra-

<sup>17</sup> Între anul închinării din pisanie (1614) și cel menționat în hrisovul din 10 febr. este o diferență (eronată) de 1 an. Este explicabil poate prin aceea că pisania actuală a fost adăugată, credem noi, în sec. al XIX-lea, la reparațiile capitale de după cutremurul din anul 1838. Diferențele de material din care este confecționat ancadramentul ușii o arată: de la jumătate în jos piatra este veche, iar de la jumătate în sus piatra este mai nouă, fiind vizibil și locul unde a fost imbinată partea superioară, mai nouă, cu cea veche.

<sup>18</sup> Ms. 115 din Biblioteca Patriarhiei Alexandriei. Vezi: Virgil CÂDEA, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie*, vol. I, Ed. Enciclopedică, București, 1991, p. 236.

<sup>19</sup> Cod. 1519. A se vedea: George GALAVARIS, *Holy Monastery of Iveron. Illustrated Manuscripts*, Mount Athos – Holy Monastery of Iveron, 2002, pp. 96-97.

<sup>20</sup> Azi se păstrează la Biblioteca Națională din Sofia, Ms. sl. 164 (79); vezi: R. CONSTANTINESCU, *Manuscrise de origine română...*, p. 13.

<sup>21</sup> Cod. 1385; vezi: G. GALAVARIS, *Holy Monastery of Iveron...*, pp. 96-97.

iovei, funcție deținută între anii 1634-1637, pe un *Sbornic de predici la Postul mare*, copiat în Țara Românească în sec. al XV-lea<sup>22</sup>.

Așa cum se obișnuia în marile așezăminte monahale, la Mănăstirea Radu Vodă a existat un atelier de copiere și de multiplicare a textelor. Acest scriptoriu nu avea doar menirea de a procura texte trebuincioase comunității monahale, având, așadar, o destinație internă, ci și pe cea de a executa copii la comandă pentru cărturarii interesați. Cunoaștem numele unui copist de la finele sec. al XVII-lea, Mihail Vizantios, care a realizat mai multe copii după câteva lucrări cu răsunet în epocă. Astfel, acesta a copiat, în anul 1696, pentru stolnicul Constantin Cantacuzino, care a și semnat pe file ca posesor, o lucrare a lui Pantelimon (Paisie) Ligaridis, *Exegesis is ton Psalterion*<sup>23</sup>, și un alt volum cuprinzând *Jurnalul de călătorie în China* alcătuit de spătarul Nicolae Milescu<sup>24</sup>. Tot Mihail Vizantios a copiat, în anul 1698, un *Miscelaneu* de texte juridice și de ceremonial, cu cheltuiala arhimandritului Ghermanos, egumenul mănăstirii Segarcea<sup>25</sup>.

Mai mulți stareți greci de la Ivron care au devenit egumeni la Radu Vodă au adus cu ei manuscrise frumos împodobite cu ornamente florale și animaliere, în special *Liturghii*, sau le-au comandat pentru a fi utilizate în «mănăstirea domnească a Preasfintei Treimi de la Radu Vodă». Astfel, arhimandritul Gavriil spune că a scris (și este posibil să fi fost chiar el copistul) și a afierosit mănăstirii, în anul 1682, o *Liturghie* (Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 937*). Este posibil ca acesta să fi fost chiar stareț la Radu Vodă, întrucât nu cunoaștem niciun egumen între anii 1682 și 1686. Egumenul Paisie dăruiește, în anul 1688, un mic volum cuprinzând *Rugăciunile Vecerniei și Utreniei* (Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 945*). Tot la Radu Vodă se păstrau o seamă de scrisori datând din anul 1692, azi adunate într-un miscelaneu (Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 974*). Acestea furnizează informații despre moartea învățatului grec Ioan Cariofil (†1692), prieten al domnitorului Constantin Brâncoveanu. Acest controversat cărturar a fost îngropat în mănăstirea lui Radu Vodă, fapt despre care relatează Dionisie, fost patriarh al Constantinopolului, și Partenie, egumenul mănăstirii. Arhimandritul *Chiprianos*, fost egumen al Ivirului, trimis ca egumen la Radu Vodă, dăruiește și el o *Liturghie* în anul 1698 (Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 938*).

Un manuscris mai nou, dar deosebit de important, datând din anul 1760, este *Pomelnicul Mănăstirii Radu Vodă* (Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec.*

<sup>22</sup> *Ms. sl. 303*; vezi: P.P. PANATESCU, *Catalogul manuscriselor slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, Ed. Academiei, București, p. 31.

<sup>23</sup> Astăzi manuscrisul se păstrează la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Sinai. A se vedea: V. CÂNDEA, *Mărturii românești peste hotare...*, vol. I, p. 245.

<sup>24</sup> *Ms. gr. 549*. Biblioteca Academiei Române. Vezi: C. LITZICA, *Catalogul manuscriselor grecești (din Biblioteca Academiei Române)*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1909, pp. 3-4.

<sup>25</sup> Azi în Biblioteca Națională din Atena, *Ms. 501*. A se vedea: V. CÂNDEA, *Mărturii românești peste hotare*, S.N., vol. II, p. 402.

1035); acesta a fost copiat prin grija ieromonahului Theodosie, stareț la Radu Vodă<sup>26</sup>. Volumul furnizează informații prețioase despre mănăstire, despre viețuitorii și donatorii ei.

Un alt manuscris care a poposit pe la Radu Vodă (conform unei etichete aflate la fila 2<sup>v</sup>) este *Liturghia greco-slavă* (Muzeul National de Artă al României, Ms. 15<sup>27</sup>) copiată în anul 1620, la Leontopol (Lvov), de monahia Melania, ucenica mitropolitului caligraf Matei al Mirelor. Această capodoperă frumos împodobită cu miniaturi, vignete și letrine policrome, a avut mai mulți posesori. Primul care a semnat pe file a fost mitropolitul Petru Movilă al Kievului, apoi un arhimandrit Partenie (poate unul dintre cei doi egumeni cu acest nume de la Radu Vodă dintre anii 1672-1683 și, respectiv, 1690-1697). Un al treilea personaj este Teofan, arhimandritul mănăstirii Constamonitu, care semnează, la 17 mart. 1665, pe fila 2<sup>r</sup>. Semnalăm că arhimandritul Teofan a mai semnat, la 2 iul. 1665, pe o carte slavă conținând *Explicarea Sfintei Liturghii* de patriarhul Nicon al Moscovei<sup>28</sup> (Moscova, 1656). Acest din urmă volum (865 p.) a intrat în anul 1667 și în posesia cunoscutului Mareș Băjescu din Câmpulung, vel vornic<sup>29</sup>. Manuscriselor prezentate până acum li se adaugă și altele pe care le-am redat în lista care însoțește studiul de față.

În ceea ce privește tipăriturile, am remarcat că, dintre acestea, tot ce s-a mai păstrat sunt cele de slujbă, care nu au constituit o atracție pentru cei care și-au însușit din cărțile mănăstirii. În ciuda faptului că vorbim despre *Mineie* sau alte cărți de strană care pot părea neinteresante, am descoperit că destul de multe fac parte dintre cele mai rare ediții ieșite din tipografiile Venetiei, ale cărei produse tipografice, de foarte bună calitate, au circulat intens în Țările Române, unde intelectualitatea era adesea de factură greacă. Fie că este vorba de ediții rare, fie că volumele păstrează însemnări și informații despre mănăstire și viața ei, toate constituie niște mărturii care s-au conservat până azi prin grija râvnitorului patriarh Justinian Marina. Amintim *Mineiele* imprimate în casa de editură a lui Antonio Pinello între anii 1602-1612, dintre care unele nu sunt cunoscute nici bibliografilor greci, cum sunt *Mineiul pe septembrie* (1609), *Mineiul pe decembrie* (1612) etc. De ce nu am crede că domnitorul Radu Mihnea s-a grăbit să procure pentru frumoasa și proaspăt ctitorita sa mănăstire ultimele ediții ale cărților de cult ieșite din teascurile Venetiei, pe care și el o străbătuse odinioară? *Mineiul pe noiembrie* din anul 1609 păstrează o foarte veche însemnare, în greacă, din anul 1627, în care se arată că a fost utilizat și la schitul Bălteni, în-

<sup>26</sup> Pomelnicul a fost valorificat științific și publicat în traducere de Oana Mădălina POPESCU în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011) 3, pp. 191-218.

<sup>27</sup> L. TUĞEARU, *Miniatura și ornamentul manuscriselor...*, pp. 129-130.

<sup>28</sup> Azi aflată în colecțiile Bibliotecii Sfântului Sinod din București, cota II 149.

<sup>29</sup> Bejenia egumenului athonit Teofan prin Rusia și prin Țările Române se poate explica prin situația dificilă a mănăstirii Constamonitu, care, în anul 1666, era în prag de pustiire. Știm că o parte din obște era vorbitoare de limbă slavonă, probabil și de origine slavă. Așadar, nu ne miră călătoria oamenilor și a cărților pe care ei le aduceau cu sine.

chinat Sfântului Nicolae de vornicul Hrizea, apropiatul lui Radu Mihnea. Alte cărți grecești din sec. al XVII-lea sunt: *Triodionul*, identificat de noi ca fiind din anul 1644; *Octoiul*, apărut la sfârșitul sec. al XVII-lea, dar despre care nu am putut afla detalii, necorespunzând niciunei descrieri din bibliografiile de specialitate. Acestea se adaugă: o frumoasă *Evanghelie* de format mare, din anul 1671, intens utilizată, dacă judecăm după gradul de uzură a filelor; *Mineiele pe noiembrie* (1678) și pe *decembrie* (1685); *Penticostarul* (1681), *Triodionul* (1682), toate identificate de noi, ele nepăstrând foaia de titlu. Pe *Mineiul pe octombrie* (1610), «Gheorghe logofătul» consemnează existența unei școli la Radu Vodă, în care el a învățat carte. Grafia situează personajul la finele sec. al XVII-lea sau la începutul celui următor. Pe *Mineiul lui aprilie* (1689) cineva a menționat, în 1763, surghiunirea lui Constantin Mavrocordat.

Interesant este și *Mineiul pe februarie* apărut la Buzău, în anul 1698. Acest volum păstrează o însemnare din 1709 în care se arată că, din porunca și cu cheltuiala voievodului Constantin Brâncoveanu, egumenul Rafail a cumpărat pentru mănăstirea Măxineni cele 12 *Mineie* imprimate la Buzău, în anul 1698. Achiziția s-a făcut înainte de anul 1702, căci, din acest an, în locul lui Rafail, apare în documente un alt egumen; conchidem că abia în anul 1709 cineva a consemnat dania brâncovenească. Tot pe acest volum scrie că a aparținut și Episcopiei Buzăului, fapt adevărat, deoarece, în 2 sept. 1744, Constantin Mavrocordat îi dă poruncă episcopului Metodie al Buzăului să ia toate odoarele și cărțile de la Măxineni, deoarece rămăsese pustie. Cea mai veche catagrafie a mănăstirii Măxineni este cea din anul 1742 și ea menționează «unsprezece Mineie lunovnice»<sup>30</sup>.

O altă serie de cărți datează din sec. al XVIII-lea și al XIX-lea, de data aceasta, în număr mult mai mare. Ediții grecești imprimate la Veneția: *Mineie*, *Penticostare*, *Triodioane*, *Octoihuri*, pe care semnează răzleț câte un «Serafim monahul iviritul» (*Triodion*, 1778), «Ioachim iviritul» (*Penticostar*, 1805), iar pe un *Minei pe ianuarie* (1779) găsim notat: «din ale Ivirului». Deci, cărțile circulau, cum le este obiceiul, de la o mănăstire la alta, dintr-o țară în alta. Nu am găsit detalii despre cum au ajuns cărți de la Mănăstirea Văcărești la Radu Vodă. Pe mai multe volume, tot grecești, a semnat «Iov arhidiaconul» în anii 1843 și, respectiv, 1844. Mai târziu, în perioada de decădere a acestei mănăstiri, când Văcăreștii ajunseseră închisoare, notează pe file și deținuții.

O etapă nouă din viața mănăstirii Radu Vodă este aducerea, în anul 1839, a claselor Seminarului Central în odăile sale<sup>31</sup>. Pe un *Minei pe decembrie* apărut la Buda, în anul 1805, se păstrează o însemnare a lui lordache Popescu, devenit, în 1885, preot deservent la biserica mănăstirii desființate (potrivit însemnării de pe *Mineiul pe ianuarie*, Sibiu, 1853), despre cum pășise pentru prima oară la

<sup>30</sup> Care nu pot fi decât cele de la Buzău, *ediția din 1698*, presupune corect dl. Ionel CÂNDEA, autorul monografiei *Mănăstirea Măxineni*, Ed. Istros, Brăila, 1996, p. 68.

<sup>31</sup> Arhim. P. CHITULESCU, *Mănăstirea Radu Vodă...*, p. 15.

Radu Vodă în 1856, ca elev la Seminar. Același preot relatează pe un *Minei pe mai* (Sibiu, 1854) un incident din anul 1857, soldat cu neplăceri atât pentru inspectorul Inochentie Chițulescu și Veniamin Catulescu, directorul Seminarului, cât și pentru elevii implicați în tulburarea respectivă. La Seminarul Central din București a ajuns și un *Minei pe decembrie*, tipărit la Râmnicu Vâlcea în anul 1862. Acest volum aparținuse Seminarului din Vâlcea și fusese dăruit, în anul 1864, împreună cu altele, de către Sf. Ierarh Calinic de la Cernica, pe atunci episcop al Râmnicului.

Dacă ar fi să îi dăm crezare lui Cezar Bolliac, la Radu Vodă s-ar fi aflat cândva «un sipet mare domnesc, plin cu cărți vechi aduse aici din casa lui Constantin Brâncoveanu și trecut în catagrafia cea vechie»<sup>32</sup>. Nu știm ce s-a ales de acestea. Se pare că și în timpul Primului Război Mondial au fost jefuite, alături de obiecte, și cărți ce s-ar mai fi aflat prin biblioteca mănăstirii<sup>33</sup>.

După ce incinta mănăstirii Radu Vodă a fost demolată și pe locul vechilor chilii s-a ridicat clădirea Internatului Teologic (1893), s-a pregătit o înrădăcinare a existenței școlilor teologice în acest vechi ansamblu monastic. După desființarea mai multor instituții ecleziastice petrecută în anul 1948, cărțile s-au adunat la Radu Vodă de la Seminarul *Nifon Mitropolitul*, de la *Seminarul Central* (mutat într-o altă clădire în 1901), oprindu-se aici, la fostul Internat Teologic, desființat și el. După secularizare, biserica a devenit pe rând parohie, filie, apoi paraclis al Seminarului, care și-a deschis porțile la Radu Vodă în anul 1973, având biserica frumos restaurată, ca și clădirea fostului Internat. Cărțile studiate de noi aici au rămas în permanență într-un dulap din biserică. Acolo le menționează un inventar întocmit în data de 15 sept. 1960. Nemaiputându-și păstra menirea ei de chinovie, mănăstirea, vitregită din plin de vremuri neprielnice, a fost desființată la 10 dec. 1960. În curte funcționaseră abuziv, începând cu anul 1952, o școală de partid, apoi Liceul *I. Creangă*, dar patriarhul Justinian nu s-a resemnat până nu le-a mutat, pentru a putea restaura ansamblul și a reinvia Seminarul.

Pentru a se pune la adăpost ce se mai păstrase din vechile cărți de strană de la Radu Vodă, care nu mai serveau nimănui, prin decizie patriarhală, în data de 3 apr. 1963, 166 de volume au fost ridicate de la Radu Vodă și predate Bibliotecii Sfântului Sinod, proaspăt reorganizată în Palatul sinodal de la mănăstirea Antim. Am identificat cu dificultate aceste volume și nu în totalitate. Edițiile pe care biblioteca sinodală nu le avea au fost așezate la raft alături de altele, iar restul de volume s-au alăturat dubletelor, dar nu într-un fond compact. După o jumătate de veac, colecțiile au crescut mult. Astfel, a fost nevoie să luăm câteva mii de exemplare în parte pentru a le verifica numărul de inventar, singurul care indica proveniența sigură (în afara însemnărilor). În prezentarea de față am or-

<sup>32</sup> Cezar BOLLIAC, *Mănăstirile închinat din România*, Typographia lui Stephan Rassidescu, București, 1862, p. 33.

<sup>33</sup> C. SANDULESCU-VERNA, *Biserica Radu Vodă din București*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1930, p. 24.

donat volumele după anul de apariție și le-am descris cu datele minime de identificare, în măsura în care a fost posibil. Am notat între paranteze drepte datele reconstituite de noi, uneori imediat după anul de apariție al cărții, am adăugat între paranteze rotunde și editorul venețian, ex: Nikolaos Sarros, Antonio Pinello, Andrea Iuliano sau Nikolaos Glykis. Am lăsat la urmă edițiile neidentificate și fragmentele. Au fost redactate cu caractere italice notele tergalie, iar acolo unde cuvintele au fost ilizibile, am lăsat puncte de suspensie.

Trebuie știut că patriarhul Justinian Marina a dăruit bisericii, devenită vremelnice paraclic al Seminarului, pe lângă odăjdii și alte odoare, și cărți de slujbă legate trainic în piele<sup>14</sup>, care se păstrează în parte până azi, iar bibliotecii Seminarului, pe care a îmbogățit-o permanent prin donații, i-a hărăzit, prin testament, ultimele 147 de volume din biblioteca personală. Exemplul a fost urmat de ucenicul său, vrednicul de pomenire patriarh Teoctist Arăpașu, care și-a lăsat bogata-i bibliotecă aceleiași școli teologice.

\*

Volumele descrise de noi, la patru secole de la retărnosirea (redeschiderea) mănăstirii Sfânta Treime – Radu Vodă, sunt niște mărturii despre o îndelungată și rodnică viață călugărească de aici. Aceasta a început să se înfiripe din nou, după reînființarea mănăstirii petrecută în anul 2000. Poate nu este întâmplător faptul că noul ei ctitor, patriarhul de fericită pomenire Justinian Marina, își doarme somnul într-o așteptarea Învierii în biserica acestei mănăstiri, a cărei revigorare a pregătit-o. Și iarăși nu este deloc un act al hazardului faptul că patriarhul Justinian este singurul patriarh român care a vizitat insula Eghina și s-a închinat în ziua de 6 mai 1971 la moaștele Sf. Ierarh Nectarie, a cărui raclă minunată sălășluiește azi la căpătâiul său, alinând mii și mii de pelerini.

Acum, volumele de patrimoniu ale mănăstirii Radu Vodă se păstrează cu cinste în Biblioteca Sfântului Sinod. Astăzi, obștea monahală de la Radu Vodă și-a format o nouă bibliotecă, însumând câteva mii de cărți necesare hranei duhovnicești. În era digitalului, cartea este accesibilă tuturor; chiar asistăm la un exces de publicații, din nefericire, de foarte slabă calitate. Deși există tendința utilizării exclusive a cărților electronice (e-books), noi suntem convinși că se va reveni la formatul clasic al cărții tipărite tradițional pe hârtie. Directa relație a cititorului cu cartea oferă o anume bucurie, o disponibilitate și o libertate a lecturii, chiar o siguranță a informației și a suportului ei, în timp ce aparatele sunt fragile, nesigure. De vreo cinci secole, cărțile tipărite pe hârtie naturală rezistă foarte bine și constituie o incântare pentru cei ce le cercetează sau le privesc. Pline de istorie, călătoare mai mereu, cărțile vechi poartă în sine epoci întregi de gânduri, însemnări, ex-libris-uri și învie oameni și vremuri crezute dispărute ori uitate. Cărțile au învins adesea timpul.

<sup>14</sup> Conform *Registrului de inventar întocmit în data de 1 apr. 1978*.

## Manuscrise și cărți care au făcut parte din biblioteca mănăstirii Radu Vodă

### I. Manuscrise

*Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*, 1682; 24 ff., hârtie, 14 × 10 cm, volum legat în piele<sup>35</sup>.

Însemnări:

«Aceasta Sfântă Liturghie s-a scris de mine, neînsemnatul arhimandrit Gavriil, și am afierosit-o Sfintei Treimi în mănăstirea lui Radu Vodă, și cine o va înstrăina, Iisus Dumnezeu să-l înstrăineze și pe el din cartea celor vii și să aibă și anatema. În anul mântuirii 1682, august».

*Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*, 1694; 24 ff., hârtie, 13 × 8,5 cm, legătură din piele<sup>36</sup>.

Însemnări:

f. 23<sup>v</sup>: «Cartea de față a Sfintei Liturghii a celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur s-a scris cu mâna mea, a păcătosului și nevrednicului ieromonah Leontie, 1694».

f. 24<sup>r</sup>: «Sfânta liturghie de față a fost afierosită sfintei și împărăteștii mănăstirii a Stăpânei noastre Născătoarei de Dumnezeu Portaitissa. Iar acum s-a afierosit cinstitei mănăstiri domnești cu hramul Începătoarei de viață Treimi a lui Radu Vodă de preacuviosul între ieromonahi și duhovnici kir Chiprianos, fost egumen al Ivirului, acum fiind egumen al acestei mănăstiri, la anul mântuirii 1698, luna aprilie. Și cei ce slujiți cu aceasta să-l pomeniți la Sfânta Proscomidie și la Sfânta Liturghie. Iar acela ce va îndrăzni să o înstrăineze de la această mănăstire să aibă împotriva lui pe Sfânta Treime și să nu vadă procopseală în viața sa».

*Miscelaneu*, 1570, 442 ff., hârtie, 14.5 × 12 cm, legătură din piele<sup>37</sup>.

Redăm doar însemnările privitoare la mănăstirea Radu Vodă:

ff. 1-3: «Al lui Dionisie Iviritul și macedonovlah și barbar, grosolan arvanit Ghica» (ultimele 4 cuvinte au fost adăugate de o altă mână).

ff. 7-10: «Al lui Dionisie Iviritul și arhimandrit și al prietenilor».

f. 204: «Și această carte, pe lângă altele, aparține sfintei mănăstiri a lui Radu Vodă. 1800».

<sup>35</sup> Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 937*; Nestor CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române*, tomul II, Monitorul oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, București, 1940, p. 40.

<sup>36</sup> Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 938*; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 40-41.

<sup>37</sup> Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec. 943*; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 42-44.

*Rugăciuni la Vecernie și Utrenie*, 1688, 16 ff., (15,5 × 12 cm), hârtie, legat în piele<sup>38</sup>.

Însemnări:

f. 15<sup>v</sup>: «Manuscrisul de față s-a afierosit, fiind scris cu mâna sa proprie, de către preacuviosul și preacucernicul arhimandrit și duhovnic kir Gavriil din cinstita mănăstire cu hramul sfintei mari mucenițe Anastasia, în anul mântuirii 1688, luna martie. Cu cheltuiala mea, a lui Paisie, egumenul mănăstirii noastre Radu Vodă, cu hramul Sfintei și de Viață Începătoarei Treimi».

*Miscelaneu patristic și vieți de sfinți*, sec. XVII, 308 ff., (19 × 15,5 cm), legătură din piele<sup>39</sup>.

Însemnări:

f. 1<sup>r</sup>, însemnare lacunară: «Cartea de față... a Sfintei și Începătoarei de Viață Treimi...».

f. 1<sup>r</sup>, o adăugire ulterioară: «Cartea de față a fost acum mai mult timp a cinstitei mănăstiri Sfânta Treime din București, învechindu-se și stricându-se, a fost reparată de mine, smeritul, Dionisie ieromonahul, și cine o va instrăina din această sfântă mănăstire să aibă Sfânta Treime împotriva lui».

f. 308<sup>v</sup>: «Nicolae Vodă a venit în Țara Românească și s-a suit pe tron la 1716, luna martie [ianuarie], 30 ziua, luni, și să fie spre pomenire. De asemenea, preotul kir Partenie egumenul a venit în Țara Românească la 1715, luna mai, 16, a pornit de la Sfântul Munte la 28 martie, și să fie spre pomenire».

*Correspondență*, 1692; in folio; hârtie, 336 ff.<sup>40</sup>.

Redăm informațiile din scrisorile care privesc mănăstirea Radu Vodă:

ff. 103<sup>r</sup>-103<sup>v</sup>: Dionisie, fost patriarh al Constantinopolului, către Rali Cariofil, mare eclesiarh. București, 2 oct. 1692; autografă; anunță încetarea din viață a lui Ioan Cariofil, înmormântat la mănăstirea Radu Vodă din București (pp. 94-95).

Notă: Constantin Brâncoveanu îi trimisese doctor să-l trateze, este interesant cât ținea domnul la el; apoi, dacă l-a înmormântat la Radu Vodă pe bunul său prieten, înseamnă că mănăstirea se bucura de un prestigiu deosebit în epocă.

f. 165<sup>r</sup>: Partenie, egumenul mănăstirii Radu Vodă din București, către Rali Cariofil, mare eclesiarh. București, 23 dec. 1692; anunță încetarea din viață a lui Ioan Cariofil (p. 95).

<sup>38</sup> Biblioteca Academiei Române. Ms. grec. 945; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 45-46.

<sup>39</sup> Biblioteca Academiei Române. Ms. grec. 966; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 59-66.

<sup>40</sup> Biblioteca Academiei Române. Ms. grec. 974; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 72-116.

*Nomocanon*, 100 ff.; 17 × 11,5; sec. XVIII, hârtie, legătură din piele<sup>41</sup>.

Însemnări:

Pe forțaț, la început: «Cartea de față este a bisericii Radu Vodă, nenorocit cine o va înstrăina. Neofit».

*Pomelnicul Mănăstirii Radu Vodă*, 1760, 28 ff., (28 × 8 cm), legătura inițială era din piele maro, actualmente din pânză neagră<sup>42</sup>.

Însemnări:

f. 1<sup>v</sup>: «Catastihul de față a fost copiat de mine, smeritul servitor al Celui de Sus, Antonie protopsaltul, în anul 1760, iunie 25».

f. 2<sup>v</sup>: «Catastihul sfintei proscomidii a acestei cinstite și domnești mănăstiri a Sfintei și de viață începătoare Treimi, Radu Vodă, având înăuntru trecute numele răposăților ctitori și, la rând, ale evlavioșilor domni, arhieriei și boieri, precum și numele egumenilor de pe vremuri, monahilor și mirenilor, câți de bună-voie au miluit, au afierosit și s-au înscris la sfânta proscomidie; s-a copiat prin grija mea, a lui Theodosie ieromonah și stareț al acestei mănăstiri domnești Radu Vodă, 1760, iunie 25».

*Liturghie greco-slavă*, 51 ff., copiată în 1620, la Leontopol (Lvov), de monahia Melania, ucenica mitropolitului caligraf Matei al Mirelor; la f. 2<sup>v</sup> este menționată ca posesoare Mănăstirea Radu Vodă<sup>43</sup>.

## II. Cărți tipărite

### I. Secolul al XVII-lea

*Minei pe ianuarie*. Veneția, 1602 (Antonio Pinello); D. 24020; in folio; 138 ff. nenumerate (ff. 132-134 sunt manuscrise într-o grafie foarte frumoasă); legătură recentă de pânză.

Notă: Émile Legrand nu îl menționează în a sa *Bibliographie Hellénique: description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup>, coll. Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes*, 2 vol., Ernest Leroux, Paris, 1885, ci doar Φίλιππος Ηλίου, *Προσθήκες στην Έλληνική Βιβλιογραφία. Α. Τὰ βιβλιογραφικά κατάλοιπα τοῦ Ε. Legrand καὶ τοῦ H. Pernot (1515-1799)*, Ἀθήνα, 1973, p. 74.

Legat cu

*Minei pe februarie*, [Veneția, 1602?]; in folio, 71 ff.; ediție foarte rară.

<sup>41</sup> Biblioteca Academiei Române. *Ms. grec. 989*; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, p. 138.

<sup>42</sup> Biblioteca Academiei Române. *Ms. grec. 1035*; N. CAMARIANO, *Catalogul manuscriselor grecești...*, pp. 171-173; O.M. POPESCU, „Pomelnicul Mănăstirii Radu Vodă din București ...”, pp. 191-218.

<sup>43</sup> Muzeul National de Artă al României. *Ms. 15*; I. TUĞEARU, *Miniatura și ornamentul manuscriselor...*, pp. 129-130.

Notă: *Mineiele* din 1602 reprezintă prima ediție cunoscută ieșită din casa de editură a lui Antonio Pinello.

*Minei pe august*, Veneția, 1607 (Antonio Pinello); C. 23997; in folio; numerotare pe caiete; text în lb. greacă; legătură din piele brună, închisă la culoare, cu un medalion reprezentând pe Maica Domnului pe coperta întâi; lipsesc închițătorile; filele sunt uzate.

*Minei pe noiembrie*, Veneția, 1609 (Antonio Pinello); D. 23970; in folio; numerotare pe caiete; text în lb. greacă; legătură modernă din pânză verde.

Însemnări:

Pe ultima filă recto, în limba greacă, un scris vechi: «Această carte este a Sf<ântului> Nicolae apo to Bălteni a mănăstirii logothetului Rizu <Hrizea> și .... 7135 <1627>».

Pe ultima filă verso, în greacă: «Mănăstirii Radu Vodă, zi marți, noaptea ora 5, 1787, decembrie, 22, ziua sfintei mari mucenice Anastasia farmacolitria și la 5 ore din noapte, am scris eu».

Mai jos, în română: «Mănăstirea Radu Vodă, zi marți, noaptea la 5 ceasuri. 1787, 22 decembrie, sfânta marea mucenită Anastasia farmakolitria, la 5 ceasuri din noapte, am scris eu, log<ofătul> Marin, fiind întru acea vreme».

«Decembrie, în 27, am plecat la moșia Sfintei Mănăstiri ce să numește Hohăia și de acolo am plecat la Pitești (?) și de acolo am venit și am săzut o zi la București și am plecat în 1788, ghenarie, în 17 zile, la Văleni sud Muscel, fiind iar moșia Mănăstirei și am scris eu, Alpota <Albotă>. Voi muri și degetele mele vor putrezi și cine va citi pă mine mă va pomeni, va zice Dumnezeu să-l ierte».

Legat cu

*Minei pe decembrie*, Veneția, 1612; D. 23971; lipsă final; in folio, numerotare pe caiete; text în lb. greacă.

Notă: nementionat de E. Legrand și nici de F. Hiliou.

[*Minei pe septembrie*], Veneția, 1609 (Antonio Pinello); D. 23966; fără foaie de titlu; in folio, numerotare pe caiete; file uzate; legătură din piele brună închisă la culoare.

Notă: nementionat în bibliografiile de specialitate (Legrand și F. Hiliou).

*Minei pe octombrie*. Veneția. 1610 (Antonio Pinello); D. 23969; in folio; numerotare pe caiete; text în limba greacă; legătură din piele brună cu medalion dispus central pe coperta întâi.

Însemnări:

Pe coperta a doua, într-o grafie din sec. al XVII-lea – începutul celui de-al XVIII-lea:

«și am scris eu, Gheorghie logofăt, de la Radu Vodă și am fost la părintele Vlădica și am învățat pă această <carte> și cine se va ispiti ca să o fure să fie ... [textul se continuă pe coperta a treia] afurisit dă părintele Vlădica Iconiu și de mitropolit și de patriafol [sic!] și de toți arhieriei și de toți popi de pre la sfintele biserici și de toți egumeni. Eu, Gheorghie, omologo [mărturisesc – n.ns.]. Octomvrii».

Notă: Pe foaia de titlu este menționat anul 1610, iar în colofon anul 1605 (greșeală nesemnaltă de E. Legrand).

*Minei pe martie*, Veneția, 1625 (Antonio Pinello); D. 24017; in folio, numerotare pe caiete; text în lb. greacă; legătură din piele maro.

[*Triodion*], [Veneția, 1644]; D. 23976; in folio; numerotare pe caiete; legătură elegantă din piele maro; pe coperta întâi se află un medalion auriu reprezentând pe Maica Domnului.

Însemnări:

Pe coperta 2: «să știi că am scris eu Ioniță log<ofăt>».

Pe coperta 3 semnează cineva: «Athanasios».

*Sfânta Evanghelie*, Veneția, 1671 (N. Glykis); D. 24076; in folio (33 × 24 cm); 260pp. numerotate.

Lucrarea este legată în spiritul epocii brâncovenesti: în piele maro cu tăblii din lemn. Pe coperta întâi se află o cruce mare, aurită, cu postament, iar pe coperta a patra, un romb aurit în care se află o rozetă cu un personaj feminin așezat. Volumul este deosebit de elegant, cu hârtie groasă, rezistentă. Depunerile de pe file indică o intensă utilizare a cărții; putem presupune că se slujea zilnic Sfânta Liturghie cu această Evanghelie.

Ediția i-a fost necunoscută lui E. Legrand, iar în completările bibliografice ale lui F. Hiliou nu corespunde întru totul descrierilor acestuia (vezi Φ. Ηλιου, *Προσθήκες στην Έλληνική Βιβλιογραφία...*, pp. 106-107). Intensa utilizare a cărții a dus la degradarea și dispariția exemplarelor.

Legată cu

*Evangelistar*, Veneția, 1671: 14pp.: D. 24077.

[*Minei pe noiembrie*], [Veneția, 1678]; D. 24087; D. 24097; in folio; 256pp.: legat în piele maro.

Însemnări:

Pe coperta a treia, în limba greacă: «1799, noiembrie, 16 Dimitrios papa Nikolau Sachelariu, Radu (?) voevoda».

Notă: Cartea s-a secționat în două fragmente (ff. 1-78 + ff. 79-256), care au fost înregistrate separat la inventariere, dar s-au unificat de noi sub o singură cotă.

*Penticostar*, Veneția, 1681 (N. Glykis); D. 24019; in folio; 252pp. (volum foarte uzat); legătură frumoasă din piele; pe coperta întâi se află un medalion auriu cu *Bunavestire*.

[*Triodion*], [Veneția, 1682]; D. 24079; in folio; 448pp., lipsă foaia de titlu și finalul; numerotarea este dublă, greacă și latină; ff. 237-242 sunt manuscrise; legătură din piele maro deteriorată; volum uzat.

Însemnări:

Pe coperta a doua: «1768» (cu roșu și cu negru) «Manole».

Pe coperta a treia: «aprilie 23, 1799, Dimitrios Sakelariou».

[*Minei pe decembrie*], [Veneția, 1685]; D. 24016; in folio; 248pp., lipsă începutul și sfârșitul; legătură din piele maro.

*Minei pe aprilie*, Veneția, 1685; D. 24037; in folio; 132pp. numerotate; legătură din piele maro; lipsă coperta întâi.

*Minei pe aprilie*, Veneția, 1689 (N. Sarros); D. 24018; in folio, 132pp.; legătură din piele neagră cu un medalion argintiu cu Maica Domnului pe coperta întâi.

Însemnări:

Pe coperta a treia, în limba română: «aprilie 23, 1763: Au făcut pă Constandin Mavrocordat surg<h>iun la Slimna și au plecat fără...».

*Minei pe iulie*, Buzău, 1698; D. 24123; in folio; 116 ff.; text slavo-român; legătură brâncovenească de piele maro cu medalioane centrale aurite; pe coperta întâi este reprezentată *Cincizecimea*; lipsește o închizătoare.

*Minei pe ianuarie*, Buzău, 1698; D. 24023; in folio; 186 ff.; text slavo-român.

Însemnări:

Pe coperta a doua: «Să să ști<e> că am scris eu, logofăt Ion. care am învățat la ...».

Pe forțat sunt încercări de condei de la învățacei.

Pe forțat, la final:

«La leat 1774, iulie 25, s-au încheiat pacea dintre împărăția rusească cu împărăția turcească și s-au ridicat la o... ridicatu-s-au împreună toată armia rusească din țară și s-au dus de s-au urcat la Moldova. Ridicatu-s-a și casa Măgurenilor și s-au dus cu totul în Rusia. Însă povestea așa fiind dumnealor patru frați și o soră cel dintâi l-au chemat Constandin... Costa, și ducându-se cu Constandin Vodă Mavrocordat și s-au însurat luând pe sora Deleanului de la Moldova, anume Safta și au murit în pace...».

*Minei pe februarie*. Buzău, 1698; D. 24099; in folio; 117 ff.; text slavoromân; legătură brâncovenească foarte frumoasă din piele brun-roșcată, pe coperta întâi fiind un medalion cu *Răstignirea*, iar pe coperta a doua exterioară, *Cîncizecimea*; lipsește o închizătoare.

Însemnări:

Pe coperta a doua interioară: «Să știe că această carte este a Sfintei Mănăstiri Măxineni și am scris eu, Matei copilul. Matei logofăt copilul».

f. 50: «A Sfintei Episcopii a Buzăului».

ff. 61-72: «Aceste dumnezeiești cărți ce <să> cheamă Mineie le-a cumpărat părintele Rafailu eg<umenul> ot Măxineni, den porunca Măriei sale Ion Constantin Basarab Voevod, pentru ca să fie sfintei mănăstiri pomană. Veri ce s-ar tâmpla a o stăpâni să nu le înstreineze că în blestemul Domnului va să cază».

Pe forțaț la final, se află un concept de scrisoare copiată de un învățăcel: «Milostive și Minunate Doamne, cinstite și preaiubite dumneata frate, Albule, să fii dumneata sănătos, cu plecaciune sărut cinstita mâna dumatăle <și> cu plecată scrisoare mă rog dumatăle ...» (textul și în slavonă).

Diferite încercări de condei.

Pe coperta a treia: «Acest sfânt Minei este al Sfintei Mănăstiri Măxineni și le-au cumpărat eg<umenul> Rafail cu știrea Măriei Sale lui Vodă. f<e>b<ruarie> dni 8, leat 7217 <1709>».

Aceeași însemnare reluată mai jos, în altă epocă.

## 2. Secolul al XVIII-lea

*Minei pe martie*, Veneția, 1775; D. 24043; in folio; 140pp.

Legat cu

*Minei pe aprilie*, Veneția, 1775; D. 24044; in folio; 132pp.

Legat cu

*Minei pe mai*, Veneția, 1775; D. 24045; in folio; 120pp.; volumele sunt legate în piele maro; pe coperta întâi se află un medalion auriu cu *Răstignirea Domnului*, iar pe coperta a doua exterioară, unul cu Maica Domnului.

*Minei pe septembrie*, Veneția, 1775 (N. Sarros); D. 24064; in folio; 200pp.

Legat cu

*Minei pe octombrie*, Veneția, 1775; D. 24065; in folio; 200pp.

Legat cu

*Minei pe noiembrie*, Veneția, 1775; D. 24066; in folio; 256pp.; legătură din piele maro; pe coperta întâi se află un medalion aurit cu *Răstignirea Domnului*, iar pe coperta a doua exterioară, unul cu Maica Domnului.

*Minei pe decembrie*, Veneția, 1755; D. 24109; in folio; 288pp.

Legat cu

*Minei pe ianuarie*, Veneția, 1755; D. 24110; in folio; 280pp.; o însemnare fără importanță din 1939 a unui elev.

Legat cu

*Minei pe februarie*, Veneția, 1775; D. 24111; in folio; 158pp., lipsă final; legătură din piele maro cu resturi de închizători.

*Minei pe aprilie*, Veneția, 1777; D. 24094; in folio; 132pp.; legat în piele maro.

*Minei pe august*, Veneția, 1777; D. 24120; in folio; 172pp.; legat în piele maro.

*Penticostar*, Veneția, 1777; D. 24030; in folio; 256pp.; legat în piele maro.

*Minei pe martie*, Veneția, 1778; D. 24031; in folio, 148pp.; legat în piele maro.

*Penticostar*, Veneția, 1778; D. 24067; in folio; 256pp., foarte uzate; legătură din piele maro cu un medalion care o înfățișează pe Maica Domnului pe coperta întâi.

[*Triodion*], [Veneția, 1778?]; D. 24057; in folio; 450pp., lipsă foaia de titlu și finalul.

Însemnări:

Pe coperta a treia, în limba greacă: «Acest Triod aparține <Mănăstirii> Sfintei Treimi și cine îl va înstrăina să fie afurisit de cei 318 Sfinți Părinți. Serafim monahul Iviritul».

*Paraklitiki*, Veneția, 1778; D. 24012; in folio; 404pp.; legătură deteriorată din piele.

*Minei pe Ianuarie*, Veneția, 1779; D. 24104; in folio; 283pp.; lipsește coperta întâi.

Însemnări:

Pe coperta 3: «Din ale Ivirului».

*Minei pe iunie*, Veneția, 1781; D. 24038; in folio; 128pp.; legat în piele maro.

*Minei pe octombrie*, Veneția, 1781; D. 23985; in folio; 200pp.; legat în piele maro.

*Minei pe iulie*, Veneția, 1781; D. 24036; in folio; 152pp.; legătură de piele maro, dar de la o carte de dimensiuni mai reduse.

*Minei pe mai*, Veneția, 1783; D. 24008; in folio; 112pp.; lipsește finalul; legat în piele maro.

*Triodion*, Veneția, 1783; D. 24058; in folio; 452pp.; legat în piele maro.

*Minei pe septembrie*. Veneția, 1784; D. 24074; in folio; 196pp.; legat în piele maro.

*Minei pe februarie*. [Veneția, 1794]; D. 24013; in folio; 164pp.; legătură din piele neagră deteriorată cu stema aurită a editorului Nicolae Glykis.

### 3. Secolul al XIX-lea

*Triodion*, Veneția, 1800; D. 24112; in folio; 439pp.; legat în piele maro.

*Minei pe noiembrie*, Veneția, 1801; D. 24007; in folio; 260pp.; legat în piele maro.

*Minei pe decembrie*, Veneția, 1802; D. 24059; in folio; 302pp., lipsește finalul; legat în piele maro.

Pe forțaț, la final, se află o scurtă însemnare din anul 1864, în grecește, despre mănăstirea Radu Vodă semnată «Ianolos». Notița a devenit ilizibilă din cauza decolorării cernelii.

*Minei ianuarie*, Veneția, 1803; D. 23982; in folio; 298pp.; legătură piele maro cu o cruce mică aurie în mijlocul copertei întâi.

*Minei pe octombrie*, Veneția, 1803; D. 24075; in folio; 224pp.; legătură de piele maro.

*Minei pe august*, Veneția, 1804; D. 23981; 189pp.; legătură modernă din pânză.

Legat cu

*Minei septembrie*, Veneția, 1804; D. 24056; in folio; 226pp.

*Minei pe martie*, Buda, 1805; D. 24061; in folio; 126ff.; legătură din piele maro; pe coperta întâi un medalion cu *Răstignirea Domnului*.

*Penticostar*, Veneția, 1805; D. 24035; in folio; 267pp.

Însemnări:

Pe forțaț, cu creion albastru, în limba greacă: «Ioanichie monahul Iviritul».

[*Minei pe mai*], [Buda, 1805]; D. 24002; in folio; 157ff., lipsesc copertile, începutul și sfârșitul.

*Minei pe decembrie*, [Buda, 1805]; D. 23983; in folio; 193ff., lipsește foaia de titlu; legat în piele maro.

Însemnări:

Pe f. 2: «Să să știe că la anul 1856, septembrie, am fost adus la Siminarul din Radu Vodă de bunicul meu, preotul Ioan din satul Sași, din județul Ialomița, plasa Ialomița, la părintele Veniamin Catulescu, în etate de unsprezece ani și jumătate. Eu, Iordache Popescu».

*Minei pe iulie*, Veneția, 1805; D. 24105; in folio; 172pp.; legătură din piele maro.

*Minei pe iulie*, Buda, 1805; D. 24040; in folio; 150ff.

Însemnări:

Pe f. 1 a *Predosloviei*: «Preot Iordache Popescu venit la această biserică Radu Vodă, anul 1866, martie 1».

Pe ultima filă: «C. Nazarie, 1913 – director».

*Minei pe noiembrie*, Buda, 1805; D. 24078; in folio; 191ff.; legătură de piele maro, iar pe coperta întâi un medalion cu *Răstignirea Domnului*; are însemnări ale unor seminariști din anii 1867-1890.

*Penticostar*, Veneția, 1810; D. 24081; in folio; 254pp.; legătură din pânză.

Însemnări:

Pe foaia de titlu, în grecește: «Cumpărată de egumenul Anania, 1816».

*Apostol*, Blaj, 1814; D. 24011; in folio; 264pp.; legat în piele maro cu închizători; pe forțaț sunt însemnări de la elevi, la finele sec. al XIX-lea, în care este menționată: «biserica Radu Vodă».

*Viețile sfinților pe ianuarie*, București 1835; D. 24126; in folio; 484pp.; demireliură, carton și piele.

Însemnări:

Pe forțaț la început: «Această carte este a Domnului Tache Ionescu, cumpărată în zilele prea luminatului nostru Domn Alexandru Ioan I. venit în București la anul 1859».

*Penticostar*, Veneția, 1837; D. 24068; in folio; 1 filă manuscrisă + 272pp.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu: «Din ale lui Iov arhidiaconul. 1848».

Pe forțaț, la final: «... am fost deținut la Văcărești pentru ... cinci luni, G. Ionescu, 1872»;

«Dumitru Nacu, condamnat 5 ani pentru muncă silnică, eliberat luna noiembrie. Aprilie 1907».

*Paraklitiki*, Veneția, 1837; D. 24006; in folio; 450pp.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu, în grecește: «Din ale Mănăstirii Văcărești, 1846».

*Paraklitiki*, Veneția, 1837; D. 23998; in folio; 450pp. + 2 ff. Manuscrise; legat în piele neagră; volumul a fost pătat cu ulei.

Însemnări:

Pe foaia de titlu: «Din ale lui Iov Arhidiaconul. 1843».

[*Ceaslov*], [Sibiu, 1839]; D. 23963; in 8°; 412pp., lipsă începutul și sfârșitul; legătură deteriorată din piele.

Însemnări:

Pe coperta a doua: «Mahalaua sârbilor, 1848, aprilie 4».

Notă: Exemplarul Bibliotecii sinodale al acestei ediții rare a fost descris în: Gabriel Ștrempel (ed.), *Bibliografia românească modernă (1831-1918)*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 644.

*Minei pe martie*, Constantinopol, 1843; D. 24118; in folio; 151pp.; legătură din piele neagră.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu: «Din ale lui Iov arhidiaconul, 1844».

*Minei pe aprilie*, Constantinopol, 1843; D. 24093; in folio; 141pp.; legătură din piele neagră.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu: «Din ale mănăstirii Văcărești, 1844».

Pare a fi scrisul lui Iov arhidiaconul.

*Minei pe ianuarie*, Constantinopol. 1843; D. 23984; in folio; 1 f. manuscrisă + 94pp. + 1 f. manuscrisă; legătură din piele neagră.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu, în grecește: «Din ale Mănăstirii Văcărești. 1843».

*Minei pe octombrie*, Constantinopol, 1843; D. 24103; in folio; 231pp.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu: «Din <cărțile> sfintei Mănăstiri Văcărești, 1843».

*Minei pe mai*, Constantinopol, 1843; D. 23989; in folio; 133pp.

Însemnări:

Pe versoul foii de titlu, în grecește: «Din ale Mănăstirii Văcărești, 1844».

*Minei pe decembrie*, Constantinopol, 1843; D. 24086; in folio; 300pp. + 1 f. manuscrisă cu mărimurile la Nașterea Domnului. E

Însemnări: O

Pe versoul foi de titlu, în grecește: «Din ale lui Iov arhidiaconul, 1843». I

*Minei pe septembrie*, Constantinopol, 1843; D. 23991; in folio; 218pp. O

Însemnări: G

Pe versoul foi de titlu: «Din <cărțile> sfintei Mănăstiri Văcărești. 1843»; se reia la fila a doua a introducerii. I

C

*Minei pe noiembrie*, Constantinopol, 1843; D. 24050; in folio; 273pp. + 1 f. manuscrisă cu o stihiră la prăznuirea Sfintei Ecaterina. E

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu: «Din ale lui Iov arhidiaconul, 1843».

*Minei pe iulie*, Constantinopol, 1843; C. 23988; in folio; 191pp.; text în limba greacă, legătură pânză.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu, în greacă, cu negru: «Din ale lui Iov arhidiaconul, 1843».

Pe forțat, o însemnări neimportante de la elevi, cu creion mov din anii 1922-1923.

*Minei pe iunie*, Constantinopol, 1843; D. 23995; in folio; 191pp.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu, în grecește: «Din ale Mănăstirii Văcărești, 1844» (pare a fi scrisul arhidiaconului Iov).

Între filele volumului se află un Certificat de cununie de la începutul sec. al XX-lea.

*Minei pe februarie*, Constantinopol, 1843; D. 24119; in folio; 1 f. manuscrisă (în care sunt scrise Mărimurile de la Întâmpinarea Domnului) + 175pp.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu: «Din ale lui Iov arhidiaconul. 1843».

*Minei pe august*, Constantinopol, 1845; D. 23980; in folio; 194pp.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu: «Din ale arhidiaconului Iov. 1843».

*Octoih*, Buda, 1846; D. 24062; in folio; 323ff.; legătură din piele maro deteriorată, păstrează închizătorile.

## Însemnări:

«Nae Dimitrescu, Defteriu la această sfântă biserică, spre pomenire celor din urmă Defteri. 1868, Martie, 1».

«Fiule, cine nu ascultă de mai marele lui așa ajunge ca mine, P.C., 1896».

«P. Constantinescu, fostul frate în mănăstire la Cernica în 1880 și la 1883 a fostu în Mitropolie în timpul lui Calinic Miclescu mitropolit și la 1885 a fostu la Argeș în timpul lui Ghenadie ipiscopul, și aițea paraclisier la biserica Radu Vodă 1896, aprilie întâi».

Are semnături în creion de la elevii Seminarului.

*Minei pe ianuarie*, Sibiu, 1853; D. 24134; in folio; 208 ff.; legătură din carton galben.

## Însemnări:

Pe forțat, la final: «Iordache Popescu, venit ca preot în locul preotului Grigorie... la anul 1885, martie 2».

*Minei pe februarie*, Sibiu, 1853; D. 24133; in folio; 120 ff.; legătură din carton galben.

*Minei pe martie*, Sibiu, 1853; D. 24042; in folio; 106 ff.; legătură din carton vișiniu; unele semnături ale elevilor Seminarului.

*Octoih*, București, 1854; D. 24029; in folio; 334pp.; lipsă finalul și copertile.

*Minei pe mai*, Sibiu, 1854, D. 24129; in folio; 106ff.; legătură din carton galben.

## Însemnări:

Pe ultima filă: «Să să știe că eu, Iordache Popescul, am venit la Seminarul Radu Vodă în anul 1856, la părintele Veniamin Catulescu, ce era din județul Ialomița, în etate de 11 ani și jumătate, plătind tata 18 lire pe anu pentru întreținerea mia. Și în anul 1857 s-a făcut vrajbă între bă<i>eți de clasa a 4-a, care era<u> Dinu Smedeanu și Niculae Achimescu, capul turburării, când a și bătut pe părintele director Inochentie Chițulescu, inspector».

*Minei pe august*, Sibiu, 1854; D. 24082; in folio; 147ff.; legătură din carton vișiniu.

## Însemnări:

Pe forțat, la final: «Cost. Nicolescu, fost paraclisier la această sfântă biserică a lui Radu Vodă, 1899».

*Minei pe aprilie*, Sibiu, 1854; D. 24130; in folio; 103ff.; legătură din carton galben.

Însemnări:

Între file se află un bon de împrumut: «Primit Mineiul pe luna septembrie spre consultare. Pr. C. Nica, Eparhia Craiovei, 21 februarie, 1950».

Pe forzaț, la început: «Eu, supt semnatul, care foncție avându de trei ani până la acestu leatu în calitate de al doilea cântărețu și cine o va citi mă va pomeni și să zică Dumnezeu să-i <i>erte păcatele, 1872, aprilie 1. Nae Dumitrescu».

*Minei pe iunie*, Sibiu, 1854; D. 24132; in folio, 128ff.; legătură din carton galben.

Însemnare: «I. Stavrescu, cântăr<eț> I., 1874 Mai».

*Minei pe iulie*, Sibiu, 1854; D. 24041; in folio; 138 ff. + 6ff., nenumerotate; legătură piele maro deschis.

Însemnări neinteresante ale unor elevi de la sfârșitul sec. al XIX-lea.

*Ceasoslov*, București, 1854; D. 23973; in 4°; 544pp. + 3ff.; coperti din carton.

Notă: Cartea provine, probabil, de la Văcărești, având pe file însemnări ale unor deținuți din anii 1903, 1906 etc.

*Minei pe octombrie*, Sibiu, 1855; D. 24137; in folio; 174ff.; legat în carton galben.

Însemnări:

«Eu, suptu semnatul, care funcționez de la anul 1865 și am scris la anul 1873 și amu scris cu mâne de tărănă, mâna va putrezi iar slova mea va rămâne și cine va citi mă va pomeni. N Dimitrescu <cântăreț – n.n.>».

*Minei pe septembrie*, Sibiu, 1855; 24138; in folio, 149ff.; legătură din carton galben.

Însemnări:

Pe forzaț: «Eu, suptu semnatul, care funcționez de la anul 1865 și am scris la anul 1873 și amu scris cu mâne de tărănă, mâna va putrezi iar slova mea va rămâne și cine va citi mă va pomeni. N Dimitrescu».

[*Minei pe decembrie*], [Sibiu, 1856]; D. 24136; lipsește foaia de titlu: in folio; 218ff.; legătură din carton galben.

Însemnări:

Pe forzaț la final: «Am servit acestei sfinte biserici în anul 1890. Constantin Popescu».

*Minei pe noiembrie*, Sibiu, 1856; D. 24131; in folio; 190ff.; legătură din carton galben; pe forzaț la început sunt diferite semnături din anul 1867.

Însemnări:

Pe foaia de titlu: «Iordache Popescu, clasa I, în monastiria Radu Vodă la Părintele Director Veniamin Catulescu, în anul acesta am venit la Seminar, <1856>»

La final pe forzaț: «Toma Iliescu, cântăreț de la anul 1873, martie 1».

Între file este un pomelnic de la finele sec. al XIX-lea.

*Penticostar*, București, 1856; D. 24073; in folio, 520pp.; legătură din piele maro.

*Octoih*, București, 1859; D. 24125; in folio; 566pp., lipsă finalul; legătură deteriorată.

Însemnare din anul 1901: «Gh. Bărsan».

*Minei pe decembrie*, Râmnicu Vâlcea, 1862; D. 24095 (dublet 1); in folio; 398pp.; legătură din carton și piele.

Însemnări:

Pe versoul foi de titlu: «Acestu rându de *Mine* s-au datu în daru Seminarului Sfintei Episcopii Râmnicu Vâlci Noului Severin de noi, Calinic Râmnic<eanul>, 1864...., 31».

Alături, pecetea cu negru de fum a Sfântului Calinic:

«K<A>L<I>N<I>K

EP<I>SK<OPUL>

R<Â>MN<I>K<ULUI>, 1850».

Alte însemnări: «Mărculescu Emanuil, cl<asa a> IV<-a>, Seminara la Gorju, Dechembrie 22.

21 octombrie 1906, au venit frații noștri de la Iași: ...» (urmează o înșiruire de nume).

Pe forzaț la final: «Marinescu Marinu Solventei în clasa <a>IV-a Seminarială, 1891/92».

Mai mulți elevi semnează la final în anii: 1888, 1891, 1892.

*Minei pe decembrie*, Râmnicu Vâlcea, 1862; D. 24117 (dublet 2); in folio; 398pp.; legătură din carton.

Însemnări:

Pe forzaț, la început: «Proprietatea Seminarului Central din București».

Pe ultima pagină: «Clasa a VI-a, Stoicescu, 1908».

*Orologiu*, București, 1887; D.24010; in folio; 735pp.; foarte uzate; legătură de pânză foarte deteriorată.

Însemnări:

Pe foaia de titlu: «Aparține Bibliotecii Seminarului din Galați».

Ștampila cu tuș a Seminarului.

*Liturghier*, București, 1887; D. 24063; in folio; 285pp.; legătură din carton roșu decolorat.

Însemnări:

Pe forțaț, la final: «1911, iunie 1, până la 1913, martie 15, fost preot confesor al inchisoarei. Preotul Vasile Bejenaru numit din nou confesor al inchisoarei pe ziua de 1 august 1922-1935 aprilie 1. Pr. Bejenaru».

*Apostol*, București, 1888; D. 24025; in folio, 413pp.; legat în pânză albastră.

*Minei pe decembrie*, București, 1892; D. 24014; in folio; 507pp., foarte uzate; demireliură; ștampila Facultății de Teologie.

*Minei pe noiembrie*, București, 1892; D. 24107; in folio; 477pp.; demireliură.

Însemnări:

Pe forțaț la început: «Aparținând Bibliotecii Internatului Teologic».

O însemnare fără interes, din 21 noiembrie 1912, a unui elev din Dolj.

*Minei pe aprilie*, București, 1893; D. 24114; in folio; 267pp.; legătură din carton roșu și piele.

Însemnări:

Pe forțaț la început apare scris de mai multe ori: «Seminarul Central București» și anii: «1941-1942, 1945-1946, 1947-1948».

«Ora de morală cu P. Constantin Grigore, 15 martie 1948, ora 9-10 A.M. O zi de primăvară foarte frumoasă dar și foarte răcoroasă. E prima zi de după lăsatul secului de brânză. Toată clasa este ca după lăsatul secului, care mai de care mai nevinovat cu mintea, fiindcă niciunul nu a învățat pentru astăzi. Clasa a 8-a, promoția 1948».

Pe foaia de titlu: «Din ale Bibliotecii Seminarului din Curtea de Argeș. Director D.G. Drăgănescu, 26 iulie 1896, Curtea de Argeș».

«Din biblioteca Seminarului Central București, seria 1945-1946».

O ștampilă roșie: «România. Rectoratul Seminarului Sântei Episcopii Eparchiei Argeșu. Întru lumina Ta vom vedea lumină».

Pe forțaț la final, semnături ale elevilor și o ștampilă: «Biblioteca elevilor».

*Minei pe martie*, București, 1893; D. 24055; in folio; 267pp.; legătură din carton mov; pe foaia de titlu ștampila Sfântului Sinod și a Seminarului Central.

*Minei pe februarie*, București, 1893; D. 24116; in folio; 295pp.; legătură din piele neagră.

*Minei pe februarie*, București, 1893; D. 24033; in folio, 295pp.; legătură din pânză; pe coperta întâi scrie: «Seminarul Nifon mitropolitul».

*Minei pe mai.* București, 1893; D. 24089; in folio; 273pp.; demireliură carton și piele; însemnări neimportante din anii 1948 și 1951.

*Minei pe iunie.* București, 1894; D. 24032; in folio; 323pp.; demireliură, pânză și piele; pe foaia de titlu, o șampilă cu cerneală mov a Sfântului Sinod și anul 1873.

*Penticostar,* București, 1895; D. 24047; in folio; 462pp.; legat în piele neagră; pe forzat, la final, diferite însemnări din anii 1925 și 1946 ale câtorva elevi seminariști.

#### 4. Secolul al XX-lea

*Minei pe noiembrie.* București, 1908; D. 24080; in folio, 480pp.; legătură din pânză; pe foaia de titlu este o veche șampilă roșie a Seminarului Central.

*Minei pe martie,* București, 1909; D. 24028; in folio, 279pp.; legat în pânză grena.

[*Minei pe decembrie*], [București, 1927], D. 24022; in folio; acefal, începe cu p. 19 și se încheie la p. 519, lipsă sfârșitul.

Însemnări:

La p. 353: «1931, <elevul> Cartoian».

Pr. I. Popescu-Pietroșița, *Laicizarea învățământului religios*, București, 1941, Imprimeria Penitenciarului Văcărești; D. 23965; in 4°, 24pp.

#### Fragmente

[*Penticostar*], [Veneția, sec. al XVI-lea]; D. 24088; in folio, 130 ff.; text grecesc (lipsă începutul și sfârșitul); tipar elegant cu roșu și negru, ornamentele grafice indică apartenența la tiparul venețian din sec. al XVI-lea; diferite desene și însemnări marginale fără importanță.

[*Paraklitiki*], [Venetia, finele sec. al XVII-lea]; D. 24122; in folio; text grecesc: 460pp., lipsă foaia de titlu și finalul; legătură brâncovenească din piele maro; pe coperta întâi, un medalion auriu cu Mântuitorul Hristos, iar pe coperta a doua exterioară, profetul David.

Însemnări:

Pe coperta a doua interioară, în greacă: «Din <cărțile> mănăstirii Radu Vodă».

[*Apostol*], [Veneția, sec. al XVII-lea]; D. 23964; in 4°; text grecesc; 402pp., lipsă începutul și sfârșitul; legat în carton și piele.

[*Minei pe decembrie*], [Veneția, 1675]; D. 23975; in folio; text grecesc, fragment.

*Triod*, fragment, pp. 255-326; D. 24071.

Un student din anul al III-lea semnează pe file în anul 1923.

Între file se află mai multe fițiuci. Între acestea, o chitanță eliberată de Internatul Teologic, în 21 oct. 1948, episcopului Antim Nica, arhim. Ioil Babaca, Pr. Grigore Țurcanu și Pr. Teodor, cărora li s-au vândut din livada internatului, contra sumei de 120 lei/persoană, 24 kg. pere și 12 kg. mere.

[*Octoih*], [București, 1925]; D. 24015; in folio; text românesc, cuprinde pp. 49-456; lipsă coperti.

### Summary: Books and manuscripts in the old library of the Holy Trinity – Radu Vodă Monastery in Bucharest

The Monastery of the Holy Trinity – Radu Vodă in Bucharest is one of the most important churches built under Alexandru II Mircea, the Voivode of Wallachia. It was intended to be used as the see of the Metropolis of Wallachia which was located at that time in Targoviste. Besides referring to the monastery as a *metropolitan see* in many of his documents, Alexandru II Mircea endowed it with properties thus increasing its prestige. His work was continued by his son Mihnea Turcitul and later by his grandson Radu Vodă who had the monastery rebuilt. It was consecrated by Hieromartyr Cyril Lucaris. As Radu Vodă placed the monastery under the rule of the Monastery of Iviron of Mount Athos, Romanian and Greek monks came to live and pray here. One of the first superiors of the monastery, Hieromonk Mardarius the Wallachian, offered various manuscripts to some monasteries in the Holy Land or of Mount Athos during the last decade of the 16<sup>th</sup> century. The community of Radu Vodă Monastery had a large library containing liturgical books and other writings for spiritual development. A book copying facility also existed there. The most famous copyist was Mihail Vizantios who transcribed some prominent works very well-known at that time. Thus, in 1696 he copied a work by Panteleimonos (Paisios) Ligaridis, *Exegesis is ton Psalterion*, for Stolnic Constantin Cantacuzino who put his signature on the pages of the book as an indication of ownership, and another volume containing the *Travels to China* of Sword-bearer N. Milescu. Mihail Vizantios also copied in 1698 a *Miscellanea* of legal and ceremonial texts paid by Archimandrite Ghermanos, the Superior of Segarcea Monastery. Several Greek superiors from Iviron who later became superiors of Radu Vodă Monastery brought with them various manuscripts, especially liturgical texts, adorned with floral and zoomorphic decorations or ordered such manuscripts to be made for the *Princely Church of the Holy Trinity - Radu Voda*.

A more recent, but highly important manuscript dating from 1760, is the *Anamnesis of Radu Vodă Monastery* (Romanian Academy Library, Greek manuscript 1035); it was copied at the request of hieromonk Theodosius, abbot of Radu Vodă. The book provides useful information on the monastery and its dwellers and donors. A

valuable piece of calligraphy once in possession of Radu Vodă Monastery (as shows a label on page 2<sup>v</sup>) is the *Greek-Slavonic Liturgy* (The National Museum of Art of Romania, Ms. 15) copied in 1620 at Leontopol (Lvov) by nun Melania, a disciple of calligrapher-metropolitan Matthew of Myras. This masterpiece is an illuminated manuscript adorned with polychrome miniatures, vignettes and capital letters, and belonged to several owners. The first to sign his name on its pages was Metropolitan Peter Mogila (Petru Movilă) of Kiev, followed by archimandrite Partenius (probably one of the two hegumens of Radu Vodă bearing this name between 1672-1683 and 1690-1697, respectively). A third owner was Theophan, archimandrite of Constamonitou monastery, signing on page 2<sup>r</sup> on 17 March, 1665. We note that archimandrite Theophan also signed on 2 July 1665 on a Slavonic book containing the *Holy Liturgy Explained* by patriarch Nikon of Moscow<sup>11</sup> (printed in 1656 at Moscow). The latter book (865 p.) became in 1667 the property of the well-known *vel dvornic* Mareș Băjescu of Câmpulung. Some of the manuscripts belonging to or copied at Radu Vodă Monastery are now kept in the collections of the Library of the Romanian Academy in Bucharest. Many of the printed books in the library of the monastery, including some of the rarest Greek books printed in Venice, contain notes and information about the monastery and the monastic life.

Most printed books kept here are liturgical ones; they were not of interest to those who pilfered the monastery's library. They are *Menaia* or other liturgical service books that, while seemingly uninteresting, are some of the rarest editions printed at Venice, where very good quality prints were produced and later circulated intensively throughout the Romanian Principalities, among the (mostly Greek-speaking) intellectuals. Either as rare editions, or as sources of information on the monastery and monastic life, all these books are valuable testimonies preserved by the care of patriarch Justinian Marina. We mention the *Menaia* issued by Antonio Pinello's publishing house between 1602-1612, some of them unknown even to Greek bibliographers, such as the 1609 *Menaion for September*, or the 1912 *Menaion for December*, etc. Most likely, Prince Radu Mihnea promptly purchased for his beautiful new monastery some recent editions of liturgical books, freshly printed in Venice – a city he had visited once. The 1609 *Menaion for November* bears a very old text written in Greek in 1627, mentioning it had been also used at Bălteni skete, dedicated to St Nicholas by *vornic* Hrizaea, an official close to Radu Mihnea. Other Greek books dating from the 17th century are: the *Triodion*, whose date we have identified as 1644, the *Octoechos* printed in late 17th century, for which no other details are available, as it does not match any bibliographical description: a beautiful, large *Gospel Book* dating from 1671, heavily used as its worn-out pages indicate. There are also the *Menaia for November* (1678) and *December* (1685), the *Pentecostarion* of 1681, the *Triodion* of 1682, all identified by us as they had lost the title page. On the *Menaion for October* of 1610, logothetes *Gheorghe* mentions a school at Radu Vodă, which he had attended. The writing style places it in late 17th-century or early 18th. On the pages of a *Menaion for April* 1689, a person writing in 1763 mentioned the exile of Constantin Mavrocordat.

Severely afflicted by adversities and harsh times, the monastery was closed on 10 December 1960 and its cenobitic life came to an end. Since 1952, within its precincts were forcibly installed a communist party school, then *I. Creangă* highschool, but patriarch Justinian insisted until they were relocated, the ensemble was restored and the

<sup>11</sup> Azi aflată în colecțiile Bibliotecii Sfântului Sinod din București, cota II 149.

Seminary reopened. To preserve the surviving liturgical books of Radu Vodă, no longer in use, a patriarchal decision of 3 April 1963 had 166 volumes taken from Radu Vodă and handed over to the Holy Synod Library, freshly reorganized in the Synodal Palace at Antim monastery. Patriarch Justinian Marina donated to Radu Vodă church, which served as Seminary's chapel for a while, vestments, vessels, and liturgical books in sturdy leather binding (some of them still in use), and to the Seminary library (which he constantly enriched by donations) he bequeathed in his will the last 147 volumes in his personal collection. His example was followed by his disciple, the worthy of remembrance patriarch Teoctist Arăpașu, who bequeathed his large collection to the library of the Seminary. The books described in the present article, four centuries after the reconsecration of Holy Trinity-Radu Vodă Monastery, attest to the long, fruitful monastic life here. This life is again blossoming, after the monastery was re-opened in the year 2000. Today the monastic community has a new library comprising thousands of books that provide spiritual nourishment.

**Pr. Gruia ZAMFIRESCU**

## LEGISLAȚIA PRIVIND ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ORGANIZAT ÎN MOLDOVA, ÎN PERIOADA REGULAMENTARĂ

**Keywords:** *seminary, theological education, theological studies, Romanian law.*

### **Abstract**

În Moldova, ca și în Muntenia, știința de carte s-a manifestat în strânsă legătură cu viața bisericească. Începând cu mijlocul sec. al XVIII-lea, cele două state surori au cunoscut preocupări similare privind crearea unui sistem de școli pământene în grija mitropolitului, cu fonduri provenite din impozitul preotesc. Deși sunt atestate mult mai puține școli, cu foarte puțini școlari, în comparație cu Țara Românească, Moldova a înregistrat un plus în ceea ce privește învățământul teologic prin înființarea unui seminar în primii ani ai sec. al XIX-lea. În perioada regulamentară, au fost înscrise un număr mare de acte normative care urmăreau crearea unui sistem de învățământ teologic structurat pe trei niveluri: seminarial de gradul I, de gradul al II-lea și facultate, fiecare cu trei sau patru ani de studiu. Au existat și două încercări de înființare a unui seminar monahal la Mănăstirea Neamț. Prin soluțiile divergente adoptate în ceea ce privește nivelul școlilor, structura și programa, sistemul s-a dovedit instabil: majoritatea actelor emise nu au fost puse în aplicare. La capătul mai multor încercări, pe baza Legii din 1851, s-a reușit restructurarea învățământului teologic la nivel seminarial. Pe lângă seminarul de la Socola, s-au înființat cele două seminare eparhiale, la Husi și la Roman, care au format împreună baza reformării învățământului teologic moldav în perioada Unirii Principatelor.

În perioada anterioară adoptării *Regulamentului Organic*, învățământul în Moldova s-a dezvoltat în mod similar cu cel din Țara Românească. Găsim aceleași preocupări: înființarea de școli județene (*ținutale*) sau mănăstirești, alocarea unei părți din venitul țării provenit de la clerici pentru organizarea și funcționarea școlilor și preocupări de reorganizare a școlilor din întreaga țară. Deosebirea fundamentală față de Țara Românească constă în existența unui seminar, înființat în primii ani ai sec. al XIX-lea, la Mănăstirea Socola, lângă Iași.

Așa cum arătam și în studiul despre învățământul din Muntenia<sup>1</sup>, preocupări pentru sistematizarea și uniformizarea învățământului încep să apară și în Moldova de la mijlocul sec. al XVIII-lea. Pentru evidențierea stării învățământu-

---

<sup>1</sup> Vezi studiul „Prima lege privind organizarea învățământului teologic în Țările Române – Legea seminarelor preoțești din Muntenia. 1834 (condițiile apariției legii, conținutul ei, regulamentele conexe)”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, IX (2013) 4, pp. 101-121.

lui, este semnificativ *Îndemnul Mitropolitului Iacov Putneanul<sup>2</sup> către locuitorii țării pentru a-și trimite copiii la învățătură<sup>3</sup>*. În ceea ce privește înființarea sau (re)organizarea unor școli, amintim *Scrisoarea Mitropolitului Nichifor<sup>4</sup> despre inspectia a trei parohii și școli din Iași<sup>5</sup>, Hrisovul lui Ioan Theodor Calimach<sup>6</sup> pentru înființarea școlii de la Mănăstirea Putna<sup>7</sup> și Hrisoavele lui Alexandru*

<sup>2</sup> Mitropolit al Moldovei între 1750 și 1760, când se retrage din scaun la Mănăstirea Putna (†1778). A convocat sinodul de la Iași care a hotărât ca, pe viitor, toți vlădicii Moldovei să fie aleși dintre pământeni. Vezi pentru mai multe informații: Pr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 202.

<sup>3</sup> În 1756, constatând că în țară învățătura «este adormită într-un tunecul lenevirei», Mitropolitului i s-a «rănit inima de foamea aceasta ce se află înrădăcinată în sufletele unora din părinții cari-și cresc copiii lor fără învățătură» și îi îndeamnă pe locuitori să deștepte în inimile lor «bunătățile cele sufletești cari curg din sfânta învățătură ca niște desăvârșiți părinți și purtători de grijă de cele de folosul feciorilor» lor (V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare din Țara Românească și Moldova*, ed. de Gheorghe Părnău, Ștefan Trămbaciu, Ed. Ars Docendi, București, 2003, pp. 71-72). Această scrisoare a mitropolitului este cuprinsă în cartea sa *Adunare de multe învățături*, tipărită la Iași, în 1756 (reprezentând cap. 60 al cărții). Vezi: † TEOCTIST, Mitropolit al Moldovei și Sucevei, *În slujba Ortodoxiei românești, a năzuințelor de unitate națională și de afirmare a culturii române: Mitropolitul Iacob Putneanul, 1719-1778*, Mănăstirea Neamț, 1978, pp. 44-45 și anexa a IV-a, pp. 84-85.

<sup>4</sup> Mitropolit al Moldovei între 1739/1740 și 1750, când se retrage din scaun. Vezi: Pr. M. PĂCURARIU, *Dicționarul...*, p. 308.

<sup>5</sup> La 6 iul. 1749, Nichifor, mitropolit al Moldovei, dă sfaturi preotului supraveghetor a trei biserici din Iași, anume Sfântul Nicolae, Sfânta Vineri și Sfântul Sava, asupra abaterilor de la dreapta credință ce ar putea găsi acolo: «pentru cei ce vor avea Țitori și pentru amestecarea de sânge și pentru copii nebotezați și pentru altele, câte sunt bisericesti». Totodată, atrage atenția să fie trimiși copiii acestor parohii la școli. Deși nu se specifică locul școlilor, se poate deduce că erau organizate pe lângă cele trei biserici. Deosebit de important este faptul că se vorbea de copiii stărilor de jos sau de mijloc: «copiii prostimii din trei ani în sus... să meargă să învețe carte, adică învățături creștinești; cari vor fi de mazăl, de neguțător și de alte bresle de cinstite să meargă să învețe, însă de la trei ani în sus până la 12 ai (sic!) și mai sus: iar cei care vor fi feciori de preoți să învețe până la 20 ani și mai sus». De asemenea, interesant este modul compensării muncii acestui inspector-supraveghetor: «pentru plata molitfei tale am găsit cu cale ca să iei din toată cununia 2 parale și de tot copilul când îl botează o para și la zi întâi a lunii patru bani, să împarți cu preotul poporului: *anăstire*ricină te voi canonisi și bisericeste» (V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare...*, p. 67).

<sup>6</sup> Domn al Moldovei între 1758-1761. Vezi A.D. XENOPOL, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, I. VLĂDESCU (ed.), vol. IX, Ed. Cartea Românească, București, s.a. [1929], pp. 106-109.

<sup>7</sup> La 25 iun. 1759, Ioan Theodor Calimach întărește hrisovul predecesorului său, Grigore Ghica, numind și o comisie care să cerceteze *cauza căderii școlilor elinești*. Formată din mitropolitul Iacov și «Criteanu, marele <e>clisiarh al Bisericii cei mari a Răsăritului», comisia a identificat ca motive principale: a) copiii iubesc mai mult cinstea curții sau nu au mijloacele materiale pentru a finaliza cursurile și b) dascălii particulari, făcând școli deosebite. «sparg școala cea mare domnească» și «înstrăinează și inimile părinților ca să nu-și dea copiii la școala cea mare domnească». La cererea mitropolitului Iacov, pe lângă școlile din orasele – sedii episcopale, pe care le și întărește, domnitorul înființează o școală la Mănăstirea Putna, «mai ales că se află acolo un dascăl care, de câțiva ani, învață cu mare folosul ucenicilor». Materiile predate aici erau «ciaslovul, psaltirea, octoiul, catehisul moldoveneste și rusește, alcătuirea

*Constantin Moruzi<sup>8</sup> pentru înființarea școlii de la Mănăstirea Mavromol din Galați<sup>9</sup> și pentru aprobarea unor cursuri de muzică pe lângă Mitropolia din Iași<sup>10</sup>.* Pe lângă aceste câteva școli, documentele nu adevăresc existența altora, pe lângă biserici și mănăstiri, în sate, așa cum se întâmpla în Țara Românească.

În ceea ce privește înființarea și susținerea școlilor de pe lângă reședințele episcopale și apariția Seminarului de la Socola, menționăm documentele în ordine cronologică:

– *Hrisovul lui Grigorie Ghica II<sup>11</sup> prin care reorganizează impozitul pentru susținerea școlilor și hotărăște înființarea de școli pe lângă reședințele episcopale din țară.* La 25 dec. 1747, domnitorul hotărăște înființarea de școli cu predare în română și slavonă în orașele episcopale Rădăuți, Roman și Huși. Documentul este deosebit de grăitor pentru situația școlară a Moldovei<sup>12</sup>:

scrisorilor moldovenești, psaltichia după melodia grecească, gramatica, geografia cea talmăcită de episcopul Amfilochie după Bouffier, retorica, piatra Evangheliei, asupra despărțirii Bisericii Răsăritului de a Apusului, epistola episcopului Eugenie, istoria Bisericii după Eusevie și alți istorici, de la începutul creștinătății până la veacul al IX-lea și până la soborul din Florența și scurta teologie platonească» (Așa cum reiese dintr-o adeverință de studii, datată 1 apr. 1778, prin care arhim. Vartolomei Măzăreanu. «mădular academicești teologhii Kievului și îndreptător școalelor domnești, episcopoești și mănăstirești a Moldovei», împreună cu ieromonahul Ilarion, «mădular al filosofilor Patmosului și învățător psaltichiei școalelor Moldaviei», adevăresc învățătura lui Ioan, fiul preotului Gheorghe Bălăsescu, pe care acesta și-a însușit-o în această școală, de la vârsta de cinci la cea de 12 ani). Vezi: V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare....* pp. 73-77.

<sup>8</sup> Domn al Moldovei între 1792-1793, al Munteniei între 1793-1796, 1799-1801 și din nou al Moldovei între 1802-1806. Vezi: A.D. XENOPOL, *Istoria românilor....*, pp. 222, 230, 234-238, 266-269.

<sup>9</sup> La 29 mai 1803, se înființează la Mănăstirea Mavromol din Galați o «școală de limbă elinească și moldovenească.... precum au fost și mai înainte. Și mănăstirea să fie sub epitropia școalei». Plata era de 750 lei/an pentru doi dascăli, iar dacă nu ajungea, avea să fie îndestulată «de la târgoveti ai cărora copii vor învăța în școală». Dascălii erau iertați de bir, iar în caz de gresală, erau judecați de epitropi, nu de pârăcăbul orașului. V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare....* pp. 133-136.

<sup>10</sup> În data de 4 oct. 1805, se aprobă cererea mitropolitului Veniamin de a angaja pe Petru, protopsaltul bisericii celei mari (a Constantinopolului), pentru «a învăța pe unii din psaltii ce se află aici și a paradosi la vreo câțiva copii începători» din Iași și din mănăstirile dimprejur.

<sup>11</sup> Domn care a alternat domniile în Moldova (1727-1733, 1735-1741, 1747-1748) cu cele din Muntenia (1733-1735, 1748-1752). Pentru mai multe informații, vezi: A.D. XENOPOL, *Istoria românilor....* pp. 44-49, 51-54, 62-64, 78.

<sup>12</sup> Nu mai puțin interesant este motivul pe care domnul țării îl aduce în susținerea hrisovului său: «fiindcă școalele sunt ca o fântână din care se adapă obștescul norod cu îndestularea învățături și a înțelepciunii, care învățătură îl face pe tot omul a cunoaște dumnezeirea, a pricepe legea cea pravoslavnică, a procopsi pe oameni cu înfrumusețarea vorbei și practica cuvântului, a învrednici a se face preoți iscusiti și dascăli învățați de la care curge mult folos, atât bisericesc cât și politicesc. Cu puterea învățăturii și sfinții părinți au biruit eresurile și au luminat sfânta biserică, împodobind-o cu multe canoane de cântări și laude și pre toți ne îndeamnă și ne învăță a ne sili cu învățătura» (V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare....* pp. 59-62).

«în țara aceasta, din neputarea de grijă a domnilor, neobicinându-se mai dinainte vreme a se ține școale de învățatură, era multă prostie, că și cei puternici, ce cu puterea lor țineau dascăli pentru copiii lor, încă și cu învățatura cea desăvârșită nu se procopsea, rămânând cei mai mulți tot neînvățați, iar prostimea cu totul se afla lipsită de podoaba învățaturii»<sup>13</sup>.

– *Hrisovul lui Grigorie Ghica III<sup>14</sup> pentru Școala Domnească și școlile ținutale*. În 1766, domnul Moldovei hotărăște înălțarea Școlii Domnești din Iași:

«aflând și noi pe supușii noștri ai țării aceștia și mai vârtos pe cinul preoțesc, care se cade să fie sarea creștinilor, povățuirea credincioșilor, sfeșnicul pravoslavnicilor, încât să n-aibă deosebire preotul și mai în scurt partea bisericească de cea mirenească și norodul pravoslavnicilor să fie însetosât de izvoarele cele dumnezăești a<le> învățăturilor Domnului nostru Iisus Hristos».

Plata acestor dascăli, a celor de la școlile de pe lângă cele trei episcopii, cât și a celor de la cele 23 școli ținutale<sup>15</sup>, se asigura din impozitul preoțesc (patriarhiei, câte doi la Sfântul Gheorghe și doi la Sfântul Dimitrie, de fiecare preot și diacon).

<sup>13</sup> În prima sa domnie în Moldova, domnitorul înființase patru școli, cu patru dascăli: «una elinească și alta grecească și alta slovenească și alta românească, iar leaful dascălilor se rândui-se asupra boierilor cu boierii și a dregătorilor». Dar și-a dat seama că nu putea fi un așezământ trainic, «fiindcă era cu supărare și boierilor se pricinau sminteală și, cu schimbarea boierilor și neputându-se scoate banii la vreme, nu lipsea jalobile dascălilor». Atunci, *în sfat cu mitropolitul și cu episcopii țării*, i-a scutit pe preoți de dajdia veche de câte patru galbeni pe an, doi la Sfântul Gheorghe și doi la Sfântul Dimitrie, obligându-i să plătească o singură dată pe an școlilor «câte un galben de preot și de diacon». Din banii strânsi, Mitropolitul trebuia să plătească dascălii după învoiala avută cu aceștia. Urmasul la tron, fratele său, Constantin, a socotit să treacă greutatea tinerii școlilor pe seama Vistieriei țării, «ca să nu mai supere pe preoți», iar mai apoi, urmasul acestuia la tron, celălalt frate, Ioan, văzând că nici Vistieria nu poate sustine povara aceasta, a lăsat școlile de izbeliste. Reîntorcându-se în scaun Grigorie Ghica, în a treia domnie, a reasezat cele patru școli, *cu plata dascălilor pe seama preoților*, cu singura diferență că le usura darea, stabilind două rate: tot câte un galben pe an, «însă zece potronici la Sfântul Gheorghe și zece potronici la Sfântul Dimitrie». Dar din cauză că «unele ținuturi fiind depărtate, nu pot ajunge toți locuitorii la școalele de la Iași și mai vârtos cei săraci, fără putință, și pentru ca să cuprindă să se împărțesească toți de această milă, s-au socotit la trei episcopii a<le> țării să se mai așeze trei școale slovenesti și românești la trei episcopii: la Roman și Rădăuți și Husi» (V.A. URECHEA, *Cele mai importante documente școlare...*, pp. 59-62).

<sup>14</sup> Domn al Moldovei între 1764-1767, construiește clădirea Școlii Domnești – «case mari și frumoase» – pe un teren cumpărat de el lângă Mitropolia din Iași. Vezi: A.D. XENOPOL, *Istoria românilor...*, pp. 110-113.

<sup>15</sup> Suceava, Câmpulungul Sucevei, Neamț, Bacău, Putna, Tecuci, Covurlui, Vaslui, Tutova, Fălcu, Greceni, Lăpușna, Chișinău, Orhei, Soroca, Cernăuți, Câmpulungul „rusesc”, Dorohoi, Botosani, Hârlău, Cărligătura și două la Iași. V.A. URECHEA, *Cele mai importante documente școlare...*, pp. 82-86.

– *Hrisovul lui Ioan Constantin Dimitrie Moruzi*<sup>16</sup> prin care reorganizează impozitul preoțesc. Documentul este datat ian. 1780. La suirea pe tronul țării, domnul a constatat că preoții și diaconii, aflați «în mare sărăcie și la foarte proastă stare», erau obligați să plătească impozite peste puterea lor, iar «cei mai mulți din tagma preoțească, neavând puțința de plătit, erau ocărăți și trași de către strângătorii de bani cu învăluiri și închisori, cu vătămarea cinstei lor». Pentru că «necuvios lucru era a fi supărată tagma bisericească cu o dare ca aceasta și a se defăima slujitorii Celui Preaînalt, cari pururea sunt rugători pentru sănătatea și paza domnilor și ale creștinescului norod al țării așteția», a hotărât reorganizarea impozitului, impunând fiecăruia a da «câte 60 de bani anual la Sf<ânta> Mitropolie»<sup>17</sup>.

– *Hrisovul de înființare a Școlii de la Mănăstirea Socola*. Seminarul de aici s-a înființat, la cererea mitropolitului Veniamin Costachi, prin hotărârea domnitorului Alexandru Moruzi, în luna oct. a anului 1803<sup>18</sup>. Pentru «îndestularea viețuirii supușilor»<sup>19</sup>, domnitorul nu trecuse cu vederea și «așezarea din nou a școlii de la mănăstirea Socola», care urma a funcționa «spre învățătura, îndreptarea și desăvârșita catehizire a<le> celor care se vor învrednici prin bisericile canoane a se hotărî să primească darul cinului preoți<e>», căci înainte «erau lipsiți de această mai întâi trebuitoare la dănsii învățătură și știință». Pentru buna funcționare a seminarului, domnitorul îi stabilea ca venit suma de 2500 lei/an de la vistierie, pe lângă celelalte venituri ale mănăstirii<sup>20</sup>. În aplicarea hotărârii, maicile de la Socola sunt trimise la Mănăstirea Agapia, din jud. Neamț, și seminarul își deschide cursurile în luna oct. 1804, mitropolitul Veniamin fiind numit episcop. Programul era destul de restrâns: se studia gramatica, aritmetica,

<sup>16</sup> Domn al Moldovei între 1777-1782, principe protecționist, sub care au loc primele încercări de creare a unei industrii naționale. Pentru mai multe informații, vezi: A.D. XENOPOL, *Istoria românilor...*, pp. 182-185.

<sup>17</sup> Din acești bani, mitropolitul plătea anual 1200 lei către episcopii școlii din Constantinopol «pentru ucenicii ce sunt la învățătură».

<sup>18</sup> Cercetătorii nu au căzut de acord asupra datei înființării seminarului, unii susținând că seminarul s-a înființat în anul 1804, iar alții, mai nou, susținând anul 1803. Neconcordanța vine din datele de emisie pe care le poartă două hrisoave care au ca obiect înființarea seminarului. O parte a cercetătorilor socotea că în 1803 a fost doar o încercare nereușită, iar cealaltă parte, bazându-se pe noi documente (dedicații pe cărți pentru seminar, făcute în anul 1803 etc.), înaintează ca dată a începerii cursurilor anul 1803. Pentru mai multe amănunte, vezi: Pr. Dragoș BĂHRIM, Adrian TIMOFTI, „Seminarul Veniamin Costachi (1803-1948). Disputa legată de data întemeierii”, în: Pr. Mihai VIZITIU, Pr. Dragoș BĂHRIM, Adrian TIMOFTI (eds.), *Două secole de învățământ seminarial (1803-2003)*, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 2003, pp. 13-17.

<sup>19</sup> N.A. BOGDAN, *Orașul Iași, monografie istorică și socială, ilustrată*, s.n., Iași, 1913 [editie facsimil, Ed. Tehnopress, Iași, 1997, p. 254]: „Simțindu-se lipsa de preoți cu cunoștințe ceva mai mult decât a ciaslouului și psaltichiei, ce le învățau mai ales ca bă<i>eți ce țineau isonul la stranele din biserici”.

<sup>20</sup> V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare...*, pp. 151-152.

filosofia, cântările și toate cunoștințele trebuitoare unui preot<sup>21</sup>. La 20 iun. 1814, domnitorul Scarlat Alexandru Calimah întărește vechile hrisoave ale *școlii pentru învățăturile de catehizie* și acordă mănăstirii noi scutiri pentru ușurarea cheltuielilor cu școala<sup>22</sup>. Din păcate, din cauza vremurilor tulburi, activitatea acestui seminar va fi întreruptă de ocupațiile străine în principate în urma revoluțiilor din 1821 și 1848 și a războaielor turco-ruse<sup>23</sup>. La inițiativa domnitorului țării, Mihail Sturdza, de la 1 ian. 1840, seminarul va primi numele fondatorului său: *Seminarul Veniamin*.

### Perioada regulamentară

La 1 ian. 1832, în Moldova, intră în vigoare *Regulamentul organic*. Prevederile referitoare la *cler, învățământ clerical și condiții de studii* pentru candidații la preoție sunt cuprinse în art. 74-80 și în anexa D<sup>24</sup>, putând fi sistematizate astfel:

– prevederea unei sume de 60.000 lei pentru «ținerea unui seminar pentru învățătura tagmii bisericești» (secția a II-a, *Despre cheltuielile statului*, art. 74, pct. XIII);

– scutirea Mănăstirea Socola de darea din venitul clirosului, pentru că este «hotărâtă pentru ținerea seminariului<ui>». La *Agiutorul din partea mitropoliei și a episcopiei Romanului și a Hușului*, se prevedea că «această somă va sluji spre ținerea seminariului Socolii și să va alătura câtră celelalte venituri a<le> școalelor publice, carele și aceste asămine să află supt privegherea unii episcopii deosăbite». De asemenea, se arăta că aceste îndatoriri ale mitropoliei, ale episcopilor și ale mănăstirilor «nu jignesc nici cum dreptățile proprietății, fiindcă mănăstirile înadins sânt înzăstrate cu averi atât naționale, cât și particulare, pentru împlinirea bunelor fapte plăcute lui Dumnezeu și de obște folositoare, întocmai după vrednicul de pomenire, creștinescul scopos al ziditorilor și a<le> inzeștrătorilor acestor sfinte lăcașe» (secția a III-a, *Despre veniturile Statului*, art. 78, pct. IV, *Darea din venitul clirosului* și art. 80);

– punerea seminarului de la Mănăstirea Socola «supt privigherea unui comitet chentral», alături de celelalte șapte «case de faciri de bine sau de folosință obștească» (anexa D, *Despre casele obștești*, cap. I, *Gheneralnice puneri la cale*, art. 1);

<sup>21</sup> N.A. BOGDAN, *Orașul Iași...*, p. 254.

<sup>22</sup> V.A. URECHIA, *Cele mai importante documente școlare...*, pp. 169-171.

<sup>23</sup> În vremea retragerii mitropolitului Veniamin din scaun, în timpul ocupației rusești dintre anii 1806-1812, seminarul și-a întrerupt activitatea. De asemenea, în urma unui incendiu cauzat de camparea trupelor rusești în 1828, seminarul se reface și își reîncepe activitatea abia în 1834. Vezi: N.A. BOGDAN, *Orașul Iași...*, p. 254.

<sup>24</sup> Paul NEGULESCU, GEORGE ALEXIANU (eds.), *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, în coll. *Colectia vechilor legiuri administrative*, vol. I, Întreprinderile „Eminescu S.A.”, București, 1944, pp. 192, 223, 230 și 338-339.

– competența unică a Epitropiei în alcătuirea «așezământurilor învățăturilor», «atât pentru seminarul Socolei, câte și pentru diosăbitele școli din capitală și din ținuturi» (anexa D, cap. VII, *Despre învățătura publică*, art. 85);

– interzicerea primirii «în tagma preoțască» a altor candidați «decât numai pe acii ce ar fi îndeplinit regulatul curs al învățăturilor teologicești în seminarul Socolii». Ca situație tranzitorie, se prevedea ocuparea posturilor vacante cu preoții existenți până la data la care seminarul ar fi avut un număr suficient de absolvenți: «însă până la formarisire de acești candidați în seminariu, acei mai vrednici dintre preoți asupra-numeranți de acum vor îndeplini locurile ce ar fi lipsite de parohii, iară de îndată ce acei din seminariu vor formarsi, aceștia vor fi protimisii» (cap. IX, *Dispozițiile generale*, secția III, *Clirosul și ocârmuirea averii sale*, art. 414);

– primirea în Seminarul Socolei a unui număr de până la «doă sute clirici». Acești seminariști trebuiau să fie «cercetați în publicul eczamen», pentru «a câștiga atestaturile cuviincioasă din partea Epitropiei Învățăturilor Publice și a rectoriului seminariului». Vârsta la care «tinerii să vor priimi în acel seminarium» era cea de cinsprăzece ani, fiind obligați ca, în caz că nu se hirotoneau după absolvire, să restituie cheltuielile făcute cu ținerea lor în seminar: «dând în scris părinții lor și ei însuși (sic!) ca, după ce vor sosi la vârsta de doăzăcișicinci de ani, dacă numai din ră voință nu ar priimi a intra în tagma bisericească, atuncea să plătească la seminarium toată cheltuiala făcută cu ținerea și învățătura lui și în acest chip să fie slobod de îndatorirea sa a să preoți». În cazul în care nu ar fi plătit suma, «anume să hotărește pentru unul ca acela, a nu fi priimit nici într'o slujbă politicească sau militărească» (cap. IX, *Dispozițiile generale*, secția a III-a, *Clirosul și ocârmuirea averii sale*, art. 414).

În legiuirile moldovene din perioada cuprinsă între *Regulamentul organic* și Unirea lui Cuza, se regăsesc mai multe hotărâri în legătură cu învățământul teologic, între care cele mai importante sunt *Regulamentul pentru seminariile de învățătura cliricilor* (1847) și *Legiuire pentru organizarea învățăturilor bisericești în Moldova* (1851)<sup>25</sup>. Pe lângă acestea, există și alte hotărâri care reglementau învățământul teologic, mai mult din punct de vedere al drepturilor absolvenților de seminar: *Legiuire pentru ca preuții să nu se hirotonească decât aceia ce vor fi trecut cursul învățăturilor prin seminarie* (1840), *Anaforaua Mitropolitului privind îmbunătățirea tagmei preoțești și călugărești prin învățatură* (1846) etc. În anii premergători revoluției pașoptiste s-a încercat restructurarea învățământului teologic prin două *anaforale* mitropolitane și aprobarea unui *regulament* pentru «seminariile de învățătura cliricilor», care urmăreau înființarea seminarelor episcopale (împreună cu cel existent la Socola, acestea urmau să aibă numai secția I de seminar) și crearea unui seminar la Mănăstirea Neamț (cu două cicluri de

<sup>25</sup> Aceasta din urmă precedată de reorganizarea învățământului public din principat prin *Așezământul pentru reorganizarea învățăturilor publice în Principatul Moldovei*, din 1850.

predare – secția I, numai pentru monahi, și secția a II-a, ca un ciclu superior pentru absolvenții tuturor seminarelor din țară).

*Anaforaua Mitropolitului privind îmbunătățirea tagmei preoțești și călugărești prin învățatură*<sup>26</sup>

Mitropolitul Moldovei, în calitatea sa de chiriarh și de epitrop al seminarului («iscusitul în însușirile și de chirearh al clirosului țerei și epitrop al Seminariei»), cu «adâncă simțire a datoriei sale», a căutat să afle care erau «prezicările pentru care clerul Moldaviei nu și-au putut dobândi până acum dorita luminare din Siminaria ce acum ființază mai bine de 40 de ani» și a găsit «cea întâe pricină, că închipuirea traiului viețuirii preuților nu este încă siguripsită după rostirea Regulamentului Organic a principatului», și cea de-a doua, «că cliricii au slobodă intrare în dregătoriile publice și în clasa boerilor, și văzând starea cea lipsită a părinților lor, pârisesec cu desgust chemarea menirei lor pentru care sunt priimiți și crescuți în seminarie»<sup>27</sup>.

Mitropolitul afirma că, «pentru ca cliricii să poată fără silnicie a îmbrătoșa această tagmă» (a preoției), trebuia ca, pe viitor, preoții să se bucure de drepturile stabilite prin *Regulamentul Organic* («preuților de mir, duple numărul legiuit de legiuire, să li se pu<i>e în lucrare acele drituri pe care le hotărește Regulamentul Organic. Capit. III. Anecsa lit. B») și să nu (mai) aibă acces la dregătorii civile:

«fiindcă fiilor de preuți ... li se pune stavilă de a fi respălătiți cu cinuri politicești pentru meritele lor, ca unii ce vor fi învățați, apoi închizindu-li se cariera dregătoirilor și a bo<i>eriilor, de care s-au folosit până acum, ca toate celelalte clase a țerei, să li se deschidă carieră în cinurile bisericești, fiindcă acestea sînt pobilitatea [nobilitatea, nobletea?] clirosului și podoaba patriei îndeobște».

Pentru tagma călugărească, deoarece din aceasta se recrutează «dregătorii bisericești» și pentru că «tot cu acel obștesc și mântuitoriu scopos este înființată școala duhovnicească și în monastirea Neamțului», Mitropolitul cerea «să nu se

<sup>26</sup> Publicată cu titlul *Anaforaua Înaltpreasfintitului Mitropolit și epitrop al Seminariei din 9 iunie 1846 N. 154 și înalta rezoluție din 13 iunie 1846 cuprinzetoare de regulele pentru îmbunătățirea tagmei preoțești și călugărești prin învățatură*. Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei, cuprinzătoriu legilor și dispozițiilor introduse în țară de la anul 1832 până la 1855, înorânduile de o comisie din naltul ordin al Înălțimii Sale Princepelui Domnitoriu al Moldovei Grigorie A. Ghica Vr.*, tom. II, Iași, 1856, doc. 822, pp. 353-354.

<sup>27</sup> Amintește apoi că însusi domnitorului a fost unul dintre alcătuitoarii *Regulamentului Organic*, care, la art. 415, prevedea: «cliricii care numai din o ră voință n'ar îmbrătosa tagma bisericească să nu fie priimiți nici într'o dregătorie civilă si militărească», trăgând concluzia că «spre a aגיעe la menirea lor să nu fie împărtașiți de cinuri mirenești». În continuare, atrage atenția că, «prin orânduilele păzite de Visteria țarei, fiii de preoți căsătoriați si nehirotonisiti se trec în clasa ruptașilor». Cere, în concluzie, ca «și pentru seminaristii carii nu s'ar sirgui a se păzi, spre a fi vrednicii hirotoniei, sau numai din o ră voință n'ar îmbrătosa tagma bisericească, să se pue în lucrare cele mai sus pomenite legiuri».

hirotonisască de acum diaconi și preoți nici acolo fără a avea mai întâi atestat de învățături de la dascălii acelei școli, ce după așezământ este datoare acea monastire a ține». De asemenea, Mitropolitul cerea ca la școala duhovnicească de la Mănăstirea Neamț «și celelalte monastiri să fie datoare a trimite un număr de frați, mai de cu vreme spre a se pregăti în dogme și în podvigul monahicesc».

Domnitorul, găsind măsurile propuse ca fiind «înțelepte și binechibzuite», cerea Sfatului Extraordinar:

– «să facă cunoscut tuturor instanțelor cărmuitoare și judecătorești ca fiii de preuți să nu fie primiți în canțilerie, sau în alte slujbe, fie politicești, fie militărești», căci ei au «menirea» lor în cele duhovnicești, «pentru care sunt: Seminaria, catiheții orânduiri pe la ținuturi și școala din monastirea Neamțul»; și

– să «pună în lucrare» a se da preoților de la sate, «în analogia numărului de locuitori după Reglement, pământul orânduit și celelalte spre închipuirea traiului a preuților din monastiri; ear pentru monahi, Preasfințitul Mitropolit va pune în lucrare măsurile propuse în această Anafora».

### *Anafora Preosfințitului Mitropolit cu propoziție de îmbunătățiri privitoare la tagma preoțască și monahicescă*<sup>28</sup>

În preambulul anaforei, Mitropolitul arată că domnitorul, «însuflețit de pârînteasca îngrijire pentru înflorirea tuturor ramurilor cărmuirii, a binevoit a aproba măsurile anterioare privitoare la îmbunătățirea organizării și funcționării Seminarului Central de la Socola, «măsuri care din vreme în vreme s'au chibzuit spre mai bună propășire a zisului așezământ», dar, fiindcă acelea nu se dovediseră «îndestulătoare a respunde la așezarea dorită, iar nevoea de față a bisericii nu ridică mijloace trăgănate, ce întârzie pentru turma cuvântătoare», și anume «desăvârșirea unor păstori vrednici care, prin sfaturi și pilde, să o povățuească pe calea mântuirii și, împreună cu plinirea lămuririi, să deștepte datorile către cei mai mari și către aproapele», în temeiul art. 411 și 415 din *Regulamentul Organic*, «spre a se putea întâmpina acea mai strămtorită nevoe care este lipsa preoților parohieni de prin sate și a se putea pregăti clirosul monahicesc menit a povățui pe slujitorii Dumnezeiescului altar, întru neabătută păzire a sfintelor canoane și a dogmelor pravoslaviei», trebuie «neapărat a se pune în lucrare următoarele»:

– Arătând că este la latitudinea sa a face ce s-ar socoti de cuviință în ceea ce privește «învățătura clirosului», «pentru a nu mijloci greutatea urmate până acum în pregătirea clirosului, mai vârtos până la întemeierea seminarelor de treapta a doua, în rezidențiile episcopale Romanul și Hușul, prevăzut în art. 4 din așezământul pomenit»,<sup>29</sup> Mitropolitul cere ca măsură tranzitorie predarea

<sup>28</sup> Nr. 176 din 2 febr. 1847, întărită cu Înalta rezoluție din 22 febr. 1847; vezi: *Manual administrativ al Principatului Moldovei*..., doc. 823, pp. 355-358.

<sup>29</sup> *Manualul*..., nota (\*\*), p. 355: «De odată până la întemeierea Seminarilor de treapta a doua, în polițiile episcopale a Romanului și Hușii, Seminaria centrală din Socola în însușirile și în cursul zidirii ei, va cuprinde pe acele două secții mai sus pomenite».

întregului curs, «după a sa împărțire, în două deosebite locuri, și anume științele trepteluite în patru ani ce se cuprinde la *secția I*» să se predea pentru preoții de mir în Seminarul de la Socola și pentru tagma monahicească în monastirea Neamț («unde și de la alte monastiri să fie primiți ucenici meniți pentru a se hirotonisi ierodiaconi și ieromonahi»), iar «științele trepteluite în trei ani ce se cuprinde la *secția a II-a* a zisului așezământ să se parodosească numai în monastirea Neamțul», unde seminariștii socoleni,

«câți prin a lor chemare și talent ear dori a se înzăstra cu cunoștinți mai înalte cuvenite unui protoprezbiter ori cuvântăreț, sau ar dori să primească schima monahicească ..., toți aceștia datori să fie a urma în Școala mănăstirii Neamțu cursul Teologiei și al cunoștințelor clasice atingătoare de această cerească învățătură»<sup>30</sup>.

De fapt, Mitropolitul cerea ca, până la înființarea seminarelor episcopale, secția I a seminarului să fie la seminarul de la Socola, iar la cel de la Mănăstirea Neamț să funcționeze secția I pentru monahi și secția a II-a pentru absolvenții nemteni și socoleni care ar dori să ajungă protoierei, predicatori sau să îmbrățișeze cinul monahal<sup>31</sup>;

<sup>30</sup> Mitropolitul face trimitere și la Anafora sa 154/9 iun. 1846, întărită de domnitor cu numărul 49/13 iun. 1846 – vezi mai sus.

<sup>31</sup> Odată luată această hotărâre, s-a trecut la elaborarea unei programe comune pentru cursul inferior (patru ani) și pentru cursul superior (trei ani). În *cursul inferior* (Seminarele de la Socola și Neamț) se învăța: «Anul I: Catehismul pe larg împreună cu Istoria Sfântă a Vechiului Testament, Cetirea și tâlcuirea din gură a Evangheliei, tâlcuirea Liturghiei și a celorlalte rânduieli bisericești, Gramatica moldovinească, cu dictē și ecserciii, la citire cu glas mare, Caligrafia, Aritmetica și Cântările bisericești; Anul al II-lea: Învățătura tainilor și a legii Evanghelicești, Cetirea și tâlcuirea din gură a faptelor și a cârților Sf. Apostoli. Gramatica moldovinească cu aplicația la stil, Cele întâi cunoștinți a istoriei și a geografiei bisericești, Aritmetica ș. cântărilor bisericești (sic!); Anul al III-lea: Învățătura dogmatice împrumutate din cartea nemuritorului Petru Movilă, compatriotul nostru, Tâlcuirea ritului bisericesc și chipul de a se folosi dintr-[în]sul. Ritorica pe scurt cu alcătuiuri, Urmarea din istoria bisericească pe scurt, urmarea din cântări bisericești; Anul al IV-lea: Învățătura în scurt despre datoriile preoților, cu aplicația lor la nevoile sufletești ale locuitorilor de tară, Urmare din pomenitele deprinderi în alcătuiuri si ritorie, Cetiri duhovnicești, Lecții din meditația casnică [La Arhim. Dionisie Udișteanu apare ca „Lucrări de meditație cosmică”, vezi: Arhim. Dionisie I. UDIȘTEANU, *Seminarul monahal Neamțu – contribuții la o istorie a școalelor călugărești*, coll. *Restituiri – Arhim. Dionisie Udișteanu*, Ed. Mușatinii. Suceava. 2005. p. 121]. Printipii de limba si gramatica latină, Egzerciții în cântări bisericești, Începuturi din limba elină, pentru cei ce vor fi destinați de a urma și curs mai înalt. În *cursul superior* (la Mănăstirea Neamț) se învăța: Anul I: Tâlcuirea proorocilor, cetirea si învățarea a câteva din cârțile Sf. Părinți în raportul lor cu tectstul Bibliei, Istoria biblică și ecliziastică până la sfârșitul celui întâi veac a epoei creștinești, în învățătura din limba și gramatica elină pentru înțelegerea tectstului Sfânt, a cârților Sfinților Părinți și a canoanelor bisericești, Curs de Istoria profană și de Geografie pe larg, Deprinderi la tălmăcirii din limbile învătate; Anul al II-lea: Urmarea cursurilor de Istoria ecliziastică profană și din cunoașterea Teologiei dogmatice după izvoarele curat ortodoxe și Teologia Morală cu aplicație la datoriile preutilor, Printipii de retorică, de logică si de

– Cei care urmau cursurile secției I, în ambele tipuri de seminare, la Mănăstirea Socola sau la Mănăstirea Neamț, după primirea atestaturii, «se vor putea învrednici de Ierurgie, de nu vor mizloci osebite pricini anume opritoare de către sfintele Canoane», iar cei ce vor urma și pe acele ale secției a II-a, «dând earăși ec<s>amen și câștigând atestaturi, să fie protimisiți a pitrece învreme treptele propășitoare, fie care după a sa chemare», putând fi aleși egumeni (pe viață<sup>32</sup>) sau bucurându-se de dreptul «nestrămutat a paradosi științele religiei, ori la care școli publice, sau private din cuprinsul țarei»;

– «În orice treaptă bisericească pentru a nu rămănea în văduvie, ce mai ales în toată vremea ocârmuite, potrivit cu a sfintelor canoane înțelegiri, să se orânduiască din acei aflători acum în cliros, cu mai multă ispitire». Aceștia trebuiau să fie «bărbați aleși, fiecare după însușirea și atârănarea sa», iar în trebuința satelor «preuți de mir să se îndestuleze din preuți supranumerari, de care anume se arată în periodul al III-le<a> din art. 415 a *Regulamentului Organic*, și la întâmplare de neagiuns, să se *hirotonisască Diaconi și Preuți din acei ce vor învăța la catihetii orânduți pe la ținuturi*», după cum propusese Mitropolitul și încuviințase domnitorul, după care acei ucenici trebuiau «să câștige atestaturile de la Seminarie în urmarea ec<s>amenilor ce vor da, înțelegându-se că fără asemenea însușiri nimenea după nici o recomandatie sau mijlocire să nu se poată învrednici darului Ierurgiei», această măsură fiind «închizeșluită de povățuirile Sfintei noastre Biserici și potrivită cu țințirea Anaforalei înalt întărită de care s'au arătat mai sus»;

– În ceea ce privește leafa profesorilor școlii pe care Mănăstirea Neamț era obligată să o țină «de sine se înțelege că ... nici o împovărare nu se face monastirii Neamțului ... cu cât mai vârtos, când împreună cu mutarea cursului înalt de la Seminaria Socolei la școala din Monastirea Neamțului, s'ar muta și § [paragraful – n.n.] cheltu<i>elilor [din buget – n.n.] hotărâte pentru a profesorilor ținere». Sumele necesare pentru procurarea hranei și îmbrăcămintii ucenicilor «pe vremea ce-și vor prelungi învățetura în școala Monastirei Neamțului se va trimete regulat de Seminaria Socolei și de celelalte Monastiri după analogia numărului de ucenici, despre care se vor înțelege cu partea iconomicească a Monastirei Neamțului»;

– Pe viitor «măsuri de asemenea vrednice, care cuprind în sine ramul învățeturilor mântuitoare și închizeșluiesc fericirea trainică a turmei cuvântătoa-

psihologie în raportul lor cu științele sfinte. Curs de istoria filosofiei și de istoria patriei, Deprinderi în alcătuirii. Deprinderi în limbile învățate: Anul al III-lea: Curs de Teologia Pastorală și de ermineutică Sfântă. Învățăture din legile canonice. Tălmăcirii din grecești și latinește. Facerea și rostiri de cuvinte, precum în seminare, de asemenea și în bisericile politiei lașii, Cetiri duhovnicești. *Manualul administrativ al Principatului Moldovei*..., pp. 355-356.

<sup>32</sup> Mitropolitul făcea trimitere la textul art. 14 al legiurii votate de Obșteasca Adunare la 24 apr. 1844, care, pentru a elimina abuzurile de până atunci, asigura egumenie pe viață, dacă nu intervin abateri de la datoriile egumenești.

re, având stăruință de acea mai stăruitoare priveghere, socotim că aceasta se cuvine a fi încredințată Mitropolitului, episcopilor eparhioți și sinepitropilor;

– Mitropolitul menținea ca necesară obligația preoților de sat de a învăța pe copiii enoriașilor: «ar fi neapărat a adăoga închizeșlurile cuvenite ca locuitorii satelor să-și trimată copii la preuții parohieni, de la care fără plată să învețe del-ja rostul toți de la o laltă împărăteasca rugăciune Tatăl Nostru, iar unii din copii și altă ceva după osârdiea ce ar avea»<sup>33</sup>;

– Celor care săvârșesc «cursul întreg al învățăturilor» să nu le fie oprită intrarea în cinul monahal («shima monahicească») de îndată. Celor care nu ar fi urmat cursul învățăturilor, «frații necărturari, sau câți n'ar pitrece întregul curs al învățăturilor, să nu lise învoească shima monahicească» dacă, pe lângă ispitirea necesară, nu ar fi împlinit vârsta de 30 de ani<sup>34</sup>.

Înalta rezoluție a domnitorului încuviințează «înțeleptele măsuri cuprinse în această Anafora, din care pe acele ce ating de însușirile duhovnicești le va innainti Preasfințitul Mitropolie (sic!), iar acele ce privesc cursul învățeturilor clirosului le va regula iarăși Presfinția sa împreună cu Epitropiea ce se va orândui de Noi».

### *Regulamentul pentru Seminariile de învățătura clericilor*<sup>35</sup>

Face parte din încercările de reorganizare a învățământului teologic întreprinse în ambele principate la mijlocul sec. al XIX-lea. În ceea ce privește Moldova, importanța actului constă în legiferarea înființării seminarelor eparhiale, la Huși și la Roman, acolo unde existau centre episcopale.

În preambul se arată necesitatea învățământului teologic:

«de la un cliros inzăstrat cu cunoștințele adivăratei religie, de la un cliros luminat, îmbunătățit cu inima și gata cu cuvânt și cu care fapte a fi următor mântuitoarelor învățături a<le> Domnului nostru I<i>sus Hristos.

<sup>33</sup> Preocuparea legiuitorului pentru îndeplinirea corectă a sarcinilor preotesti trebuie analizată și prin prisma emiterii (chiar rămase «în neaplicare»), în același an 1847, a unor *Instructii cuprinzătoare de îndatorirele preuților si a tuturor celorlanți slujitori bisericești în aplicatia așezământului aneasă cu litera B din capul al III-le<a> a Organicescului regulament*, unde, la pct. 13, se prevedea ca «toți preuții în deobste sânt datori a stăruî ca fiii poporenilor sau sătenilor să învețe și să cunoască rugăciunile diminetii, și a sării, fără a cere vreo plată, asemenea în toate duminicile și sărbătorile de peste an vor ceti în biserică, după săvârșirea slujbei, cele zece porunci a lui Dumnezeu, spre știința locuitorilor, precum și toate poroncile ce se vor triimete satelor din partea cărmuirii, de pildă foi sau altele de aceste, făcându-i să întălcăgă a lor cuprindere ca să-și poată cunoaște datoriiile ce-i privesc». Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei*..., doc. 864, pp. 437-438.

<sup>34</sup> Ultimul punct, 8, privește ocrotirea văduvelor sărace într-un azil la o mănăstire, cu o pensie între 10 și 20 lei lunar.

<sup>35</sup> Trimis prin *Anaforaua Epitropiei Seminarului Socola* din dec. 1847, a fost întărit de domnitor la 23 ian. 1848. În această anafora, actul era numit *Regulament pentru reorganizația seminariilor de învățătura clericilor meniți a se preuți și a intra prin shima monahicească în cliros*. Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei* ..., doc. 824 (anaforaua) și 825 (regulamentul), pp. 358-359 și 359-373.

atârnă mai cu deosebire fericirea cea casnică și obștească a soțietății, ducerea ei către mântuirea și fericirea cea vecinică».

Regulamentul era alcătuit din 31 articole<sup>36</sup>, structurate în cinci capitole (*capuri*), la care se adăugau patru anexe, numerotate cu litere (A, B, V, G<sup>37</sup>), împărțite în 27, 9, 12, și, respectiv, zece articole<sup>38</sup>.

Capitolul I – *Reorganizația Seminariei din Monastirea Socola* – cuprindea șase articole și patru ale *Secției I (Pentru preuții de mir)*. Art. 1 prevedea că seminarul era sub jurisdicția Mitropolitului, căci acesta, «ca păstoriul moralității și al educației persoanelor duhovnicești, are administrația și privigherea asupra tuturor instituțiilor religioase» și a «sin episcopilor rânduiți de Domnul». Seminarul urma să fie condus, conform art. 2, de un *Comitet îngrijitoriu*, alcătuit din director și profesorii trebuincioși, aleși de Mitropolit și sin Episcopi și întăriți de Domnitor (art. 2). Art. 4 preciza că «științele se vor învăța pentru *totdeauna în limba Patriei*, potrivit cu stilul bisericesc, oșebit de limba grecească apla». Predarea «se va urma în Seminară Socolei, pentru învățătura științei din Secția I, și în Seminară mai înaltelor științi, cuprinse în Secția II-a». Art. 5 arăta indoiul scop al seminarului<sup>39</sup>:

– «de a crește persoane vrednice de a purta cu toată cuviința sarcina înaltului și ceresc dar al preuției, întrucât privește îndatoririle preuților de mir, potrivit cu trebuința poporului» și

– «de a informa și pregăti pentru viitorime clirosul monahicesc menit pentru egumeni, protosingheli, arhimandriți și arhieriei, care să povățuiască pe slujitorul dumnezeiescului altar și pe turma cuvântătoare întră neabătută păzirea sfintelor canoane și a dogmelor pravoslaviei».

Cursul învățăturilor «de secția I», înființat pentru persoanele arătate la art. 5, lit. a, se preda în «Seminară Socolei» și dura patru ani. Materiile predate erau prezentate, generic, la art. 7<sup>40</sup> și, pe ani, la art. 8<sup>41</sup>. Materiile ciclului inferior

<sup>36</sup> Notate în textul *Regulamentului* cu §.

<sup>37</sup> Conform ordinii literelor în alfabetul chirilic.

<sup>38</sup> Numite chiar *articole* (art.) în textul *Regulamentului*.

<sup>39</sup> În motivarea faptului că seminarul avea un scop indoiț, legiuitorul arată că: «pe de o parte, după Apostolul, nu toți au darul tămăduirilor, iar pe de alta, precum treptele soțietății, asemenea și chemările și datorile clirosului sântu felurite», arătând la art. 6 că, precum scopul seminarului este dublu, așa și împărțirea sa se face în două secții.

<sup>40</sup> Zece materii (predate de către patru profesori): «Cătișul cu tâlcuirea pe larg, Istoria Bisericeii, Vechiul și Noul Testament, Gramatica românească cu aplicația la cetire și scrisoare, Istoria universală și a Patriei pe scurt, Aritmetica, Geografia, Tipicul cu tâlcuirea rândărilor bisericești și cântările bisericești. Ritorica pe scurt cu învățăturile Sfinților Părinți și cu deprinderi la alcătuirii. Învătătura păstorească (datoriile preuților de mir către poporâni) și Limba grecească apla».

<sup>41</sup> «Anul I: Cătișul, Gramatica românească, Scrisoarea și Aritmetica, Cântările bisericești; Anul al II-lea: Urmarea cătișului cu tâlcuirea pe larg, Istoria Bisericeii Vechiului Testament, Geografia, Aritmetica, Istoria Patriei pe scurt, Limba grecească, Cântările bisericești; Anul al III-lea: Istoria Bisericeii Noului Testament, Geografia, Tâlcuirea rânduierilor bisericești și

urmau a fi predate și în seminarele eparhiale de la Roman și Huși, după ce acestea luau ființă, având aceeași structură și fiind «atârinate» de epitropia de la Socola. Conform art. 9, atribuțiile mitropolitului pentru seminarul de la Socola reveneau, pentru cele de la Roman și Huși, în sarcina episcopul eparhiot. Art. 10 reglementa, ca situație tranzitorie, oprirea oricărei hirotonii din rândul *candidaților* pe un termen de un an de la punerea în aplicare a legii. Urmău să fie cercetate catagrafiile și să se calculeze procentul de preoți și diaconi existenți la numărul de locuitori. În funcție de limita impusă de *Regulamentul Organic*, de un preot la 50 de locuitori, se mai hirotoneau sau nu, pe viitor, dar *numai dintre absolvenții de seminar, secția I*, cu examenul de final promovat. Doar în caz excepțional, «când din catagrafie s'ar descoperi că numărul preuților nu răspunde la numărul locuitorilor și ar urma neaparata nevo<i>e, care nu s'ar pute<a> întâmpina cu numărul clericilor ce ar fi pregătiți în seminarii pe fiecare an, atuncea se vor pute<a> hirotonisi și din candidați»<sup>42</sup>. Pentru aceștia se cerea numai îndeplinirea formelor prevăzute în anexa G a *Regulamentului*.

Capitolul al II-lea, intitulat *Secția II. Seminarea înaltelor științe spre învățătura feților menite pentru înaltul cliros*, cuprinde cinci articole (art. 11-14). Art. 11 prevedea materiile predate în secția a II-a de seminar<sup>43</sup>, înființată în scopul prevăzut la art. 5 lit. b), pe alți patru ani de studiu. Numărul profesorilor necesari predării tuturor acestor materii era lăsat la aprecierea Epitropiei. În seminarul superior erau primiți monahii și frații trimiși de mănăstirile pământe-ne, «cliricii» absolvenți ai cursului inferior de seminar care doreau să se călugărească și mirenii care erau destoinici și, de asemenea, doreau să se călugărească. Inițial, seminarul superior trebuia să-și aibă lăcaș la Mănăstirea Neamț, dar, din

---

Tipicul, Istoria universală pe scurt, Cântările bisericești, Limba grecească: Anul al IV-lea: Urmarea istoriei Bisericeii, Ritorica cu învățăturile Sfinților Părinți și deprinderi la alcătuiri de cuvinte, Istoria Universală, Învățătura păstorească, Gramatica la Tipic, Cântările bisericești.

<sup>42</sup> Spre deosebire de *Legiurea din 1840* (vezi mai jos), care prevedea ocuparea locurilor vacante prin preoții supranumerari existenți deja în țară.

<sup>43</sup> «Tălcul Sfintei Scripturi cu învățarea și cetirea Sfintelor canoane apostolicești, a soboarelor și a Sfinților Părinți: Istoria Bisericească; Geografia în toată întinderea ei; Limba elinească și aceea rus<e>ască; Filosofia morală cu istoria ei; Ritorica cu învățăturile Sfinților părinți și cu alcătuiri de cuvinte; Teologia dogmatică, morală și pastorală; Logica; Istoria Universală».

Împărțirea obiectelor pe ani se făcea astfel: «Anul I – Limbele elinească și rusască, Geografia în toată întinderea ei, Logica, Istoria universală, Teologia Dogmatică, Tălcuirea Sfintei Scripturi; Anul II – Urmarea limbilor elinească și rus<e>ască, Urmarea Geografiei, Urmarea istoriei universale, Tălcuirea Sfintei Scripturi, Filosofia morală cu istoria ei, Teologia morală și pastorală, Istoria bisericească; Anul III – Urmarea limbilor elinească și rus<e>ască, Urmarea tălmăcirii Sfintei Scripturi, Ritorica cu învățăturile Sfinților Părinți și cu alcătuiri de cuvinte, Sfintele canoane ale apostolilor și a senoadelor, Înaintirea în învățătura istoriei bisericești și Anul IV – Înaintirea și învățătura limbilor Elinească și Rusască, Înaintirea și învățătura Ritoriceii cu învățăturile Sfinților Părinți și practică la facerea de cuvinte, Înaintirea și învățătura canoanelor sinodicești, Înaintirea și învățătura tălmăcirii Sfintei Scripturi, Istoria bisericească».

cauza împotrivirii monahilor nemțeni, legea prevedea găsirea unui alt loc pentru organizarea și funcționarea acestuia (art. 14).

Capitolul al III-lea, *Pentru Epitropie*, cuprinde art. 15-22. Epitropia<sup>44</sup> era formată din Mitropolit, care, în baza art. 65 al *Regulamentului Organic*, era «cel dintâi epitrop al Seminarilor», și doi boieri «care ar cunoaște bine trebile Seminariei». Epitropia avea în subordine și Comitetul director, despre care se făcea referire la art. 2 (art. 15). În art. 16-21 se arătau atribuțiile Epitropiei, «administrația Generală atât a părții învățătorei, cât și a economiei», având grijă de averea mișcătoare și nemișcătoare a seminarului<sup>45</sup>, alcătuind bugetul anual, îngrijindu-se de «indestularea personalului», de cercetarea și înaintarea spre întărirea domnească a profesorilor, verificând «doritului spor» al școlărilor, disciplina, «înfrădăcinarea moralului și a adevăratei Religie creștinești» (art. 16), licitând arenzile moșiilor seminarului (art. 17), ținând «lada cu banii Seminariei» și eliberând sumele bunei funcționări și, cu 15 zile înainte de sfârșitul fiecărui trimestru («fiestecăruia trelunii»), eliberând lefurile profesorilor (art. 18), judecând profesorii chiar în «cazuri politicești» și fiind singura autoritate cu jurisdicție asupra personalului seminarului (art. 19). Epitropia mai avea în atribuții desemnarea a doi dintre profesori pentru inspecția de vară a școlilor bisericești (art. 20) și recomandarea către Domnitor a profesorilor merituosi, mijlocindu-le «cuvénita răsplătire» (art. 21). Deoarece «Epitropiea dispozarisește în totul asupra Seminariei și a Monastirei Socola», art. 22 prevedea desființarea egumeniei Mănăstirea Socola, «socotindu-se de prisos». Epitropia urma să numească acolo «numai un iconom».

Capitolul al IV-lea, intitulat *Pentru primirea clericilor în Seminarie*, era alcătuit din șapte articole (24-30). În seminar erau primiți «numai ficiori de preoți, de diaconi și de dascăli bisericești din prințipatul Moldovei», cu vârsta între 16 și 25 de ani, având calități deosebite («alegându-se după însușirile sufletești și trupesti, ... întregi și nevătămați») și care îndeplineau cerințele de învățatură («vor fi trecut cu bune ecsamene obiectele școalelor bisericești, înființate pe la ținuturi, prin *catihiști*, sau *normale* din capitalie și de pe la ținuturi, sau cu asemenea pregătire și de la școli *private*, ce se țin de câtră osebite fețe bisericești»). Verificarea candidaților la înscriere se făcea de către Comitet, după ce «părinții sau patronii» depuneau cerere la Epitropie în acest sens. Dacă erau găsiți «vrednici», părinții sau «patronii» trebuiau să se angajeze în scris că, după terminarea cursurilor, absolvenții, «neîmpedepsindu-i vr'o canonicască nevrednicie, vor intra în tagma bisericească», iar dacă din rea voință nu vor intra în acest cin, se obligă a returna cheltuielile «socotite câte 1000 lei pe an». De asemenea, se angajau să-și verifice fiii sau patronatii măcar de două ori pe an, pentru a fi în «bunăstare» cu hainele și cu cărțile necesare. În cazul în care absolvenții nu se hirotonneau, iar părinții sau patronii nu puteau plăti, atunci «cliricii» trebuiau să slu-

<sup>44</sup> Echivalentul Eforiei din Țara Românească.

<sup>45</sup> În tot acest capitol este vorba de seminarul de la Mănăstirea Socola.

jească în miliție cel puțin șase ani de zile, fără dreptul de a fi înaintați în grad. Dacă în șase luni de la primirea în seminar tânărul se dovedea nedestoinic, era îndepărtat fără ca părintele sau patronul său să fie supuși la obligația de restituire a cheltuielilor de până atunci (art. 24-28). Odată ce o serie termina și absolvenții își luau atestatele, se publica prin *Foaea sâtească* numărul și numele absolvenților, numărul de locuri aprobat pentru anul următor și ziua înscrierilor.

Ultimul capitol, V, intitulat *Pentru ecsamine*, cuprindea doar art. 31, care prevedea că examenele erau publice și se țineau de două ori pe an, la sfârșitul lunilor ianuarie și iunie, în prezența Epitropiei, a întregului corp profesoral și a publicului «ce va voi a fi de față». După examinare, se făcea clasificarea tuturor școlilor, se împărțeau premii și se dădeau atestate, urmând vacanța până la 1 sept. (timp în care elevii rămăneau în seminar).

Anexa A, intitulată *Despre datoriile și driturile ramului profesorilor*, era împărțită în șase capitole: directorul (art. I-V), profesorii (art. VI-XIII), pedagogii (art. XIV-XIX), catihetul (art. XX-XXII), duhovnicul (art. XXIII) și doctorul seminarilor (art. XXIV-XXVII). *Directorul* trebuia să aibă calități morale și cunoștințe temeinice. Era ales de Epitropie și întărit de domnitor și devenea membru al Epitropiei doar în ceea ce privea învățătura și disciplina în interiorul seminarului, fără să aibă amestec în «trebile economiei». El trebuia să vegheze asupra desfășurării în cele mai bune condiții și după rânduială atât a cursurilor, cât și a slujbelor dumnezeiești. În fiecare duminică, în Comitet, se discutau problemele săptămânii care tocmai se încheiase, raportându-se «la vreme» Epitropiei «starea morală și propășirea învățăturilor în Seminarie». Totodată, directorul era dator să organizeze și să participe la examinări, să țină cataloage, notând «sirguința și moralitatea fieștecăruea cleric», cataloage care se păstrau «pentru încredințarea adevărului acelor atestaturi» eliberate absolvenților. De asemenea, directorul ținea pecetea seminarului și făcea recomandări Epitropiei în ceea ce privește «meritul și sirguința împlinirii datoriilor fieștecăruea din profesorii Seminariei». La rândul lor, *profesorii seminarului* trebuiau să dea dovadă de însușiri morale și intelectuale deosebite, erau aleși de Epitropie și întăriți de domnitor, fiind numiți «pe viață». Profesorii căsătoriți locuiau în afara seminarului, iar cei necăsătoriți, în incinta acestuia. Cei mireni se bucurau de drepturile profesorilor din școlile publice, iar cei hirotoniți «atârnă de la resplătirea ce ar găsi de cuviință chiriarhul». Ei erau obligați a ține cursurile în fiecare zi a săptămânii, afară de duminici și «sărbători scolastice»<sup>46</sup>, să întrebuințeze «un metod lămurit și însoțit cu blândete», încercând să insufle școlarilor dorința de a merge mai departe în școală; abaterile trebuiau raportate directorului spre a fi luate în discuție în cadrul comitetului duminical. Elevii care nu se îndreptau după cercetarea amănuțită și «cuvincioasa canonisire» erau îndepărtați din seminar, cu știrea Epitropiei. Pe lângă pedagogii seminarului, fiecare profesor, cu rândul, era obligat să stea permanent timp de o săptămână spre a supraveghea ordinea în seminar. Art. 13

<sup>46</sup> Vezi mai jos, la analiza capitolului despre catehet.

se ocupă, în mod special, de *directorul și profesorii* «Seminariei științelor mai înalte, ca unii ce au a pregăti pentru viitorime clirosul monahicesc». Ei erau aleși tot de către Epitropie «dintre călugării cu însușirile cerute spre a responde chemării lor, adică bărbați cu frica lui Dumnezeu, care vor fi dat dovezi de moralnică purtare, de smerenie și răbdare, de cucernicie și cuvioșie, de blândetă, supunere și ascultare ..., pătruși de răspunderea și dragostea către Dumnezeu, către aproapele și către Patrie». De asemenea, ei trebuiau «să fie în stare a închizeșlui fericirea cea trainică a turmei cuvântătoare, învățând pe ucenicii lor cu fapta și cu cuvântul, pentru a-i pregăti precum se cuvine într-o agiungere doritului scop, ca pe unii ce vor fi povățuitori slujitorilor Dumneze<i>escului altar, și turmei cuvântătoare, la sufleteasca mântuire și fericirea cea vecinică». Pe lângă obligațiile directorului și ale profesorilor din seminarele secției I, aceștia aveau și datoria specială ca, pe lângă dogme, să-i învețe pe școlarii lor călugări «și în podvigul monahicesc potrivit chemării lor». *Pedagogii* erau aleși de director și corpul profesoral dintre elevii cei mai buni la învățătură și cu bune purtări și erau «incuviințați» de Epitropie. Ei aveau «sfântă datorie a se arata mai întâi pe sineși înaintea acelor de luminoasă pildă a bunelor purtări», căutând «a ținea între școleri pace și frătenie, moralnicească ascultare și supunere către învățetori» și aducând «întru împlinire regulele prescrise pentru clirici», păzind curățenia trupească, sufletească și morală a elevilor, ținându-i mereu ocupați, «câci zadarnica patrecere este născocitoare de răutăți». Drept urmare, pedagogii erau prezenți permanent la cursuri, la mesele de prânz și cină, la pregătirea temelor și la jocurile elevilor din timpul liber, dând permanent povețe pentru bună purtare. Totodată, luau măsuri de izolare a elevilor bolnavi, pentru a nu se transmite vreo «boală lipicioasă», și aduceau imediat la cunoștința profesorului «însărcinat cu privirea de aproape în lăuntrul Seminariei». *Catehetul* era unul dintre profesori și răspundea de prezența școlarilor «la Sfânta Liturghie în toate Duminicile și în sărbătorile scolastice»<sup>47</sup>, având grijă de spovada și împărtășirea acestora «în cele patru posturi poroncite de biserică». În duminici și în sărbători, după slujbă și după odihna de un ceas, strângând toți elevii într-o clasă, pedagogul și elevii, cu rândul, citeau «cuvinte ritorico-bisericești» vreme de un alt ceas, urmând apoi a asculta școlarii și a le nota răspunsurile. *Duhovnicul* seminarului, ales de către Mitropolit, priveghea ca «toți profesorii, pedagogii și cliricii să-și împlinească datoriile creștinești prin mărturisiri și împărtășiri în toate Sfintele

<sup>47</sup> «Sărbătorile scolastice de peste an» sunt arătate la sfârșitul art. XXII, dar nu după denumirea lor bisericească, cum ar fi fost normal într-o lege privind învățământul religios, ci după corespondența lor în calendarul laic: «1, 5, 6, 7 și 30 Ianuarie, 2 Februarie, 9 și 25 Martie, 23 Aprilie, 8 și 21 Mai, 24 și 29 Iunie, 20 și 27 Iulie, 6, 15 și 29 August, 8 și 14 Septembrie, 14 și 26 Octombrie, 8, 13, 21 și 30 Noiembrie și 6, 12, 20-27 Decembrie. Osebite de acestea se mai sârbează săptămâna întâi a postului mare, Săptămâna Patimilor și Săptămâna Luminată. Înălțarea Domnului Hristos și Sfânta Treime două zile».

posturi, făcând cunoscut Mitropolitului de urmare<sup>48</sup>. O altă atribuție a duhovnicului era aceea de a îngriji și întări pe cei bolnavi, elevi și angajați, în fiecare zi. *Doctorul* era «ales și orânduit de'a dreptul de către Epitropie». Avea obligația consultului stării sănătății întregului personal, de două ori pe săptămână, sau la vreme de boală, ori de câte ori era nevoie. Totodată trebuia să depisteze chiulangi – «bolnavi închipuiți» –, acei elevi care, «neștiind a giudeca deplin folosul ce urmează din învățături, adeseori supt cuvânt de boală, ar voi a se trage de la clas și ar pitrece vremea în lenevire». Dacă elevul nu era bolnav precum afirma, doctorul era obligat să aducă la cunoștința profesorului «însărcinat cu privirea de aproape în lăuntrul Seminariei». La constatarea vreunei boli molipsitoare anunța imediat directorul, prescriind și doctoriile necesare. Totodată, doctorul avea obligația inspectării camerelor de locuit și în bucătărie, pentru constatarea stării de curățenie și îndreptarea neregulilor.

Anexa B cuprinde prevederi despre *datoriile ramului economiei*, împărțite în două capitole: *Pentru samiși* (art. I-III) și *Pentru iconomul* (art. IV-IX).

Anexa V, *Pentru datoriile și driturile clericilor*, cuprinde douăsprezece articole. Prima îndatorire a *clericilor* (școlarilor) era aceea de a fi recunoscători stăpânirii și Patriei pentru tot binele ce li s-a făcut, mulțumire arătată prin «buna orândueală, în întreaga moralitate religioasă, în supunere către cei mai mari și cu dinadinsul în învețătura științelor ce se vor paradosi», prin calitățile morale considerate de legiuitor necesare unui viitor bun preot (art. I), prin participarea la rugăciunile zilnice de dimineață și seară, iar în duminici și sărbători, prin prezența la Sfânta Liturghie (art. II), respectarea orarului zilnic și buna cuviință față de profesori, «conșcoleri» și alte persoane din seminar la ore, la slujbă, în dormitoare sau la masă (art. III, V, VI, VII, VIII) și obligația de a fi la zi cu temele (art. IV). Art. IX arată, gradat, pedepsele care se dădeau în caz de greșeală<sup>49</sup>, iar art. X prevedea că absolvenții care își găseau parohie în timpul vacanței erau hirotoniți, după căsătorie, iar cei care nu își găseau parohie petreceau în seminar încă un timp, de la o lună la trei luni, în care se deprindeau cu slujbele bisericești. Absolvenții merituosi ai secției I, cei «cari vor fi sevârșit cu laudă cursul Seminariei», aveau întâietate în alegerea unei parohii sau la ocuparea unui post de profesor. De asemenea, aveau drepturi deosebite:

– de a cere poporenilor să le lucreze pământul stabilit de *Regulamentul Organic*,

<sup>48</sup> Este prima prevedere legală care cere și profesorilor și pedagogilor din seminar să se spovedească regulat. Prin *cleric* se înțelegea elevul seminarist, nu profesorul cleric.

<sup>49</sup> Sancțiunile erau: mustrare în particular, mustrare în public, «neprimirea în scaunul scolilor» (în bancă), «prânz indeosebi» (luarea prânzului separat de ceilalți elevi), «oprirea de la preumblare», «post mai îndelung», «note rele», «aspre amenințări și canonisiri potrivite», repetarea clasei și excluderea din seminar. Cele de la numerele 1-6 puteau fi date de profesorii claselor respective, prin pedagogi, cele de la 7 la 9 de către Comitet, iar excluderea din seminar (10) putea fi făcută numai de către Epitropie, după raportul făcut de către Comitet.

– de a se bucura de venitul epitrahilului, de o parte din venitul milosteniei și cel zilnic al bisericii locului,

– de a-și înscrie fiii în seminare sau în școlile bisericești ținutale (art. XI). Absolvenții erau datori a se hirotoni, a fi vrednici de chemarea lor și a avea grijă de păstoriții lor<sup>50</sup>.

Anexa G cuprindea prevederi referitoare la *Formalitățile pentru candidații care ar cere neapărată nevoie a se hirotoni*<sup>51</sup>. După săvârșirea cursului, candidatul primea o adeverință ce cuprindea datele din condică (ordinul primirii, locul pentru care urmează a fi hirotonit) și mențiunea absolvirii cursului (art. VIII). Candidatul susținea apoi un examen la Seminarul de la Socola și, primind atestatul și adresa către Epitropie, primea de aici înscrisul necesar hirotoniei (art. IV, IX). Ultimul articol (X) prevedea că «toți Preuții și Diaconii câți de la punerea în aplicare a acestui Așezământ s[-]ar mai face, fără îndeplinirea acestor formalități, *se vor socoti ca nehirotonisiți, și pentru totdeauna opriți de a lucra cele preuțești*».

După Revoluția din 1848, în Moldova, în ceea ce privește învățământul, au fost date două legiuri importante: *Așezământul pentru reorganizarea învățăturilor publice în Principatul Moldovei* și *Legiure pentru organizarea învățăturilor bisericești în Moldova*. Prima a restructurat sistemul de învățământ public, iar a doua a privit strict învățământul teologic.

<sup>50</sup> Iar pe fiii acestora a-i învăța pe de rost rugăciunea *Tatăl nostru* și *Crezul*, alături de *alte rugăciuni*, «după răvna ce ar descoperi in ei».

<sup>51</sup> În zece articole se arată modul în care un ne-seminarist (*candidat*) se putea hirotoni, ca excepție de la prevederile regulamentelor care cereau pentru hirotonie absolvirea cursurilor de seminar: a) neapărata trebuință de preot la un sat, trebuință care nu poate fi acoperită de preoții existenți și nici cu hirotoniri de diaconi și preoți dintre absolvenții de seminar, cu atestatele necesare (art. I și II); b) înfățișarea unui proprietar sau epitrop de biserică, cu un candidat «după neapărata trebuință», iar Mitropolitul sau episcopul eparhiot, negăsind vreun preot sau absolvent, cercetând pe candidat («dacă candidatul cerut este bărbat cu chip și înfătoșare») și «aflându-l potrivit intru aceste» îl va orându-l la școala de catiheti: «il va trimeti la catihetul tinutului spre a-l învăța științele rânduite pentru candidați» (art. III); c) cercetarea sa de către catihetul tinutului, verificându-i-se știința de carte (citirea și scrierea), în funcție de aceasta primindu-l (cu însemnarea în condica specială, șnuruită) în școală sau neprimindu-l, cu raport către Mitropolit/Episcop eparhiot (art. V-VI); d) absolvirea cursurilor prescrise *în cel puțin șase luni* (art. VII). Acestea constau în câteva obiecte de studiu: «Catihisul cel mic cu tâlcuirea, Istoria Sfântă pe scurt. Cele patru speții din aritmetică și Rândueala bisericească cu cea mai mare desăvârșire, atât teoretică cât și practică în totul».

## Așezământul pentru reorganizarea învățaturilor publice în Principatul Moldovei<sup>52</sup>

Numit și *Regulamentul scolariu*, cuprindea 291 articole<sup>53</sup>, grupate în două părți<sup>54</sup>. Importanța acestei legi constă în faptul că, prin principiile generale enunțate în cadrul cap. I, reprezintă baza (re)organizării și funcționării învățământului din Moldova, urmărind *uniformizarea* și *generalizarea* sa. În lege găsim și prevederi despre învățământul teologic (Facultatea de Teologie).

Legiuitorul acordă un loc important *principiilor generale* (partea I, cap. I):

– gratuitatea învățaturii publice – «gratuită și slobodă pentru tot locuitorul din Moldova»<sup>55</sup>;

– obligația guvernului de a interveni pentru aplicarea legii – «Guvernul este datoriu a lua măsuri grabnice și energice pentru răspândirea și întinderea învățaturii publice în țară»;

<sup>52</sup> *Așezământ pentru reorganizarea învățaturilor publice în Principatul Moldovei* lucratu în anul 1850 de comisia anume rânduită de prea înaltul domn Grigorie Alexandru Ghica în anul I-iu al domniei Măriei Sale, Tipografia Franțezo-Română, Iași, 1851. Publicat și în *Manualul administrativ al Principatului Moldovei...*, pp. 304-340.

<sup>53</sup> Notate în lege cu semnul *paragraf „§”*.

<sup>54</sup> Partea I *Organizarea școalelor* cuprinde cinci capitole (numite în lege «capuri»): I. Principii generale; II. Împărțirea învățaturii, cu trei secții: (1) Învățătura primară (A. Școli elementare; B. Școalele primare; C. Școalele de fete; D. Școala de meserii; E. Școala primară pentru militari; F. Școalele armene; G. Școalele evreiești), (2) Învățătura secundară (A. școli reale; B. Ferma model; C. Școli gimnaziale) și (3) Învățătura înaltă (A. Facultatea filosofică; B. Facultatea juridică; C. Facultatea medicală; D. Facultatea Teologică); III. Despre internat (Cu anafora Sfatului Cărmuitor nr. 2196 din 18 iul. 1851 s-a hotărât suma de 2000 lei/an pentru un loc în internat, plătit de «părintii avuți», cu propunerea reducerii la 1200 lei/an, «spre înlesnirea mijloacelor de a căpăta învățatură tinerimea», pentru cei mai puțini înstăriți. Domnitorul aprobă măsura prin rezoluția dată în 19 iul. 1851, iar Secretariatul de Stat o comunică Departamentului cultului, sub nr. 2241 (vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei...*, p. 340); IV. Dispoziții generale și V. Despre chipul primirii la învățatură. Partea a II-a cuprinde zece capitole: I. Despre administratia școalelor, cu cinci secții: (1) Despre direcția generală a ramului de învățatură; (2) De<spre> inspectorul general; (3) Despre sfatul școlar; (4) Directorii internatelor; (5) Vatazii și portarii institutelor) și patru anexe: (A) Despre directorul institutului de interni îndeosebi; (B) Despre Șef-pedagog și pedagogii repetitori; (C) Despre economia institutului; (D) Despre gardiroa elevilor și păstrarea hainelor; II. Despre profesori, cu trei secții: (1) Numirea profesorilor; (2) Despre datorintele profesorilor; (3) Despre driturile și răsplățile profesorilor și învățătorilor publici; III. Despre stipendiați și elevi îndeobște; IV. Instrucții pentru institutele de educația fetelor; V. Despre examene și diplome, cu două secții: (1) Despre examene, (2) Despre diplome și atestaturi; VI. Despre vacanții; VII. Despre bibliotecă și tipărirea cărților naționale, cu două secții: (1) Despre bibliotecă și cabinet de fizică și chimie; (2) Despre tipărirea cărților în limba românească; VIII. Despre pensionate, cu trei secții: (1) Despre autorizația pensionatelor; (2) Obiectele de învățatură; (3) Ținerea pensionatelor; IX. Despre disciplină și X. Despre infirmerie.

<sup>55</sup> «O singură excepție a principului învățaturii gratuite» se aplica studenților de la facultăți, care erau obligați la plata a câte 300 lei pe an, în două rate, câte una la începutul fiecărui semestru (art. 94).

– înființarea școlilor de agricultură «de o neapărată trebuință», datorită faptului că «averea de căpitenie a Moldavei este pământul, a căruia cultură rațională poate înmulți capitalul național»;

– înființarea școlilor industriale sau reale, «fiindcă, după agricultură, industria este cel mai însemnătoriu izvor de bună stare a societății»;

– punerea materiilor de studiu în gimnaziu pe același plan al importanței – pe lângă studii autorilor clasici, «tot deopotrivă însemnătate este învățătura religiei, geografiei și istoriei, precum cunoștinți de matematică, de științi naturale și de filosofie»;

– susținerea efortului statului de a forma cadre didactice necesare împlinirii scopului legii – «una din<tre> pricinile care au imp<i>edecat propășirea învățături publice fiind lipsa de profesori, aceasta se va înlătura atât prin *înființarea unei școli pregătitoare*..., cât și prin chemarea de barbați învățați, precum și prin trimiteră de tineri bine pregătiți la universități streine cu cheltueala statului»;

– imposibilitatea ocupării unei funcții publice de către persoane fără studiilor în școlile publice – «se așază ca princip fundamental ca nimine să nu poată intra în viitoriu în funcții publice mai înainte de a înfățișa certificatu că au săvârșit cursurile de învățătură în vreuna din școlile publice din țară sau din străinătate..., care studii și câți ani de studii se vor cere pentru ocuparea deosebitelor funcții se va legiui prin un statut special».

Fără a avea legătură strictă cu principiile generale, legiuitorul a numărat între ele și înființarea treptată a facultăților, deodată cu absolvirea școlilor secundare, cu pregătirea unor «școleri vrednici de a învăța cu ispravă științi înalte» și cu «desăvârșirea numărului profesorilor trebuitori și a cărților științifice». De asemenea, pentru a întemeia sistemul public «pe un sistem probat de experiență», legiuitorul a ales «sistemul învățături din Prusia», procedând de îndată la adunarea cărților «care se întrebuințează în școlile din ace<a> țară spre a se traduce și a se prelucra».

Capitolul al II-lea al părții întâi împarte învățătura în trei ramuri: *primară, secundară și înaltă*. Între școlile de *învățătură primară* se numărau și *școlile elementare*. Scopul acestor școli era de «a forma... *gospodari buni și oameni cu frica lui Dumnezeu*». Școlile urmau a se înființa câte una în fiecare ocol, în număr de 63, așezate «în satele cele mai împoporate din centrul ocoalelor». Departamentul averilor bisericești și al învățăturilor publice «va îngriji, după vreme și după închipuirea mijloacelor sale, a înmulți asemenea școli și pe la alte sate, începând înfiintarea lor mai întâi pe la moșiile Monastirești din cuprinsul țarei, ca unele ce înfățiș<e>ază mai multă înlesnire pentru realizarea acestui scop». Elevii învățau în curs de trei ani: *religia, cetirea, scrierea, patru specii de aritmetică* și alte cunoștințe elementare. Școlile primare erau de patru ani, cu materiilor mai multe, între care la loc de cinste se aflau: *Săntele rugăciuni, cetirea și scrierea română, memorizații* etc. Cei care doreau să devină învățători sătești, după absolvirea școlii primare, urmau încă un *curs de pedagogie* timp de un an. O programă asemănătoare aveau școlile de fete, cu un curs de cinci ani. Chiar și

școlile de meserii numărau printre obiecte: *religia, cetirea, scrierea* etc., cu un curs de cinci ani. În ceea ce privește «chipul primirii la învățătură», legea prevedea începerea școlii la vârsta de șapte ani: «vârsta primirii în clasele începătoare va fi de la al 7-lea an înainte, având drit a fi primit în școale tot cel ce locuiește ă în acest principat, fără osebirea religiei și a profesiei». O excepție făceau școlile de fete, la care admiterea se făcea începând cu vârsta de șase ani. Învățătura secundară era predată în *școli reale* (Iași, Botoșani, Galați), cu un curs de cinci ani, printre materii figurând: «religiea, mai pe larg de cât în școalele primare, și un tratat de morală potrivit la datorințele omului creștin și cetățan», gramatica românească etc. Urma «școala practică de agricultură» («ferma model») și *școlile gimnaziale*, cu o durată de șapte ani și materii ca: *religia, caligrafia* etc. «Învățătura înaltă» era predată în facultățile de filozofie, drept, Teologie și medicină, grupate la Iași într-o *academie*.

Despre Facultatea de Teologie legea cuprinde numai două articole: «Științele teologice se vor învăța în seminariile țerei, care, spre dobândirea uniformității neaparate între deosebitele ramuri ale instrucției publice, *vor sta sub nemijlocita și speciala administrație a Departamentului învățăturilor publice, unde trebu<i>e să fie concentrată cârmuirea tuturor școalelor*» (art. 63) și «Acel Departament va lucra în privirea seminarilor în conăntălegerea cu Mitropolitul și Episcopii eparhioți. El va supune Statutele acestor școli unei revizii pătrunzătoare și va introduce reformele care se vor socoti trebuitoare pentru ca seminariile să răspundă la înalta lor menire». După cum se poate observa, deși titlul vorbește despre «Facultatea Teologică», de fapt, legea nu cuprinde nicio prevedere privitoare la vreo astfel de facultate<sup>56</sup>. Se vorbește doar despre seminare și, mai ales, despre subordonarea lor față de Departamentul învățăturilor publice, care trebuia să fie forul tutelar al tuturor școlilor moldave. Colaborarea dintre acest departament și înalții prelați ai Bisericii se mărginește la elaborarea unor noi statute pentru seminare<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> În mod analog, în loc de o facultate de medicină «a căriea înfiintare se crede a fi condiționată de la jărtfa peste puțină mijloacelor și a căriea roduri ar covârși în curând trebuintele țarei», s-a decis («nevoia de față reclamă pentru Moldova») înfiintarea «unei școale pentru moașe», cu durată de un an, și a unei «școale hirurgice», cu un curs de patru ani.

<sup>57</sup> Colaborarea a dat roade, căci un an mai târziu apare *Legiure pentru organizarea învățăturilor bisericesti în Moldova*.

**Legiuire pentru organizarea învățăturilor bisericești în Moldova<sup>58</sup>**

Legea cuprindea 18 articole<sup>59</sup> și două anexe. Art. 1 interzicea hirotonirea de preoți care nu vor fi absolvit «cursul învățăturilor teologicești în seminaria Socolei», prevedere clară a *Regulamentului Organic*<sup>60</sup>. Apoi, continuă firul logic, dacă o asemenea condiție este cerută preoților de mir, cu atât mai mult trebuie cerută și acelor care îi conduc pe aceștia. Și cum capetele conducătoare bisericești se aleg dintre monahi, «pomenitul articol se aplică după dreptul cuvânt, mai vârtos asupra preoților monahicești», arătând că, pentru un loc vacant de

«protoiereu, proestos, dicasteriot, egumen, arhimandrit și arhiereu, nimene se va putea<a> rândui, nici hirotonisi, decât numai din acele fețe care vor înfăoșa mai întâi atestat de <in>deplinirea cursului învățăturilor teologicești, de care fețe se află acum destule în țară, parte intrate în cliros, parte doritoare de a intra».

În scopul de «a se putea<a> și pe viitorime înlesni țara cu asemenea fețe și a se pregăti din bună vreme în Seminaria Socolei», art. 2 prevedea înființarea a două tipuri de seminare («secții»): cel inferior, de patru ani, «pentru clirosul mai de gios»<sup>61</sup>, continuat cu încă un curs de patru ani, superior, «pentru clirosul mai

<sup>58</sup> După reglementarea învățăturilor publice în Moldova, venise rândul unei legi pentru învățăturile teologice. Proiectul a fost alcătuit de o comisie formată din Mitropolit, episcopi și șeful Departamentului Averilor Bisericești. Secretariatul de Stat îl înaintează, cu nr. 1384, Divanului Obștesc, care l-a încuviințat «cu oareșicare modificare ce s'au găsit de cuviință». Anaforaua Divanului Obștesc din 22 iun. 1851, sub nr. 91, cu înalta rezoluție din 28 iun. 1851, a fost întârită prin «oficele domnest (sic!) din 7 iul. 1851, supt nr. 50 către Sfat și supt N. 49 către Divanul Obștesc» (doc. 828 și 829 din *Manualul administrativ al Principatului Moldovei...*, pp. 376-380). Înalta Rezoluție pusă de către domnitor pe anaforaua Divanului Obștesc precizează că: «Se întăreste asezământul Seminarilor care se va și tipări de către Departamentul Bisericesc, el ne va aduce la cunoștință și mijloacele bănești ce sunt menite spre acest sfârșit și pe când Seminarile de pe la eparhii vor putea fi înființate». În locul titlului oficial de *Legiuire pentru organizarea învățăturilor bisericești (în Moldova)*, domnitorul preferă denumirea de *Asezământul Seminarilor*, semnificativă pentru situația de fapt. Pentru analiza legii am folosit textele publicate în *Manualul...* și în *Legiuire pentru organizarea învățăturilor bisericești în Moldova votată de Divanul Obștesc și întârită de Prea Înălțatul Domn, Grigorie A. Ghica Ved.*, s.n., s.l., 1851.

<sup>59</sup> Numite în lege «paragrafuri», vezi par. 8.

<sup>60</sup> Este vorba de art. 415, cap. IX, din *Regulamentul Organic al Moldovei*.

<sup>61</sup> V.A. URECHIA comentează cu indignare menținerea unor seminare cu doar patru clase, în loc de opt, în *Istoria școalelor române*, vol. III, Imprimeria Statului, București, 1892, p. 57: «Acolo se va vedea și triumful Episcopilor ignoranți cari și legitimează preoțirea de ignoranți, ca și dânsii ieșiți numai cu studiile de la 4 clase seminariale. Școalele catehetice ținutale se conservă prin noua lege, sub pretext ca să serve ca pepiniere pentru formarea claselor în seminariile ce se vor forma pe la Eparhii».

înalt din toată țara<sup>62</sup>. Cursul întreg putea fi urmat numai în capitală, la Seminarul de la Mănăstirea Socola, iar în cadrul celorlalte eparhii, Roman și Huși, urma să se înființeze numai câte un seminar de patru ani («de secția întâia»). Materiile predate în aceste două tipuri de seminare erau prezentate în anexa legii (litera A)<sup>63</sup>. Cu toate că prevedea existența a trei seminare, pe două cicluri de învățură, legea găsește cu cale că «se vor ține și de acum școalele bisericești ținutale» (art. 3). Ele aveau un curs de doi ani și erau menite «pentru a avea școleri pregătiți din carii să se completeze clasele acelor trei Seminarii», deci, să formeze candidații pentru seminare. Școlile bisericești pot fi socotite *școli pregătitoare*, unde elevii deprindeau noțiuni elementare de scris, citit, gramatică și matematică. Acest tip de școală își are corespondența în clasa pregătitoare de la seminarele din Muntenia – clasa întâi de seminar, unde se deprindeau cunoștințe elementare și care nu era obligatorie pentru «clericii» care le stăpâneau. Programul acestor școli era cuprinsă în anexa legii (litera B)<sup>64</sup>. Prevederile art. 3 erau întărite de art. 4, care arăta că, în caz că nu se găseau absolvenți cu opt ani de seminar, se putea, «ca un caz ecstraordinar», să se rânduiască din cei cu patru ani, dar nicidecum din cei fără școală, «fiindcă fețe ce au cursul de patru ani sunt și chiar acum de agiuns în țară». Pentru «emulația și a clirosului mai de g<i>os», se hotâra ca, de atunci înainte, «treptele mai de g<i>os – sachelar, blagocin și iconom» – să poată fi date «numai acelor din fețele bisericești care vor fi având atestat că au săvârșit cursul mai de g<i>os al învățăturilor Seminaricești» (art. 4). Deoarece Mănăstirea Socola era în continuare seminar pentru învățătura înaltă, pentru pregătirea clirosului mai înalt, «care, după canoane, trebu<i>e să fie de partea monahicească, apoi această Seminarie va avea o formă cu totul ca și Monastirile atât în rândueala bisericească, precum și în rândue<i>elele chipului v<i>eștărețului» (art. 6).

Următoarele articole conțin prevederi despre organizarea și funcționarea în sine a seminarelor. Clădirile (*zidirile neaparate*) pentru seminare urmau a se face,

<sup>62</sup> Măsură binevenită după aprobarea dată de domnitor în 1848 pentru reducerea cursurilor de la 8 la 4 ani. Vezi: Pr. Mircea PĂCURARIU, «Învățământul teologic seminarial în Biserica Ortodoxă Română», în: Pr. M. VIZITIU, Pr. D. BAIIRIM, A. TIMOFTI (eds.), *Două secole...* p. 90.

<sup>63</sup> «Anexa litera A. În Seminarile Eparhiale pe patru ani: Gramatica Românească, Istoria Sfântă pe larg, Istoria Bisericească pe scurt, Aritmetica toată, Gheografia nouă și veche, Istoria Universală și a Patriei pe scurt, Ritorica, Dogmatica, Pastorală, Limba Grecească, Limba Rosiană, care nu va fi obligatoare, Muzica Vocală, Cântările Bisericești și Tipicul pe larg, Cetirea și tâlcuirea noului Testament. În Seminarul Centrală din Capitală pe patru ani: Istoria Bisericească pe larg, Loghica cu psihologhia, Istoria Filosofiei, Omiletica cu ecserciii ritoricești, Arhiologhia Biblică, Istoria Universală Pragmatică, Ermineutica, Scripturistica, Eclisiastica, Religiozistica sau Teologhia fundamentală, Teologhia morală, Dritul Canonic, Teologhia Polemică, Limbele: Latinească, Rusă și Franteză nu vor fi obligatoare, ce fiind închipuire la casă de a să tine profesorii trebuitori vor pute fi facultative».

<sup>64</sup> «Anexa Litera V (sic!). Școlile ținutale pe doi ani: Catihisul, Istoria Sfântă, Tâlcuirea rânduielilor Bisericești, Aritmetica până la proporții incluzive, Cântările și Tipicul pe scurt, Cetirea și scrisoarea după Gramatică».

conf. art. 7, din veniturile Mănăstirea Socola și, «la neag<i>ungere, din casa Centrală». Art. 8, lit. a-1, cuprindea prevederi despre primirea seminaristilor, vârsta de intrare în seminar, subordonarea seminarelor, limba de predare etc. Seminarele aveau o dublă subordonare: «Clirosul mai înalt ca privitor asupra religiei este totodată privitor și asupra învățaturii dogmelor», iar «Generalnica Cărmuire a așezământurilor Seminaricești este încredințată unei Epitropii, alcătuită din Mitropolitul țării cu Episcopii eparhioți, fieștecă pentru eparhia sa, și din Ministrul averilor bisericești și al învățăturilor publice». Această *Epitropie* avea ca ajutor «și organ al său» un *Comitet duhovnicesc* alcătuit din: «1-*iu*, din Rectorul Seminariei Centrale, 2-*le*<a>, Inspectorul ei, 3-*le*<a>, Catihetul, 4-*le*<a>, Iconomul, 5-*le*<a>, Secretariul, carii toți, afară de Secretariu, vor fi parte bisericească».

Între atribuțiile Comitetului, legiuitorul stabilește:

- «— va regularisi îmbele cursuri de învățături,
- va priimi și slobozi pe clirici,
- va controla pe sateș și iconom,
- va închipui budgetul anual și îl va supune la cuvenitele întărituri,
- va privilegie distiplina atât bisericească, cât și scolastică,
- va privilegie<a> sporiul sau căderea veniturilor și a cheltuelilor, propuind Epitropiei tot cursul lucrurilor, și acelea pe care vremea le'ar disvâli neaparate» (lit. A).

«Lăuntrelnica administrație a fieșicărie Seminariei» era încredințată unui *rector*, «supt a căruia povățuire vor sta inspectorul, iconomul, secretariul și profesorii Seminariei și fiecare din aceste persoane vor ave instrucții potrivit însărcinării lor, în atărnare de la rectorul acelei Seminariei» (lit. B).

Rectorii, inspectorii, iconomii și profesorii seminarelor și a celorlalte școli bisericești<sup>65</sup> trebuiau să fie neapărat de parte bisericească, iar «secretarii vor fi mireni, încă dintre profesorii cu bune atestate de învățatură». Angajații seminarului susțineau examen pe post și erau propuși de rector, spre întărire către Epitropie: «Toți amployații Seminariei, alegându[-]Jsă în Comitet prin examen, se vor prestavlisi<sup>66</sup> de către rectorul și se vor întări de cătră Epitropie». La rândul lor, rectorii «se vor supune de cătră Epitropie la întăritura Prea Înălțatului Domn» (lit. D). În fiecare seminar eparhial, rectorul era acela care prezida Comitetul, cu atribuții «pentru eczamine, slobozirea atestaturilor, iconomia și contabilitatea casnică din lăuntru». Modelul era cel al seminarului de la «Seminaria Centrală» (lit. E). «Profesorii școlilor bisericești de prin ținuturi» se subordonau seminarului eparhial în jurisdicția căruia se aflau (lit. F). Corespondența și registratura acestor școli era ținută tot prin seminarul eparhial: «armonia sistemului de administrație cere ca școlile bisericești ținutele a unei Eparhii să'ș<i> încentreză conrespondențiile lor în Canțelaria Seminariei acelei Eparhii» (lit. I). În ceea ce

<sup>65</sup> Neexistând facultate de Teologie, legea nu se putea referi decât la școlile de candidați.

<sup>66</sup> A „prestavlisi”. rus. = „a prezenta. a propune”.

privește «practica și deprinderea școlerilor la cele bisericești», legea stabilea ca «fieșicare Seminarie, precum și fieșicare școală bisericească ținută», să se afle lângă o biserică. La seminare, rectorii, iar la celelalte școli, profesorul rânduit urmau să fie și proestoși «la biserica la care îi va însămnă episcopul eparhiot» (lit. G)<sup>67</sup>. «Disiplina scolastică» era în vederea legiuitorului, urmărindu-se ținerea rânduielii prin «stricta și regulata însămnare a notelor la clasificția școlerilor», fără a se «întrebuința pedepse trupești îng<i>ositoare». Seminaristul «care nu va merita de a ave<a> note bune, la purtări și moral», urma să nu primească atestatul și nici nu era primit «în vreo diregătorie bisericească, spre a nu se pune răul deopotrivă cu bunul și a se cangrina statul» (lit. H). Prevederea trebuie coroborată cu finalul art. 10, care cerea ca «regulile internatului se vor conforma în deosebitele Seminarii spre a urma uniformitate». Programă seminarelor era alcătuită de către fiecare comitet: «o va înjgheba comitetul respectiv și o va întrebuința Epitropia». Întreaga materie se «paradosea»<sup>68</sup> «în limba românească» (lit. K). De asemenea, art. 17 al legii prevedea că «Epitropia, dinpreună cu Rectorul», alcătuiă «osăbite spețiale instrucții» pentru «pedagogia, iconomia din lăuntru și casnica bună orânduială a viețuitorilor în Seminarie», pe care, «supuindu-le la întăritura domnitoriului, vor fi întocmai urmate», iar art. 12 prevedea că, «în privirea Seminarilor eparhiale, Epitropia este alcătuită din episcopul eparhiot și ministrul învățăturilor publice». Aceștia alcătuiau programa, supunându-o spre aprobare Comitetului seminarului de la Socola: «se vor înțălege între sine pentru orânduirea învățăturilor, supuindu[-]lî mai întâi unui eczamen scolastic în Comitetul din Seminaria Centrală»<sup>69</sup>. De asemenea, se urmărea uniformizarea programelor seminariale: «se va urma cu cărțile paradosirilor în acele Seminarii, spre a nu urma înponcișare (sic!) între deosebitele sistemuri». Marja de vârstă pentru «priimirea clericilor și a fraților în Seminarie» era destul de întinsă, de la «15 până la 25 ani» (lit. L). Art. 9 prevedea că, «de îndată ce vor începe Seminarile Eparhiale de cursul mai de gios a produce tineri», hirotoniile de candidați «carii învăța până acum numaî la ținuturi vor înceta cu totul». Dacă, undeva, exista totuși «neaparată trebuință de preut» și nu existau absolvenți seminariști disponibili, atunci «se va lua de acolo de unde sânt mai mulți, potrivit Legiuirei Organicescului Regulament §415».

Despre admiterea în seminarul central la cursul «mai înalt» se vorbește în art. 10. Urmău a fi primiți «acei ce s'ar deosebi prin talent, moral si ar ave<a> dorință de a-ș<i> înainte cursul», cerând și de la aceștia «chizăsiî că vor îmbrătoșa

<sup>67</sup> Motivarea acestei prevederi era arătată chiar în textul legii: «pentru ca să nu se întâmple feliurite scandaloase colizii, dacă ar fi un altul oarecare Proestos».

<sup>68</sup> „A paradosi” = „a preda”.

<sup>69</sup> Se poate observa o neconcordanță între art. 8, lit. k, care prevedea că alcătuirea programei seminarelor eparhiale cădea în sarcina fiecărui Comitet, și art. 12, care prevedea că Epitropia fiecărui seminar eparhial era cea care alcătuiă programa, supunând-o unui «examen scolastic» la comitetul Seminarului de la Socola.

tagma bisericească» și, bineînțeles, «având săvârșite cursul învățăturilor mai de gios». La Seminarul Socola urma «una sută clirici interni, din care 25 pentru cursul mai înalt», iar în cele episcopale, «în a Romanului șaptezecă, în a Hușului patruzăci». Pe lângă aceștia, ca și în Țara Românească, «la toate aceste Seminarii pot urma ecsternii câți vor voi». Cheltuielile pentru seminariștii interni erau acoperite din «averea cliriosului» (art. 11), iar «formele administrației fondosurilor, a veniturilor și a cheltuielilor, precum și darea somilor anuale, vor fi urmate potrivit legiurilor țării statornicite și pentru celelalte casă publice» (art. 18).

Art. 15 conținea prevederi privind înzestrarea seminarelor cu bibliotecă, prin cumpărarea în fiecare an a unui număr de cărți din sumele prevăzute, după cum permitea fiecare buget în parte: «Un osăbit condei, după cât va ierta iconomia casăi, să va însămnă în budgetul Seminaricesc pentru cumpărarea pe fieșcare anu a unui număr de cărți spre înjghebarea unei bisericești bibliotece». De asemenea, pentru formarea cadrelor necesare bunei funcționări a seminarelor, legiuitorul a prevăzut trimiterea unor bursieri de la Seminarul Central, a câte «trei sau patru tineri spre desăvârșire pe la academiile de teologie ale altor țări», «pentru a avea» pentru toate Seminariile în viitorime profesori cu depline învățătură mai înalte pentru ținerea catedrilor acelor Seminarii» (art. 16).

Cu aducerea la îndeplinire a legii era însărcinată Epitropia Seminarilor, care «este îndrituită a eczecutarisi această Legiuire cu cea mai mare scumpătate și fără cea mai mică abatere supt nici un feli de cuvânt» (art. 14)<sup>70</sup>.

### **Hrisovul pentru înființarea seminarului de la Mănăstirea Neamț<sup>71</sup>**

Nu trebuie trecută cu vederea înființarea unui seminar teologic monahal la Mănăstirea Neamț. Seminarul a luat naștere în anul 1855, în timpul păstoririi vrednicului de pomenire mitropolit Sofronie Miclescu, la porunca domnitorului Grigorie Al. Ghica, care

«pune îndatorire staretului și soborului ca, fără multă întârziere, să ia măsuri pentru reinființarea școlii hotărâte prin *Așezământul de la 1843*»<sup>72</sup>,

<sup>70</sup> Între articolele care priveau organizarea și funcționarea seminarelor, legiuirea cuprindea și art. 13, care se referea la obligațiile preotilor de a învăța copiii poporenilor un minim de cunoștințe religioase. Prevederea nu face nici o referire la seminare/seminariști, dar locul ei aici poate fi înțeles prin coroborarea acestui articol cu art. 1 și 9, care opreau pe viitor hirotoniile neseminaristilor: «fiecare preot, au din sate, au din politie», să învete iarna, «pe fii poporânilor rugăciunile și cele zece poronci». Protoiereii erau datori a «raportui Arhiereului pe Preutul ce nu ar urma așa, spre al-ji da cuvenita canonisire».

<sup>71</sup> *Hrisov Domnesc din 28 Mai 1855 sub N. 3016 slobozit prin Departamentul Cultului și al Instrucției Publice prin care se întărește fundația Seminarului din Monastirea Neamțului*, în: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei* ..., nr. 853, pp. 418-424.

<sup>72</sup> Mănăstirea Neamț a avut, la mijlocul sec. al XIX-lea, două *așezăminte*, date în 1839 și 1843. În cel din 1843 se prevedea, în baza punctului 5 al *Așezământului lui Paisie*, înființarea în mănăstire, «pentru tinerimea soborului», a cursurilor «de învățătură bisericească, învăătura

una dintre cele mai mântuitoare porunci, pentru că țintește la renașterea morală a fiilor Bisericii și patriei .... să se întocmească programul cuvenit și să se trimită la Departamentul Cultului și Instrucției Publice pentru a-l corecta și încuviința»<sup>73</sup>.

În partea de început a hrisovului domnitorul arată că: «această sântă Lavră, pătrunsă de înalta sa chemare pentru a răspunde scopului fericităților <c>itori înzăstrătorii ei, precum și așteptărei poporului bisericeii lui Iisus Hristos; pe lângă ospitalitalul de bolnavi și oștiile de alienați și de seraci ce are ..., au înființat și o Seminarie». Aici, «propuindu-să toate științele cerute pentru aciiia carii au a plini dumnezeiasca misie: „Mergând învățați toate limbele”, să se aprindă făclia Teologiei, pusă pe baza științelor propedeutice care să lumineze tuturor», atunci

«Biserica Ortodoxă Română <are> să se înzestreze cu ai săi ierarhi, precum au stătut: Vasili, Grigori, Ioani, Chirili și Atanasii, carii, ca păstori zeloși, să îndrepte turma cea cuvântătoare cătră mântuire si, ca adevărați păstori, să puie sufletele lor pentru biserica și pentru poporul acestei de Dumnezeu păzite țeri»<sup>74</sup>.

După această introducere se arată că «sfatul ocărmuitorii în sântele Monastiri Neamțul și Secul» a cerut aprobarea proiectului și programelor, «care, cercetându-se de către preasfințitul Mitropolit și de către Departamentul cultului și al Instrucției publice», s-a aprobat și de către domnitor.

Programa școlară era împărțită pe niveluri: școli de *gradul I*, de *gradul al II-lea* și *Facultate de Teologie*. Pentru cele de *gradul I*, cu patru clase, programa cuprindea materii preponderent laice (gramatica românească, aritmetică, istorie, geografie<sup>75</sup> etc.), dar și bisericești (Catihismul cel mare, cântările bisericești, istoria Vechiului Testament etc.). Pentru *învățăturile de gradul al II-lea*, cu opt clase, programa era structurată începând cu religia, alături de limbile română și latină, istoria<sup>76</sup> și geografia<sup>77</sup>, științele matematice și științele naturale, iar din clasa a VI-a.

---

Sfinților Părinți, dreapta înțelegere a Sfintei Scripturi și cunoștința dogmelor pravoslavnicești în limbile moldovenească și rusească». Vezi: Radu ROSETTI, „Conflictul dintre Guvernul Moldovei și Mănăstirea Neamțului”, în: *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, seria a II-a, XXXII (1909-1910), p. 450.

<sup>73</sup> Arhim. D.I. UDIȘTEANU, *Seminarul monahal...*, pp. 52-53.

<sup>74</sup> De remarcat sintagma *Biserica Ortodoxă Română*.

<sup>75</sup> La *Istorie*, în clasa a III-a, sem. al II-lea, se studia «Biografiile din istoria împăraților bizantini și a domnilor români până la anul 1453», iar în clasa a IV-a se continua cu «Biografiile din istoria domnilor români până la anul 1650» (sem. I), și «Biografiile din istoria domnilor români până la anul 1850» (sem. al II-lea). La *Geografie*, în clasa a II-a, se studia «cunoștințe preliminare de geografia Moldaviei și de geografia Sacră», iar în clasa a III-a «Geografia Principatelor Românești și cea sântă pe timpul Apostolilor» (sem. I).

<sup>76</sup> La *Istorie* se specifica pentru clasa a III-a «Istoria universală, mai ales a Românilor, politică și bisericească până la anul 1850» (sem. I și al II-lea).

treptat, și filosofia, psihologia, logica și metafizica. La materia *Religie* se studia: în clasa I: «Istoria sântă a Vechiului Testament, Istoria sântă a Noului Testament», în clasa a II-a: «Dogmele Bisericii Creștine dezvoltate pe larg, Tipic bisericesc», în clasa a III-a: «Datoriile morale ale omului creștin, dezvoltate pe larg», în clasa a IV-a: «Istoria bisericească, de la întemeierea creștinismului până în zilele noastre», în clasa a V-a: «Ceremoniile bisericești cu însemnarea lor cea simbolică», în clasa a VI-a: «Patrologia sau învățătura Sfinților Părinți», în clasa a VII-a: «Ritorica, în general, și retorica bisericească, în special», iar în clasa a VIII-a: «Poezia, în general, și poezia bisericească, în special. Teologia fundamentală». «Facultatea Teologică» era structurată în patru clase, cu materii de specialitate<sup>78</sup>.

După programă urma hotărârea domnească, în 14 puncte. La primul punct domnitorul hotăra ca așezământul să poarte numele de «Seminaria Sântelor Monastiri Neamțul si Secul», să cuprindă «clasele normale, gimnaziale și teologice» și să își desfășoare activitatea conform așezământului mănăstirii și hrisovului domnesc 4086/22 aug. 1853, pentru școlile începătoare din Târgul Neamțului<sup>79</sup>, care, începând de la acea dată, aveau să fie inspectate «moral și material»

<sup>77</sup> La *Geografie* se specifica pentru clasa I: «Geografia respectivă ca bază la studiul istoriei, geografia sântă a Vechiului și Noului Testament» (sem. I) și «Geografia bisericească, pe timpul Apostolilor, sub Constantin Marele și Iustinian Imperatorul» (sem. al II-lea), pentru clasa a II-a: «Geografia bisericească până la anul 858» (sem. I) și «Geografia respectivă [pentru istoria anilor 858-1453 – n.n.], politică și bisericească» (sem. al II-lea), pentru clasa a III-a: «Geografia politică și bisericească [până la anul 1850 n.n.]» (sem. al II-lea).

<sup>78</sup> «Anul I: Istoria bisericească de la întemeierea creștinismului până în zilele noastre [mijlocul sec. al XIX-lea n.n.]: Introducerea în cărțile Noului Testament: Deprinderea cu textul original grecesc al Noului Testament: Arhiologia biblică și evreească. Introducerea în cărțile Vechiului Testament și Istoria Vechiului Testament: Tipicul și Cântările Bisericești; Anul al II-lea: Teologia morală: Limba eliniască din fundament. Ermeneutica Noului Testament după textul original și Esegetica: Arheologia biblică și din limba evreească. Ermeneutica Vechiului Testament, după textul original: Tipicul și cântările bisericești; Anul al III-lea: Teologia pastorală: Patristica și deprinderea cu texturile originale ale Părinților bisericești; Ermeneutica după textul original și Esegetica Vechiului Testament: Pedagogica și Teologia comparativă a deosebitelor confesii și religii: Tipicul și cântările bisericești; Anul al IV-lea: Teologia pastorală: Dreptul ecleziastic al Bisericii Răsăritului după canoanele Apostolilor și ale sinoadelor; Limba haldeică, siriană și arabică: Catehetica. Metodica. Didactica. Omeletica și Ascetica: Tipicul și cântările bisericești». Ultimul alineat al programei «de obiectele ce au a se propune în cele patru clase ale facultății teologice» prevede că «agronomia, cât se va putea mai pe larg, și elementele de medicină și de veterinărie vor face parte a învățăturilor din clasele cuvenite». Sunt singurele materii care ies din cadrul studiului strict teologic, dar care, așa cum am văzut, făceau parte din materiile prevăzute în școlile teologice, pentru ca viitorii preoți să poată veni în întâmpinarea nevoilor poporenilor, mai ales în mediul rural.

<sup>79</sup> Școala apare ca soluție de compromis în conflictul creat de necesitatea unei instituții școlare, susținute din veniturile mănăstirii, și opoziția monahilor nemțeni față de înființarea unei școli/seminar în incinta mănăstirii. Arhimandrit Neonil, starețul sfințelor mănăstiri Neamț și Secu, aducea la cunoștința domnitorului că la Târgul Neamț s-a înființat o școală de către Sfânta Mănăstire, cerând Domnitorului să întărească actul de fundație. La rândul său, domnitorul, prin hrisovul domnesc nr. 4086/22 aug. 1853, «prin care s'au întărit fundația școalei

de superiorul Sfintei mănăstiri Neamț. Limba de predare era «limba română». Limbile străine studiate erau «limbile vechi, prescrise prin programele mai sus cuprinse, adăogându-se și catedre pentru limbele nouă ale Europei» (pct. 5).

Partea științifică predată în școlile nemțene avea să stea sub tutela unei epitropii speciale, formată din Mitropolitul țării, ministrul cultelor și inspectorul general școlar (pct. 2). Epitropia trebuia să se îngrijească de îmbunătățirea programei cu materii «filologice, literare și facultative», cu acoperirea necesarului de «recvizite» necesare «pentru înaintarea și perfecționarea sa» și cu înzestrarea permanentă a bibliotecii «cu cărțile trebuitoare în toate limbele și științele ce urmează a se preda» (pct. 3-4). Obiectele spirituale aveau să stea supt specială priveghere a Presfințitului Mitropolit, iar cele «propedeutice ale claselor normale și gimnaziale», sub «privegherea Presfințitului Mitropolit și a Departamentului Inspecției Publice», trebuind să fie conforme «claselor» similare de la celelalte unități de învățământ din țară (pct. 6-7). Profesorii claselor normale și gimnaziale urmau a fi numiți de către Departamentul Cultului și al Inspecției Publice, cu știrea Mitropolitului, iar cei de la Teologie, de către Epitropie (pct. 10). Pe lângă Seminarie, funcționa și un internat («Institut de interni»), care să asigure un număr suficient de școlari pentru buna funcționare a școlilor, în toate cele trei grade. Cei care se deosebeau prin «talent și moralitate» aveau să fie «perfecționați în unul din ramurile științelor propuse în această școală, pentru a fi Profesori», în acest scop, având a fi trimiși «în osebitele universități, spre a se doctoriza». Excepție făceau «cîi de la facultatea Teologică, cari se vor doctoriza aice» (pct. 11). Grijă domnitorului se îndreaptă și asupra «Institutului Tipo-Litografic» al mănăs-

(sic!) înființată în Târgul Neamțului de către Sfânta Monastire Neamțul, arăta că «o asemenea cerire privitoare pentru o fundație atât de folositoare neamului și mai vărtos populației numitului târg, priimindu'o cu toată mulțămirea sufletului nostru, care în tot timpul s-au consfințit pentru binele țării aceștia de Dumnezeu nouă incredintată, o încuviința cu următoarele drepturi și obligații, «spre ferirea Sfintei Monastiri de amestecul oricărei altei autorități bisericesti sau politicești»: a) în partea administrativă, se supunea tuturor regulilor stabilite «numai de către autoritățile numitei sfinte monastiri care va avea neatârnată inspecție morală și materială asupra»; b) învățăturile urmau a fi predate «în limba Patriei», «pe un curs mărginit de 4 ani, și după programele încuviințate pentru shoalele (sic!) publice primare din țară», fără ca Sfânta Monastire să fie obligată a mai înființa «clasuri pentru învățături mai înalte, sau a înmulți cheltuielile peste acelea ce însuși» și găsi de cuviință; c) profesorul, ca unul ce era plătit de către Sfânta Monastire, «se va numi totdeauna și va atârna de-a dreptul de autoritatea sfânta Monastire»; însă era ales «dintre acei care vor avea autorizatiea Departamentului bisericesc și al învățăturilor publice, pentru esersarea profesiei de învățator»; d) deoarece tinerii urmau a-si continua învățăturile în «shoalele mai înalte din capitală» și pentru că programa era aceeași în toate școlile, «în shoala aceasta se vor întrebuinta aceleași cărți autorizate pentru toate shoalele publice»; e) mănăstirea era îndatorată a trimite regulat către Departamentul Averilor Bisericești «știință de starea și progresul învățăturilor»; f) examenele erau aceleași ca la celelalte școli publice, iar Departamentul Averilor Bisericești își putea trimite «un delegat asistent». Atestatele urmau a fi eliberate de către «insuși inspecția ce va regula o pentru aceasta Sfânta Monastire». Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei*..., doc. 843, pp. 401-402.

tirii, care urma a fi îmbunătățit pentru tipărirea cărților și manualelor necesare, «cu caracterile limbelor propuse» spre studiu, și a cărților necesare «în privirea literaturii și a filologiei române, <și> a istoriei bisericești și a patriei» (pct. 12). Se urmărea, totodată, înființarea unei grădini «de botanică <și> de pomologie<sup>80</sup>» și a unei ferme model (pct. 13).

În încheierea documentului, domnitorul laudă viața deosebită a Lavrei Neamțului, care

«de-a pururea s-au deosebit între celelalte Monastiri ale țerii, întâi ca săhăstrie, întru care cuvioșia părinților petrecători au strălucit prin nevointe monastice, și prin sântele rugăciuni au atras evlavie și umilinta inimii fiecăruia adevărat creștin; eară, prin înființarea așezămintelor filantropice și a acestei școale spirituale, se face exemplul de apostolia evanghelică».

Deoarece «fondurile ei sunt menite pentru ținerea sus-arătatelor așezăminte mântuitoare, adecă: chinoviul cuvioșilor monahi, Seminaria, internatul acestei Seminarii cu tipografia și bibliotica, ospitalul bolnavilor, ospitiul alienaților, grădina botanică și pomologică ș.cl.», domnitorul, «întru deplină mulțumire a sufletului», întărește drepturile mănăstirii, conform așezământului nr. 175 din 4 mai 1843 și a hrisovului nr. 659 din 27 mai 1850 (pct. 14).

### Legi conexe învățământului teologic

Pe lângă legislația privind învățământul, în general, și învățământul bisericesc, în special, în perioada regulamentară au fost adoptate și hotărâri privind hirotoniile numai din rândul absolvenților de seminar, îmbunătățirea situației preoților și stabilirea drepturilor și obligațiilor acestora.

*Legiuire pentru ca preuții să nu se hirotonească decât aceia ce vor fi trecut cursul învățăturilor prin seminarie*<sup>81</sup> cuprindea doar două articole, hotărând ca, în viitor, socotindu-se de la începutul anului 1841, episcopiile sufragane Mitropoliei să ajute Seminarul de la Socola cu sume de bani: «episcopia Romanului câte 40 mii lei» și «episcopia Hușului câte 30 mii lei pe fiecare an». În această sumă, legiuitorul includea «și ajutoriul ce mai de înainte urmează a da la dânsa aceste episcopii» (art.1 ). În continuare, din grijă «pentru a putea câștiga tagma preuțească stema [stima – n.n.] aceea care în adevăr o vrednicește», legiuitorul hotără să nu se poată cineva hirotoni preot «decât numai din acei câți, trecând cursul învățăturilor în pomenita seminarie din monastirea Socola, vor fi cu deplină știință a dogmilor duhovnicești și, totodată, împodobiți de un

<sup>80</sup> Pomologie = știința care se ocupă cu studiul pomilor.

<sup>81</sup> A fost votată de Obșteasca Adunare «în sesia din 1840 și înalt întărită prin ofisul din 1841 martie în 28 sub nr. 19, pentru ca preuții să nu se hirotonească de cât aceia ce vor fi trecut cursul învățăturilor prin seminarie». Secretariatul de Stat a trimis-o spre publicare cu nr. 860/9 mai 1841. Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei* nr. 352-353.

bun moral». Se stabilea ca situație tranzitorie «până la vremea când vor <i>eși din seminarie asemenea bărbați cu care să poată a se îndestula o așa trebuință», ca «proprietarii satelor cu biserici pe unde ar fi lipsă de preuți să se adreseze către preosfințitul Mitropolit, sau către unul din<tre> presfințiții episcopi de Roman și de Huși», în a cărui jurisdicție s-ar afla, «pentru ca presfințitul Mitropolit, sau presfințiții Episcopi, să pue la cale a se îndeplini lipsa de preuți la acele sate cu luarea din preuții ce sânt de prisos peste trebuință pe la osebite locuri». Deci, se hotăra ocuparea locurilor vacante cu preoți deja existenți, prin luarea celor necesari de la bisericile unde funcționau mai mulți preoți.

*Ofisul domnesc pentru ca absolvenții de seminar să fie numiți profesori în școlile țării și să primească enorii*<sup>82</sup> stabilește, pe de o parte, măsuri de ajutor material și drepturi absolvenților seminarului, iar pe de alta, asigură ocuparea cu personal calificat a posturilor vacante de profesori din școlile publice. Pentru a ajuta absolvenții întregului ciclu de seminar<sup>83</sup>, «cliricii absoluți ai seminariei... pregătiți a primi darul preuției», domnitorul hotărăște ca aceștia să fie rânduiți profesori, «catiheti la clasele Academiei, la Institutul Vasilian, la școala fetilor și atât în capitalie, cât și pe la ținuturi, spre înlesnirea lor, și a sta ei folositori poporenilor». Totodată, hotărăște ca, în viitor, «cliricilor crescuți în seminarie să li se deie inorie prin înțelegirea dicasteriei cu seminaria zisă».

*Anaforaua Sfatului Cărmuitor pentru îndeplinirea lipsei de preuți pe alocuri prin hirotonisirea numai a candidaților <i>eșiți din școli și atestuiți fie și din alte sate*<sup>84</sup>. Sfatul Cărmuitor se confrunta cu adresa episcopului de Roman care cerea ca, în condițiile vitrege ale anilor de după 1848, să poată hirotoni 118 preoți dintre *candidați*. În analiza sa, Sfatul face o trecere în revistă a corespondenței purtate pe marginea cererii, a prevederilor legale în vigoare și a rezolvării problemei în celelalte două Eparhii moldave și dă câștig de cauză prevederilor legale, cerând ca și Episcopia Romanului să urmeze exemplul Mitropoliei și al Episcopiei Hușilor. În preambul se face referire la *Anaforaua 237/1849* a Preasfințitului Episcop de Roman, prin care reclama «neapărata trebuință ce ar fi de a se hirotonisi din dascălii sau fiii de dascăli ce s'ar găsi mai cu știință de carte în număr de 118 preuți», fiindcă la unele biserici din acea eparhie «nu ar fi de ag<i>uns după numărul locuitorilor, ear pe la altele ar fi lipsind cu totul». Se arăta apoi că preoții lipseau «unii pentru slăbăciuni de bătrîneță, alții opriti de la

<sup>82</sup> Publicat cu titlul *Regule din Domnescul Oficiu din 1843 Noem. 13 sub N. 51 către duhovniceasca dicasterie atingătoare de cliricii absoluți ca să li se deie inorii*. arătându-se că: «aceste regule de către Secret<ariat> s'au împărțășit Epitropiei învățăturilor Publice la 13 no<i>embrie 1843 sub N. 3288». Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei...* doc. 821, p. 353.

<sup>83</sup> La acea vreme exista numai Seminarul de la Socola.

<sup>84</sup> Nr. 1134/10 apr. 1850, întărită cu Înalta rezoluție din 19 apr. 1850, comunicată de către Secretariat cu nr. 1408/8 mai 1850 către Departamentul Cultului și cu nr. 1409/8 mai 1850 către Departamentul de Finanțe. Vezi: *Manualul administrativ al Principatului Moldovei...* doc. 827, pp. 374-376.

lucrările preuției pentru călcări canonicești, ear alții morți de holeră», dar mai ales că era cu neputință «de a se întîmpina o așa lipsă cu candidații ce ar <i>eși cu cerutele învățături din o singură Seminarie a țerii, și câteva școale de catihisuri». Domnitorul ceruse Sfatului «să <i>eie îndeaproape privire cerirea Teofiliei Sale episcopului de Roman». Sfatul ceruse lămuriri Departamentului averilor bisericești, care răspunsese făcând istoricul problemei, concluzionând că lipsa de candidați în Eparhia Romanului se datora hirotoniilor făcute acolo fără îndeplinirea condițiilor privind studiile. Aceasta a descurajat pe doritorii de hirotonie să mai urmeze cursurile seminariale<sup>85</sup>. Sfatul, luând aminte că legiuirile s-

<sup>85</sup> Prin referatul nr. 1358, Departamentului averilor bisericești arăta că: a) *Regulamentul Organic*, prin art. 415, «statornicește cuvioasele regule spre inaintarea clerului în învățături»; b) s-a trimis adresa 43/12 mart. 1846 privind dispozițiile luate prin rânduiala de catiheți pe la ținuturi «predați unui curs de învățeturi bisericești prescurtate», iar pe de altă parte, așezământul «Seminariei» din 23 ian. 1848 statornicește «învețeturi pe un curs de șese luni pentru candidați, prin care să se îlesnească slujbele bisericești cu preuții trebuitori până când clerul va putea dobândi persoane inzestrate cu toate știintele cerute de Regulamentul Organic»; c) pentru a opri pe cei fără de studii și a incuraja pe cei cu studii, art. 10 din Așezământul Seminaricesc hotărăște ca «toti preuții și diaconii căți de la punerea în aplicare a acestui Așezământ s[-]jar mai face fără îndeplinirea acestor formalități *se vor socoti ca nehirotonisiți, și pentru totdeauna opriți de a lucra cele preuțești*»; d) spre punerea în lucrare a acestei legiuii, epitropia Seminarului a răspuns Preasfinției Sale Episcopul de Roman la 30 ian 1848 și, prin *Foaia Sătească* din 24 mart. 1846, a publicat: «ca fiecă sat să aibă de cu vreme în vedere a trimete la vreuna din<tre> scoalele acestor catiheți cel puțin cătră trei copii de a feților bisericești de preuți, diaconi sau dascăli, si aceasta îndată după înființarea acelor școli», căci altfel «nu vor avea dreptate a se tângui că remân fără preuți satele lor, si la asemenea întâmplări răspunderea sufletească va cădea asupra lor, când s-ar întâmpla ca, lipsindu-se de preut, să nu aibă nici tânăr cu pregătirile de învețături cerute spre a se putea hirotonisi»; e) cărmuirea s-a asigurat astfel de a nu lăsa biserici fără preoti, dovadă fiind că în Eparhiile Mitropoliei și ale Husiului «nu se simte nici cum lipsă de candidați înzăstrați cu cunoștințele cerute de legi, fiindcă la aceste eparhii s'au păzit cu neștrămutare regulile statornice», dar episcopul Romanului, prin adresa 313/nov. 1849, a comunicat Departamentului Bisericesc că ar avea o lipsă de 70 de preoti «despre care alăturează și listă, arătând voință de a'i hirotonisi în un asa număr fără a fi înzăstrați ei cu cunostințele legiuite»; f) în ceea ce privește astfel de cereri, șeful Departamentului averilor bisericești, care este și Epitropul Seminariei, verificând în arhiva seminarului «și observând statisticile clerului din eparhia Romanului, au descoperit o mare nepotrivire între listele acele si cerirea ce face preosfinția sa», încât trebuie avut în vedere: 1) «că lipsa de candidați înzeștrați cu cunoștințele cerute de așezământ» în eparhia Romanului se datorează faptului că s-au făcut hirotoniri «fără a se supune pe candidați mai întâi învățăturilor prescrise prin așezământ și, în urmă, hirotonisindu'se niște asemenea, apoi doritorii de a îmbrătoșa tagma bisericească, află de prisos a se mai supune învățăturilor, când și fără acele pot agiunge la scopul lor». Ca dovadă se arată că în Eparhiile Mitropoliei și a Hushiului, «unde prin păzirea așezământului s'au dobândit rezultatul dorit de a se acoperi lipsa de preuți cu oameni înzăstrați de cunostintele prescrise» și 2) «că, dacă potrivit ceririi preosfinției sale, s'ar îngădui a se păzi în acea eparhie tot acea urmare de mai înainte, atuncea legiuirile nici odinioară nu vor pute fi lucrătoare, și vor sta numai tipărite pe hârtie fără cuvenitele lor aplicatii». Ca dovadă «slujesc cataloagele catihiștilor priimate mai în urmă, din care se

au dat tocmai pentru ca bisericile să aibă preoții necesari, iar aplicarea lor în-  
tocmai la Mitropolie și la Episcopia Hușilor a dat roade «pentru a se nimeri țelul  
așezământului de a se înzăstra bisericile satești cu preuți având cerșută (sic!)  
învățătură», consideră că nimic nu împiedică Eparhia Romanului să păzească  
aceleași prevederi legale, «hirotonisindu'să la tagma diaconească sau preuțască  
numai candidații care vor <i>eși din școli cu cerșutele învățături și hirotonisirea  
să se facă pe temeiuri de atestaturi în cuvenita formă..., ear acolo unde vor fi  
lipsind candidați ai satului spre a se hirotonisi la preuție, să se îndeplinească  
lipsa cu candidați din alte sate». Înalta Rezoluție arată că «se încuviințază soco-  
tința Sfatului nostru care se va și aduce într-o îngrijire».

*Hotărârile care stabilesc traseul de urmat în vederea hirotoniei* apar în  
perioada imediat următoare adoptării regulamentelor școlar și al învățământul  
bisericesc din Moldova. Într-un prim act, Sfatul țării stabilea că, *în cazul vacan-  
ței unui post de preot, Mitropolitul trebuia să ceară Seminarului de la Socola  
un absolvent*, iar după hirotonie să înștiințeze Departamentul averilor bisericești  
în ceea ce privea persoana și destinația hirotoniei, care informa vistieria, pentru  
ținerea evidenței impozitelor<sup>86</sup>. Mitropolitul dăduse *anafora* nr. 1595/9 dec.  
1852, prin care «au cerut învoire a se hirotonisi și dintre dascălii cu bune purtări  
preuți unde ar fi lipsă», iar Sfatul a răspuns că, «așa precum legiuirea reglemen-  
tară pentru tagma preuțască ce se cere a fi înzăstrată cu învățăturele hotărâte  
prin acea legiuire urmează a ave<a> a ei aplicație», tot așa și «relația» cuprinsă în  
raportul rectorului «Seminariei» Socolei, care dădea încredințare că lipsa de pre-  
oți «se va pute<a> îndeplini cu clericii ce se află pregătiți», cerând a se face cu-  
noscut Mitropolitului că, pe viitor, «la vacanția ce urmează și vor urma, să se  
ceară candidații de la direcția Seminariei Socola», iar apoi «hirotonisându'să,  
presfinția sa să facă cunoscut... pe fie care față Departam<entului> bisericesc cu  
arătare și a locului parohiei, spre a se ține cuvenita rânduială în acest obiect, iar  
Departamentul bisericesc să înștiințeze despre aceasta și pe Visterie». Printr-un  
al doilea act, Sfatul hotăra că *preoții care au fost hirotoniți fără înștiințarea  
Vistieriei să fie supuși la darea impozitului, pentru ca să fie pildă candidaților*

descoperi că în Eparhia Romanului candidații ce învăță pe la catihisti se imputinează cu totul  
de la o vreme în coace».

Astfel că Departamentul averilor bisericești cerea intrarea în legalitate și la Episcopia Romanu-  
lui, precum era la Mitropolie și la Episcopia Hușilor («unde este prisos de candidați»), iar pe  
viitor «să se indatorească pe fiecare din satele printipatului ca, cu cheltueala obșteii, se aibă  
câte doi candidați în tinere la școala catihistilor din ținuturi spre a se pute asigura ca  
nestrămutare nevoile de preuți ce se vor simți din vreme în vreme».

<sup>86</sup> «Închierea în seanta domnească urmată la 26 mai 1853 asupra referatului Departamentului  
averilor bisericești și al învățăturilor publice din 26 mai 1852 sub N. 2160, prin care au supus  
rezultatul științei ce au luat după însărcinarea Sfatului despre numărul clericilor și a candidați-  
lor din Seminarie și a acelor de pe la catihetii din ținuturi ce sunt pregătiți spre a se pute  
hirotonisi preuți și diaconi, trimisă de Secretariat cu nr. 1552/3 iunie 1853 către  
depart<amentul> bisericesc și cu nr. 1553/3 iun. 1853 către PS Mitropolit». Vezi: *Manualul  
administrativ al Principatului Moldovei*..., doc. 830, pp. 380-381.

*care ar fi urmat astfel de căi și ierarhilor care nu ar fi hirotonit dintre semina-riști<sup>77</sup>*: După două referate ale Departamentului Finanțelor (nr. 2707 și 10471) «pentru a se scădea din darea de ruptușie pe doi preoți a căroră hirotonisire după cercetare s'au descoperit că au urmat numai după raportul protoiereului, fără a se face mai înainte întrebare Vistieriei», Sfatul a hotărât că, de vreme ce hirotonirea, conform regulilor adoptate, urma a se face în urmarea încredințării mai înainte, dacă candidatul este sau nu supus dărei» și, de vreme ce pentru acei preoți

«nu s'au păzit această regulă care dă a înțelege că numiții au căutat prin chipuri a îmbrășa tagma preuțască, deși supuși dărilor», atunci «aceste fețe urmează și în gradul în care cu abuz au fost introduse a plăti darea», «spre pilduirea lor și încunoștințarea și chiriarhiilor bisericești, ca să numai hirotonisască de asemenea fețe supuse dărilor prin care se aduce jignire așezămintelor de a se înzăstra parohiile cu candidați <i>peșiți din școalele Seminariei</i>».

## Concluzii

Ca și în Țara Românească, în Moldova *perioada regulamentară* este perioada de început a legiferării în domeniul învățământului, în general, și a învățământului bisericesc, în special, organizat la nivel de țară (separat în cele două principate române).

Situația specială a Moldovei este dată de existența unui seminar teologic, care funcționa dinaintea adoptării *Regulamentului Organic*. Legiuirile de după 1832 au urmărit reorganizarea învățământului teologic prin structurarea sa pe trei niveluri (inclusiv facultate), mărirea numărului de seminare și adoptarea unei programe unice pentru acestea. Precum în Țara Românească, pe lângă preocupările privind reorganizarea instituțiilor de învățământ teologic, s-a încercat ocuparea posturilor clericale vacante numai cu absolvenți de seminar, prin interzicerea accesului absolvenților la funcții în aparatul de stat și stabilirea unui traseu bine delimitat în drumul de la pregătirea școlară la hirotonie. Un interes aparte s-a manifestat prin încercarea de interzicere a hirotoniilor *candidaților* în detrimentul absolvenților de seminar.

Legiuirile de până la 1848 au vizat restructurarea învățământului teologic prin crearea seminarelor eparhiale și a celui monahal de la Mănăstirea Neamț. Ca situație de tranziție până la înființarea seminarelor eparhiale, la Socola și la Mănăstirea Neamț urma să se predea numai ciclul seminarial inferior, de patru ani, iar învățăturile mai înalte (ciclul superior), de trei ani, se organiza doar la Mănăstirea Neamț. Din toată viziunea legislatorului, s-a materializat însă numai o școa-

<sup>77</sup> Dispoziție din anaforaua Sfatului din data de 8 iul. 1853 sub nr. 1951 «Înalt Încuviințată la 18 Iulie 1853 pentru a fi supuse la plata dărilor fetele acele Bisericești care desi trecute în dare s'au hirotonisit de preoți mai înainte de a se lua de la Visterie lămurire întru aceasta», comunicată de Secretariatul de Stat, sub nr. 2125/27 iul. 1853 către Departamentul de Finanțe.

lă duhovnicească pentru monahi, la Mănăstirea Neamț. Imediat după anul 1848, se reorganizează sistemul de învățământ în Moldova (1850), fiind prevăzute trei niveluri de școli: primare (*elementare* – de trei ani, *primare* – de patru ani, sau cinci pentru viitorii învățători, *de fete* și *de meserii* – de cinci ani), secundare (*reale* – de cinci ani, *agricole* și *gimnazii* – de șapte ani) și înalte (o academie la Iași, cu patru facultăți: Filosofie, Drept, Medicină și Teologie). După numai un an apare *Legiuirea pentru organizarea învățăturilor bisericești în Moldova* (1851), care a reușit restructurarea învățământului teologic prin:

- împărțirea sistemului în trei tipuri de școli: «ținutale» cu doi ani de curs; «de secția I», pentru «clirosul de jos», cu patru ani de studiu, și «de secția a doua», pentru «clirosul înalt», cu patru ani de studiu;

- declararea vechilor școli ținutale ca școli preparatoare pentru seminar;

- înființarea seminarelor eparhiale cu un ciclu școlar de 4 ani și funcționarea Seminarului de la Socola cu un ciclu școlar de opt ani;

- imposibilitatea hirotoniei fără terminarea ciclului inferior; în ceea ce privea acordarea rangurilor cerându-se absolvirea ciclul superior, pentru prototiereu, proestos, dicasteriot, egumen, arhimandrit și arhierueu, și a celui inferior, pentru sachelar, blagocin și iconom, și

- administrarea seminariilor prin epitropii, alcătuite din ministrul averilor bisericești și al învățăturilor publice și mitropolit, pentru Seminarul de la Socola, sau episcopi, pentru seminariile eparhiale. În aplicarea acestei legi au apărut seminarele eparhiale de la Huși (1851) și Roman (1858). Încercarea de restructurare de la 1855, prin crearea unui seminar superior și a unei facultăți la Mănăstirea Neamț, nu a avut șanse de izbândă.

Legislația *reglamentară* a Moldovei, în ceea ce privește învățământul teologic, poate fi caracterizată ca instabilă, prin numărul mare de acte normative emise, prin soluțiile divergente adoptate în ceea ce privește nivelul școlilor (de la menținerea școlilor de catiheti – plaga învățământului teologic în ambele principate, până la proiectarea înființării facultății), structura și programa, dar mai ales prin neaplicarea majorității actelor emise. La capătul mai multor încercări, pe baza *Legii din 1851*, s-a reușit restructurarea învățământului teologic în Moldova la nivel seminarial și funcționarea sa până la adoptarea legilor din vremea domnitorului Alexandru Ioan Cuza (1859-1866).

### Summary: The Legislation on the Theological Educational System Organized in Moldavia in the Regulament Period

In the period before the *Regulamentul Organic* was promulgated, the educational system in Moldavia developed in a similar way as the one in Walachia (county and monastery schools were founded; a part of the country's income collected from the church was allotted for the organization and functioning of the schools; there were tendencies to reorganize the schools in the whole country). Different from Walachia, there were not as

many schools around churches and monasteries in the Moldavian villages, but there was already a seminary founded in 1803 at the Socola monastery in Iasi.

The *Regulamentul Organic* came into effect on 1 January 1832 and it contained clauses referring to *the clergy, the clerical educational system and the conditions of study* (the continuity of the seminary in Socola for a maximum number of 200 pupils, with a budget of 60.000 lei provided by the Metropolitan See and the Bishoprics. It was impossible to become a priest without having graduated the seminary, at least after the date at which the seminary would have had enough graduates. If until the age of 25, out of ill-will, the graduate did not become a priest, he and his parents were obliged to give back to the state the money spent during his stay in the seminary). The *Regulament* laws had as purpose the reorganization of the theological educational system by structuring it on three levels (including faculties), increasing the number of seminaries and adopting a unique curricula for them. In order to send the seminary graduates towards clerical positions, it was forbidden to become a priest for the *candidates*, to let them obtain positions in the state administration and to establish an obligatory road to follow from the studies period to the moment of becoming a priest. Until 1848 the laws stipulated the reorganization of the clerical educational system by two degrees, due to the establishment of parish seminaries the Metropolitan one.

There were several projects meant to move the complete eight years course from Iasi (Socola) to Neamt Monastery. The primary course was to be organized in three diocesan seminaries (of which actually only the metropolitan one existed). Thus, in 1847, in the attempt to make "improvements regarding the clergy", the Metropolitan bishop of Moldavia asked the prince that, until the establishment of diocesan seminaries, in the monastery of Socola should function only the 1<sup>st</sup> seminary section, covering four years of study. In Neamt Monastery should function the 1<sup>st</sup> section for monks and the 2<sup>nd</sup> section for the graduates of Neamt and Socola who would like to become archpriests, preachers or monks. The graduates of the complete seminary could join the monastic orders "at once" (without being subject to the common temptations), but only those belonging to the inferior seminary cycle could become monks after the "necessary temptations" and already being 30 years old. In 1847 was also created a "Rule for the seminaries about clerical learning". Studies were divided in two cycles of four years each. The inferior one ("section I") was going to be organized in the Seminary of Socola and in the future Seminaries of Roman and Husi. The superior cycle ("section II") destined for the high clergy was initially meant to function in Neamt Monastery, but because the local monks opposed it, the law text itself presupposed finding another place for its organization and functioning.

Immediately after 1848 there was a reorganization on the Prussian model of the entire educational system due to "The School for the reorganization of public learning in the Principality of Moldavia" (1850). Among the basic principles of public learning were proclaimed an educational system free of charge ("free and available for all people"), a specialization of schools ("very important" being the establishment of industrial and agricultural schools), an equal importance of the topics (e.g. in the secondary cycle, beside the study of classical authors, "equally important is learning religion, geography and history, as well as mathematics, natural science and philosophy"), the impossibility to obtain a public position by persons without studies in the state schools.

There were three levels of studies provided: primary (*elementary* – of three years, one in each of the 63 districts, *primary* – of four years, with a further one year course of pedagogy, for the future schoolmasters, *for girls* and *for crafts* – of five years); secondary

(*scientific* – of five years, *agricultural and secondary* – of seven years) and superior (it was planned to open an academy in Iasi which was going to function with four faculties: Philosophy, Law, Medicine and Theology). But though a Faculty of Theology had to open, the text of the two articles referring to it mentioned only national seminaries. Given the principle of a unitary organization of the different sections of the public educational system, theology seminaries were under the authority of the special administration of the department of public learning where the entire administration of the schools in the principality gathered.

One year after the reorganization of public learning, the *Law for the Organization of the Clerical Educational System in Moldavia* (1851) came into effect. This law succeeded in restructuring the theological educational system. The measures were:

- the division in three types of schools: *regional* of two years, *section I* for the small clergy, of four years; *section II* for the high clergy, of four years of study;
- the transformation of the old county schools in preparatory schools for the seminary;
- the creation of parish seminaries, having a scholarly cycle of four years, and the functioning of the Socola seminary in eight years of study;
- the impossibility to become a priest without graduating the inferior cycle and the giving of clerical ranks according to the level of study;
- the management of the seminaries by guardians such as the minister of the church wealth and of the public educational system and the Patriarch (for the seminary in Socola) or by bishops (for the parish seminaries).

The *regional* clerical schools, maintained by the law giver, had a two year cycle and were meant to form the candidates for seminaries. They could be considered *preparatory schools* where the pupils learned to read and write, as well as grammar and mathematics. This type of school was paralleled by the *preparatory class* of the seminaries in Wallachia.

*Section I* seminaries were to be organized in Iasi (Socola), Roman and Husi. The courses of this type of seminary were obligatory to obtain “the lower degrees of Sachelar, Blagocin și Iconom”. Only in exceptional cases was it sufficient in order to become a priest: if there were no graduates of 8 classes, one could choose among those of 4 classes who were “enough in the country”, but not among those uneducated at all. *Section two* was organized only in Socola for “the high clergy” (Protoiereu, Proestos, Dicasteriot, Egumen, Arhimandrit și Arhiereu).

The seminary in Socola was going to function as a boarding school with 100 pupils, of whom 25 for “the superior studies”, and the bishop seminaries as boarding schools with 70 pupils (in Roman) and 40 (in Husi). Like in Wallachia, beside these pupils, courses could be attended by an unlimited number of external pupils. The money needed for the internal pupils was provided from the “treasures of the Clergy”. As a consequence of this law there appeared the parish seminaries of Husi – 1851 and Roman – 1858. In 1855 there was a new attempt to reorganize the theological educational system at the “Seminary of the Holy Monasteries Neamt and Secu”. The curricula was divided on three levels: schools of the 1<sup>st</sup> degree, of the 2<sup>nd</sup> degree and the Faculty of Theology. In those of the 1<sup>st</sup> degree one studied 4 years, in those of the 2<sup>nd</sup> degree 8 years, and in the faculty 4 years more. If during the first two cycles secular disciplines were mainly studied, during faculty all topics belonged to the theological field (except agronomy and medical or veterinary science).

In the rule period, beside the legislation about the educational system in general and the theological one in particular, were adopted laws connected to it: they regarded the formation of priests (only the graduates of a seminary), the improvement of the priests' fate and the establishment of their rights and obligations. "The law for the priests to be chosen from those that have graduated the seminary cycles", adopted in 1841, stipulated, beside the obvious title, the annual sums of money by which the bishoprics subjected to the Metropolitan Church had to support the Seminary in Socola (the Bishopric in Roman – 40.000 lei, and the Bishopric in Husi – 30.000 lei). "The prince's act by which the seminary graduates should become teachers in the country schools and receive parishes", of 1843, stipulated measures and rights for the seminary graduates and allowed the appointment of qualified people for the positions of teachers which were vacant in public schools.

The *regular* legislation of Moldavia, regarding the theological educational system, can be considered unstable because of the large number of legal acts that were promulgated, the contradictory solutions which were adopted about the level of schools (from the maintaining of catechetical schools – the plague of the theological system in both principalities, until the project of creating a faculty), the structure, the curricula, the planned institutions, but especially because of the non-coming into effect of the majority of the promulgated laws. After many attempts, under the *1851 Law*, it was succeeded to reorganize the Moldavian theological educational system, by the organization of an educational system structured on two cycles of learning, but only at a seminary level, and its functioning until the adoption of the laws in the time of Prince Alexandru Ioan Cuza (1859- 1866).



**Oana-Mădălina POPESCU**

*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” din București – Academia Română*

## **NOI DATE DESPRE MOȘIILE DE LA DUNĂRE ALE MĂNĂSTIRII RADU-VODĂ DIN BUCUREȘTI**

**Keywords:** *Radu-Vodă Monastery, the juridical status of Wallachia, Silistra.*

### **Abstract**

Studiul de față, bazat pe informații inedite din documente de arhivă, a căror transcriere o redăm în anexă, dar și pe acte turcești publicate, prezintă un nou aspect din istoria moșilor Cuneasca, Rizeasca și Crăcenii, de la Dunăre, aflate în proprietatea Mănăstirii Radu-Vodă din București, al căror teritoriu a fost invadat, la mijlocul veacului al XVIII-lea, de către nazărul de Silistra. În cele ce urmează dorim să evidențiem modalitatea de dezamorsare a acestui conflict de hotar, în care se implică deopotrivă domnul Țării Românești și sultanul, și să arătăm importanța deciziei luate de către autorități pentru stabilirea statutului politico-juridic al Țării Românești în raport cu Imperiul Otoman.

### **Moșiile dunărene ale Mănăstirii Radu-Vodă în documente românești de la sfârșitul veacului al XVII-lea și începutul sec. al XVIII-lea**

Într-un studiu anterior, intitulat „Din istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă. Două documente de la mijlocul veacului al XVIII-lea”<sup>1</sup>, prezentăm legăturile pe care le avea, la acea dată, mănăstirea bucureșteană cu demnitari otomani din Silistra, cărora le arenda moșiile Cunești, Rizești și Crăcenii, din județul Ialomița. Făceam referire la scrisoarea lui Hassan bimbașa adresată starețului Ieremia, din 15 mai 1729<sup>2</sup> și, respectiv, la un zapis din 28 aug. 1750<sup>3</sup>, prin care Mehmet aga tatar Zadea amintea starețului radulițot că se învoiseră anterior pentru a ține o odaie pe moșia mănăstirii. Dincolo de aspectele punctuale, legate de proprietățile pe care le deținea Mănăstirea Radu-Vodă în județul Ialomița, pe Dunăre, subliniam, cu acea ocazie, că documentele sunt valoroase pentru că aduc o dovadă în plus asupra faptului că turcii nu aveau voie să dețină proprietăți în Țările Române, ci puteau avea moșii numai în folosință, căci, potrivit capi-

---

<sup>1</sup> Oana-Mădălina POPESCU, „Din istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă. Două documente de la mijlocul veacului al XVIII-lea”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, X (2014), 1, pp. 179-192.

<sup>2</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, VII / 17.

<sup>3</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 56.

tulațiilor, Țările Române, încadrate în zona legământului, numită dar al-ahd. își păstrau autonomia internă, instituțiile și pământurile<sup>4</sup>.

În cele ce urmează dorim să aducem noi informații, provenite din documente de arhivă, referitoare la aceste moșii de la Dunăre, aflate în proprietatea Mănăstirii Radu-Vodă, căci ele sunt valoroase nu doar pentru istoria mănăstirii bucureștene, ci și pentru istoria Țării Românești, deoarece pun în evidență relații româno-otomane ce fac referire la statutul politico-juridic al Țării Românești în raport cu Imperiul Otoman, arătând că spațiul românesc nu a fost pašalac.

Actele de la mijlocul sec. al XVIII-lea pe care le-am amintit, anume din 1729 și 1750, puneau în lumină arendarea acelor moșii unor persoane din Silistra și dreptul lor de a paște oile pe moșiile mănăstirii, de a-și face odăi, cu sensul primar pe care îl avea acest termen, anume acela de stâne, târle.

Interesant este că mănăstirea bucureșteană avea relații economice cu turcii pe aceste moșii și anterior, căci un act din 12 apr. 1724, pe care-l redăm transcris în anexă, amintea de obligația celor ce stau pe moșia Cunești de a da dajdia cea după obiceiă către Mănăstirea Radu-Vodă. Este vorba de porunca dată de domnul Țării Românești Nicolae Alexandru Mavrocordat «tuturor oamenilor dupe la odăile turcești, câți sânteti șezători pă moșia Cunești și pă alte moșii ale mănăstirii Radul-Vodă»<sup>5</sup> de a da adetul cuvenit mănăstirii «după obiceiă»<sup>6</sup>. Se spune în continuare că:

«la domnia mea au făcut jalbă părintele egumen cum că nu v<r>eti să vă dați adetul moșiei. după obiceiă, de bucatele ce aveți pe moșie, nici de suhaturi, nici de nimica; de care lucru, iată, că vă poruncesc domnia mea tuturor căți sânteti șazători pă moșia Cunești și pă alte moșii ale mănăstirii să căutați să vă dați toți adetul moșiei, de orice bucate ce veți fi având și cel de stupi și den suhatu și de orice, duple cum au fost obiceiă și mai-nainte»<sup>7</sup>.

În caz contrar, domnul amenința că va trimite om care «vă va ridica duple moșii și vă va sparge odăile»<sup>8</sup>.

Cuvintele „suhat”<sup>9</sup>, de origine slavă, cu sensul de pășune, dar și de bir perceput pentru pășunat, precum și cel de „odaie”<sup>10</sup>, cu etimologie cumană sau

<sup>4</sup> Pentru aceste aspect, vezi lucrările lui Mihai MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman (1400-1600)”, în: Ștefan ȘTEFĂNESCU, Camil MUREȘANU, Tudor TEOTEOI (eds.), *Istoria Românilor*, vol. IV. *De la universalitatea creștină către Europa „Patriilor”*, Ed. Enciclopedică, București, 2001, pp. 531-592 (sau Ed. Enciclopedică, București, 2012, p. 613); M. MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman”, în: Virgil CANDEA (ed.), *Istoria Românilor*, vol. V. *O epocă de înnoiri în spirit european (1601-1711/1716)*, Ed. Enciclopedică, București, 2003, pp. 589-599; M. MAXIM, *Țările Române și Înalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în evul mediu*, Ed. Enciclopedică, București, 1993.

<sup>5</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 16.

<sup>6</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 16.

<sup>7</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 16.

<sup>8</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 16.

<sup>9</sup> Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești*, Ed. Saeculum, București, 2013, p. 1263.

turco-osmană<sup>11</sup>, arată că este vorba tot de păscutul oilor în acele regiuni, în schimbul acestei activități mănăstirea luând dajdie, „adet”<sup>12</sup>, cuvânt turcesc, cum apare în text. Iar prezența turcilor acolo este reliefată de sintagma «odăile turcești»<sup>13</sup>. Și ne atrage atenția totodată și precizarea că adetul trebuia dat după obicei, cum a fost înainte vreme, ceea ce indică faptul că înțelegerea era anterioară anului 1724, de când data porunca domnului muntean. Iar pedeapsa primită în caz de nesupunere, anume spargerea odăilor, ceea ce ducea la alungarea păstorilor de acolo, pare a indica rezilierea unui contract, în care se implică și domnul, în calitatea sa de stăpân al întregului pământ.

Satele Cunești, Rizești și Crăcenii sunt apropiate între ele și, totodată, de Dunăre, aflându-se în județul Ialomița, deci în Țara Românească, dar aproape de Silistra, ce era încadrată în Imperiul Otoman, în beylerbeylikul omonim. Prin urmare, stabilirea unor legături economice între aceste zone este importantă, pentru că ele aparțin unor teritorii cu statut politico-juridic și cultural-religios diferit, Țara Românească fiind stat tributary turcilor, încadrată în zona păcii, iar Silistra fiind sub directă administrație otomană, în zona islamului. Iar specificul acestor relații, așa cum apar ilustrate aici, subliniază interdicția otomanilor de a avea proprietăți dincolo de Dunăre, dar posibilitatea de a avea în folosință unele moșii, pentru care plăteau dajdie.

Pentru satul Crăcenii, amintit cu acest prilej, documentele ne arată momentul și calea de dobândire a acestuia de către Mănăstirea Radu-Vodă. Două acte, scrise în română, cu caractere chirilice, păstrate la Arhivele Naționale Istorie Centrale, pe care le reproducem în anexă, datând din 9 iul. 1689 și, respectiv, 3 apr. 1690, amintesc de dania jupănesei Marica Bălăceanu, soția lui Ivanco clucer Bălăceanu, și a fiului ei, Gligorie postelnic, către mănăstirea bucureșteană, căreia îi dăruiau satul Crăcenii, din județul Ialomița, după cum se spune în acte. Moșia fusese «și soțului meu de cumpărătoare de la verii dumnealui, Socol paharnic și Ivașco vornic Băleanu»<sup>14</sup>, și, încă în viață fiind, acesta a hotărât să închine moșia mănăstirii, dar nu a apucat să facă actul de danie și a murit. Marica respectă dorința soțului ei și închină moșia mănăstirii:

«Derept acéia și noi încă, după cum au închinat dumnealui, am dat această scrisoare a noastră la mâna părintelui Paisie egumenul ca să fie sfinteii mănăstiri această moșie, cu tot venitul, ohabnică și stătătoare în vécii și soțului meu pomenire..., iar noi să nu avem treabă cu această moșie»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> A. SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești*, p. 892.

<sup>12</sup> Emil SUCIU, *Cuvinte românești de origine turcă*, coll. *Etymologica* 21, Ed. Academiei Române, București, 2006, p. 218.

<sup>13</sup> A. SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești*, p. 70.

<sup>14</sup> Arhivele Naționale Istorie Centrale, M-rea Radu-Vodă, VII / 16.

<sup>15</sup> Arhivele Naționale Istorie Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 49.

<sup>16</sup> Arhivele Naționale Istorie Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 49.

Moșia era data cu tot venitul, cu rumânii și cu zapisele ei<sup>16</sup>. Ca amplasare geografică, satele Cunești și Rizești sunt foarte apropiate între ele aflându-se în prezent comuna Grădiștea, județul Ialomița, iar Crăcenii este actualmente înglobat în orașul Călărași. Cercetând și alte proprietăți ale Mănăstirii Radu-Vodă în județul Ialomița și Ilfov, observăm că ele sunt în zone prielnice agriculturii sau pășcutului animalelor, în zone bogate, lângă surse de apă. De exemplu, Cunești era lângă lacul Gălățui; mănăstirea mai avea satul Găunoși din județul Ialomița, astăzi satul Gălețui, comuna Nicolae Bălcescu, aflat la nord de valea Argovei, unde mănăstirea avea satul Obilești, aproape de balta Mostiștea, pe valea râului Mostiștea. Coborând spre sud, pe valea Mostiștei, întâlnim comuna Mănăstirea, cu balta Cornățel, și ea proprietate a Mănăstirii Radu-Vodă. Imediat mai la sud găsim comuna Chiseleț, azi Chiselet, care a înglobat vechile sate, proprietăți ale mănăstirii bucureștene, anume Chiseleț și Marotin. Tot în județul Ialomița, mănăstirea mai avea satul Murgeni (Murgeanca), amplasat pe malul Lacului Strachina. De asemenea, mai deținea satul Cioara, fost în Ialomița, astăzi în Ilfov, pe valea râului Ialomița. În sud, mai avea satul Dichiseni, pe malul brațului Borcea, la Balta Ialomiței. Pe malul lacului Mostiștea, mai avea satul Nenciuștești.

### **Câteva documente de la Ștefan Mihail Racoviță Voievod referitoare la moșiile dunărene ale Mănăstirii Radu-Vodă**

Dorim să punem în legătură această poruncă a lui Nicolae Alexandru Mavrocordat din 1724 cu alte câteva documente din 1764, din timpul domniei lui Ștefan Mihail Racoviță, pentru că toate aceste acte interne, la care se adaugă și câteva externe, turcești, arată că, în caz de nerespectare a statutului politico-juridic al Țărilor Române în raport cu Imperiul Otoman și încercarea de săvârșire unor abuzuri din partea autorităților locale, respectiv de la Silistra, se intervenea la nivel oficial, din partea sultanului și, respectiv, a domnului muntean. Este important de observat acest fapt, deoarece suntem în perioada fanariotă, când sunt sesizabile anumite abuzuri otomane; cu toate acestea, prin actele otomane numite *hâtîșerifuri* se intervenea pentru curmarea acestora și respectarea vechilor capitulații, acte ce au existat în mod real, așa cum arată un *arz* către sultan din 1715. Actul, descoperit de Mihai Maxim în arhivele turcești, arată că la acea dată capitulațiile existau și erau valabile, fiind invocate în relațiile româno-otomane, căci Ștefan Cantacuzino scria sultanului, la 24 mai 1715, despre «capitulațiile (ahidname), care ni s-au dăruit și pe care le avem în mână»<sup>17</sup>.

Au existat, așadar, nu doar relații de cooperare la hotar între Silistra și Țara Românească, așa cum am văzut, ci și relații tensionate, provocate în principal de tendința turcilor de a extinde teritoriul raialelor în defavoarea spațiului

<sup>16</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, IX / 48.

<sup>17</sup> Mihai MAXIM, *O istorie a relațiilor româno-otomane, cu documente noi, din arhivele turcești*, vol. I, *Perioada clasică*, Muzeul Brăilei, Ed. Istros, Brăila, 2012, p. 215.

românească. Dorim să prezentăm în acest sens câteva acte ce fixează hotarele Țării Românești în raport cu spațiul otoman, acte întărite de domnul muntean Ștefan Mihail Racoviță, pe baza cercetărilor pe teren a unor comisii mixte, formate din boieri din Țara Românească, dar și din oficiali otomani, cercetări întreprinse tocmai în momente de neînțelegere la hotar. Pentru noi, actele sunt cu atât mai valoroase, cu cât se referă exact la moșiile amintite ale Mănăstirii Radu-Vodă, anume Rizești și Crăcenii. Totodată, aceste acte pe care le publicăm transcrise în anexă sunt întărite de acte otomane, ce au fost publicate anterior de H.D. Siruni<sup>18</sup>, iar prezentarea lor împreună aduce o imagine mai clară asupra modalității de soluționare a conflictului, la nivel oficial, din partea sultanului și a domnului Țării Românești.

Astfel, la 6 apr. 1764, boierii rânduiți de domnul muntean Ștefan Mihail Racoviță să aleagă și să stabilească hotarele moșiei Rizeasca (Rizești) a Mănăstirii Radu-Vodă precizează că, deși se făcuseră și cercetări anterioare, în anii 1666 și 1717, se asupriseră din nou hotarele moșiei. În urma anchetei pe teren făcute împreună cu un reprezentant din partea autorităților otomane, turnagi-bași, se hotărăște că mănăstirea bucureșteană are dreptul de a ține moșia cu bună pace, cum fusese și în trecut, cu hotarele până la malul Dunării și cu balta ce o are. După ce amintește că la câmp moșia Rizeasca se învecina cu Cuneasca (Cunești), care era tot a Mănăstirii Radu-Vodă, se spune că:

„apoi merge pân<ă> moșiile din baltă și apucă pre în malul Dunării, împotriva ostrovului de sus. Care această hotărâre a hotarelor țării și a moșiilor dă către Dunăre s-au fost mai căutat și s-au fost mai făcut în 2 rânduri: la leat 1666 și la leat 1717, după cum se adeverează prin hătișiriful preaputernicii împărății..., dar, după acea vreme, s-au fost asuprit acest hotar al acestii numite moșii dă către Dunăre și dă către nazărul Dârstorului, care și acum, după cercetarea ce s-au făcut, s-au găsit tot asuprite; dar după porunca preaputernicii împărății și a Mări<e>i Sale lui Vodă, mergând noi, împreună cu dumnealui preacinstit turnagibaș la hotarele acestii numite moșii și hotărând că sunt hotarele până la Dunăre, am dat și noi supt stăpânirea mai sus numitei mănăstiri ca până în malul Dunării să o stăpânească, cu balta ce are.... Drept aceea și noi încă am dat această a noastră carte sfintei și dumneze<i>estii mănăstiri Radu-Vodă și Sfînți<e>i Sale părintelui egumen, chir Athanasie arh<i>mandritul</i>, cu care să aibă a stăpâni această moșie, până la Dunăre și balta ce are, cu bună pace, după cum s-au dovedit că au fost vechea stăpânire și mai <i>nainte vreme</i>”<sup>19</sup>.

Domnul întărea hotarele moșiei Rizeanca (Rizești) a Mănăstirii Radu-Vodă, după cum acestea fuseseră stabilite în urma cercetării la fața locului de către boierii rânduiți în acest sens. Se amintea și în acest document că, din par-

<sup>18</sup> H.D.J. SIRUNI, „Acte turcești privitoare la hotarele dunărene ale Țării Românești”, în: *Revista Arhivelor*, V (1942), 1, pp. 9-17 (extras).

<sup>19</sup> Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 23.

tea turcilor, asistase un turnagibaş, iar din partea Țării Româneşti, Nicolae Obedeaneu, biv vel serdar, şi Mihalache, biv portar. Deşi în actul din 6 apr. semnasera doar reprezentanţii domnului muntean, nu şi cei turci pomeniţi (turbagi başi, hoguea de la Dunăre, cadi effendi), ştim că problema de hotar fusese analizată de autorităţile otomane în favoarea părţii române, aşa cum se vede din actele turceşti publicate de Siruni.

La 8 apr. 1764, sunt cercetate şi hotarele moşiei Crăcenii, imputerniciţi fiind mai mulţi boieri, între care şi Obedeaneu, precum şi turnagi başi din partea otomană. Se stabileşte ca hotarele să rămână cum au fost şi în trecut, moşia fiind stăpânită o parte de Mănăstirea Radu-Vodă, altă parte de Vieroşi şi o a treia de un boier, Părvu, biv vel vornic; hotarele sunt întărite proprietarilor, cum au fost şi în vechime. Se dau şi în acest caz detalii despre întinderea moşiei, care:

„la câmpu se loveşte cu moşia Popeştilor şi pă în sus să înjugă cu moşia Licăreştii a mănăstirii Colţii... şi trece apa Borcii şi dă prin privulul slab... şi merge pân<ă> în malul Dunării şi apucă în jos, pân<ă> dă în moşia Hătcănesii, ce o stăpâneşte iar mănăstirea Radu-Vodă şi înjugă după amândouă hotarele, merge la câmpu, cum merg şi celelalte moşii”<sup>20</sup>.

Domnul Ştefan Mihail Racoviţă întărea, în aceeaşi zi, şi această hotărnicie a moşiei Crăcenii.

Observăm că în actele româneşti analizate apar invocaţi câţiva dregători otomani, redaţi cu termeni turceşti. Astfel, încălcarea moşiei Rizeanca fusese făcută de nazărul<sup>21</sup> Dârstorului, acesta fiind un supraveghetor, inspector, inten-dent al Silistrei, deci un demnitar local, care comisese abuzuri, fără acordul sau din porunca sultanului. La ancheta pe teren ia parte un turnagibaş, cum citim în textul românesc, adică un turbagi-başi<sup>22</sup>, care era şeful turnagiilor, care comanda a 63-a ortă a ienicerilor, turnagi fiind unul dintre regimentele ieniceresti care se ocupa de berzele sultanului. Mărturie asupra hotarelor fusese data de hoge şi de cadi effendi-ul de la Giurgiu, iar aceste acte fuseseră încredinţate Mitropoliei, spre păstrare, cum citim în actul lui Ştefan Racoviţă:

„după cum au dat adevăriniţă şi dumnealui preacinstit turnagibaş si hoge dumnealui cadi effendi de la Giurgiu, care adevăriniţă si hoge coprinde toate moşiile ce să hotărâsc cu Dunărea, cu Brăila şi cu Giurgiu si s-au dat la Sfânta Mitropolie. să fie la păstrare: şi am întărit şi domnia mea această hotărâre şi alegere”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Arhivele Naţionale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă. XII / 8.

<sup>21</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turceşti...”, p. 38.

<sup>22</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turceşti...”, p. 39.

<sup>23</sup> Arhivele Naţionale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă. VII / 23.

Cadiul<sup>24</sup> era judecătorul unui oraș și administratorul șef al unui kadilik, adică a unei subdiviziuni a unui sancak; el judeca, aplicând legea șariat și legea kânun. Hoge (hoca)<sup>25</sup> era învățător, profesor musulman, iar hoccet<sup>26</sup> era o adeverință, act, sentința unui judecător, căci în text se spune că s-a dat o adeverință, hoguea, lăsată la Mitropolie spre păstrare. Această ultimă informație este și ea valoroasă, căci Mitropolia părea a avea și rol de arhivă, actele importante, deopotrivă religioase sau laice, fiind păstrate acolo. Se spune în text și că s-a emis un hățșerif pentru fixarea hotarelor, adică un act oficial al sultanului, cu sigiliu, similar cu hatt-î-humayun, termen care apare în actele turcești referitoare la acest conflict. Prin urmare, problema nu a rămas una locală, ci a dus la implicarea autorităților române și otomane, care au acuzat abuzurile locale și au respectat prevederile ahidnamelelor, care constituiau baza relațiilor româno-otomane.

### **Acte turcești din a doua jumătate a sec. al XVIII-lea redând conflictul de hotar**

Actele turcești publicate de Siruni care se referă la aceste conflicte de hotar întăresc veridicitatea actelor interne românești prezentate aici.

Siruni a publicat câteva acte din fondul de documente turcești al Arhivelor Naționale Istorice Centrale, datând din sec. XVIII-XIX, care soluționează probleme de hotar dintre Imperiul Otoman și Țara Românească, apărute în regiunea Silistrei, Giurgiu. Pentru Silistra, găsim două acte din 20 iul. 1763 și 14 iul. 1764 care relatează litigiul de hotar dintre nazărul Silistrei și domnul Țării Românești.

Actul din 1763 arată că nazărul de Silistra «a violat și uzurpat vechile hotare ale Țării Românești»<sup>27</sup>, invocând obiceiul (harim) de 40 de pași, dar, în urma cercetărilor la fața locului și a interogării unor martori locali, s-a stabilit că obiceiul de 40 de pași, «nefiind un lucru constatat din vechime, moșiile sunt ocupate de alții pe baza unor simple minciuni»<sup>28</sup>. Se face și aici referire la conflicte anterioare, datele 1671 și 1718. Pentru clarificarea situației, au fost anchetați atât musulmani locali, cât și creștini:

«numitul inspector [mubașir] a cercetat cazul de la locuitorii dimprejur; adevărații musulmani, întrebați în această privință, au declarat că de la început toate țărmurile de pe malul românesc ale Dunării, începând de la Giurgiu până la Brăila, bălțile, insulele și raialele și dijma [așar] și taxele [rusumat] erau ocupate [stăpânite] de domnul Țării Românești și de proprietarii moșiilor»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 34; vezi și Halil İNALCIK, *Imperiul Otoman. Epoca Clasică*. Ed. Enciclopedică. București, 1996. p. 411 (glosar).

<sup>25</sup> H. İNALCIK, *Imperiul Otoman...*, p. 410.

<sup>26</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 36.

<sup>27</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 16.

<sup>28</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 16.

<sup>29</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 16.

Pentru partea creștină, s-au luat în calcul actele aduse ca dovadă de stareții mănăstirilor care aveau moșii în zonă:

«Și s-a eliberat o sentință nouă, pe baza seneturilor vechi arătate de stareții mănăstirilor și de boieri și de raiale, dovedind că moșiile, bălțile, insulele, lacurile și altele pe care le posedă se găses în stăpânirea lor din timpurile vechi și că taxele provenind de la pescuitul în aceste lacuri și celelalte taxe se percep din partea domnului Țării Românești»<sup>30</sup>.

Prin urmare, se interzic abuzurile și încălcarea de hotar din partea demnitarului Silistrei, se promulgă un hatt-i-humayun, locurile fiind redată Țării Românești.

Actul din 14 iul. 1764 reia acest conflict constatat între părți în zona unde se varsă Dunărea și a lacurilor și a bălților de acolo și litigiul s-a rezolvat în favoarea Țării Românești, iar, ca o compensație, contribuția către fisc a Silistrei a fost scăzută cu 3000 de piaștri, adăugând această sumă asupra Țării Românești: «Se consideră ca parte a Țării Românești toate locurile dintre Dunărea propriu-zisă (Ana-Duna) și ramurile sale..., să nu se facă din partea nazărului Silistrei nicio încercare de violare asupra pământurilor din această parte»<sup>31</sup>.

Deși actele turcești nu fac referire la numele moșilor, bălților sau lacurilor încălcate de nazărul Silistrei, considerăm că actele românești pe care le-am prezentat sunt puternic legate de acestea turcești; ele sunt din aceeași perioadă (1763-1764) și se referă la încălcări din partea nazărului de Silistra ale unor locuri din Țara Românească; ambele arată că acest litigiu a fost soluționat în favoarea Țării Românești, demnitarul Silistrei fiind împiedicat a mai comite abuzuri. Pentru rezolvarea conflictului, s-a apelat la anchete pe teren, interogarea martorilor și cercetarea actelor mănăstirilor.

Conflictul era însă mai vechi, căci vedem că atât actele românești, cât și cele turcești fac referire la litigii anterioare în zonă, provocate tot de oficialii de Silistra, în tendința lor de a încălca spațiul românesc. Și în cazul disputelor din trecut, verdictul din partea otomană a fost același: interzicerea săvârșirii de abuzuri contra spațiului românesc. De pildă, în actele de la Ștefan Mihail Racoviță se amintește de o cercetare a hotarelor dunărene în anul 1666, în urma căreia a fost dat un act de partea turcească. Într-adevăr, și documentele otomane pomenesc de un conflict la acea dată și de o intervenție a sultanului pentru a stopa abuzurile. Astfel, la 29 nov. 1666<sup>32</sup>, sultanul Mehmed al IV-lea poruncea beilerbeiului de Silistra și cadiului de Hârșova să pună capăt ilegalităților săvârșite contra supușilor Țării Românești din zona insulelor dunărene: totodată, se amintește că acest fapt fusese cerut sultanului de domnitorul muntean Radu Leon.

De asemenea, actele românești și cele turcești din anii 1763-1764 amintesc de un alt litigiu, din 1717-1718, provocat tot de turcii din Silistra care inva-

<sup>30</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 16.

<sup>31</sup> H.Dj. SIRUNI, „Acte turcești...”, p. 16.

<sup>32</sup> Tahsin GEMIL, *Relațiile Țării Românești cu Poarta Otomană în documente turcești (1601-1712)*, Direcția Generală a Arhivelor Statului, București, 1984, p. 329, doc. 146.

daseră spațiul românesc. Și de această dată, se intervine de la centru, din partea otomană, în favoarea Țării Românești: «și s-a dat sentința legală <în această privință>, hotărându-se că nazării n-au drept la nicio legătură și la niciun amestec în locurile și lacurile pomenite și promulgându-se chiar un înalt ordin în acest sens, după cum este înregistrat»<sup>33</sup>.

### **Importanța documentelor prezentate pentru reliefarea statutului politico-juridic al Țării Românești în raport cu Imperiul Otoman**

Prin urmare, actele românești din 1764, atât cele boierești, cât și cele domnești, care se referă la moșiile Rizești, Cunești și Crăcenii ale Mănăstirii Radu-Vodă, ale căror hotare ating Dunărea, sunt deosebit de valoroase nu doar pentru istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă, ci și pentru că aduc dovezi în plus că statutul politico-juridic al Țărilor Române în raport cu Imperiul Otoman a fost respectat, spațiul românesc nefiind pašalâc. De aceea, turcii apelau la luarea în folosință a unor moșii, pentru care plăteau o dajdie, tocmai pentru că ei nu puteau avea pământuri în proprietate. Relațiile de la graniță nu erau doar conflictuale, ci și de bună cooperare economică, așa cum am văzut din documentele din 1729 și 1750.

Se ajungea la tensiuni doar în cazul încercărilor din partea autorităților de la Silistra de a încălca spațiul românesc, tot din considerente economice, de a beneficia de bălțile și locurile de la Dunăre, prielnice pentru pășcutul oilor, pescuit sau pentru tăierea de lemne și vreascuri, cum se spune în actul din 1666, iar nu din rațiuni politice. Se observă, totodată, că aceste încălcări de frontieră și abuzuri săvârșite asupra spațiului românesc despre care amintesc actele din 1763-1764 erau inițiate de oficialii turci de la Dunăre, în speță de nazărul de Silistra; agresiunile nu erau comandate de la centru, din poruncă sultanală, fiind chiar sancționate de sultani, împotriva acestor fapte luându-se măsuri concrete, dispunându-se cercetări și anchete pe teren și emitându-se documente în care era recunoscut dreptul de proprietate al Țării Românești asupra acestui spațiu. În acest sens, ne amintim că documentul turcesc din 20 iul. 1763<sup>34</sup> cataloga fapta săvârșită de nazărul Silistrei drept o violare și o uzurpare a vechilor hotare ale Țării Românești. Același act ne atrage atenția că nazărul Silistrei încercase să-și motiveze fapta pe o falsă bază legală, aducând în discuție un obicei ce nu fusese în uz în zonă. Această dorință de a motiva agresiunea arată că știa că spațiul românesc se bucură de un statut aparte în fața autorității centrale otomane, iar o încălcare agresivă a lui ar fi atras o sancțiune imediată din partea sultanului; prin urmare, s-a încercat o justificare a actului. Acest lucru arată și că a existat și a fost percepută ca atare chiar de către oficialii de la Silistra, o diferență de statut

<sup>33</sup> H.Dj. SIRUŢI. „Acte turcesti...”, p. 9.

<sup>34</sup> H.Dj. SIRUŢI. „Acte turcesti...”, p. 14.

politico-juridic în raport cu Imperiul Otoman între Țara Românească, zonă protejată, și Silistra, inclusă în Imperiul Otoman.

## Anexa 1

Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 48.

Orig. rom., hârtie (44 × 29), sigiliu inelar în tuș.

† ...<sup>35</sup> **1689 (7197), 9 iulie**

† Adecă eu, jupâneasa Marica clucereasa, care am fostu a lui Ivașco cluceriul Băleanu, împreună cu fie-mieu, Gligorie postelnicul, scris-am și mărturisim cu acestu al nostru zăpis ca să fie de bună credință la mâna Sfinți<e>i Sale, părintelui Paisie, egumenul de la sfânta mănăstire a Radului-Vodă den București, unde iaste hramul Sfânta Troiță, cum să să știe că a<m> vândut noi moșie și rumâni la satul Crăcénii ot sud Ialomița, de cumpărătoare încă mai denainte vrême și tot am ținut noi această moșie și cu rumânii cu bună pace. Iar după acéia, dumnealui boiarinul meu, Ivașco clucer, au cugetat întru inema dumnealui pentru Dumnezeu și pentru sufletul răposăților părinților dumnealui și pentru sufletul dumnealui, încă den viața dumnealui, au lăsat cu sufletul dumnealui ca să dăm și să întărim la sfânta mănăstire Sfânta Troiță cu această moșie, toată partea noastră de la Crăcénii, stânjâni...<sup>36</sup> și cu toți rumânii. Și, neapucând dumnealui să facă scrisoare de danie la sfânta mănăstire; iar noi, după cum ne-au învățat dumnealui și după cum știm că a lăsat în viața dumnealui și la vreme de petrecanie, dat-am și am miluit la sfânta mănăstire cu această moșie ce scrie mai sus și cu toți rumânii. Și am dat toate zăpisele și scrisorile ce am avut pre această moșie, cu rumânii.

Și am dat și acest al nostru zăpis la mâna Sfinți<e>i Sale, părintelui Paisie, egumenul de la sfânta mănăstire a Radului-Vodă, ca să aibă a ț egum sfânta mănăstire † această moșie, toată partea noastră și cu rumânii de la Crăceni, den câmpu. den pădure, den apă, de priste tot hotarul și cu tot venitul, den hotar până-n hotar, cât să va alége, să fie sfint<e>i mănăstiri de întărire și călugărilor de hrană și de îmbrăcăminte, iar noao și răposăților părinților noștri, pomenire în véci. Și am întărit această milă și poménă și cu blestem, care-i den neamul nostru s-ar ispiti în urma noastră a strica această milă și poménă a sfintei mănăstiri, acela să fie supt blestem. Și când am făcut această scrisoare de danie la sfânta mănăstire, au fostu mulți boiari mărturie, care au iscălit mai jos. Și noi, pentru mai adevărită credință, ne-am pus pecetile și iscăliturile ca să să crează.

<sup>35</sup> Semnătură autografă ilizibilă.

<sup>36</sup> Loc alb în original.

I năpisaș az, Mihai, cîă Stan logofet ot Târgoviște, poucenie pan Gligore postelnic, vâ nastol grad u București, meseța iunie, 9 dni, vâ leat 7197 <1689><sup>37</sup>.

† Marica clucereasa Băleanca

† Gligorie postelnic Băleanu

Alixandru vel logofăt martor

Costea vel vistier mărturie

† Oprea vel clucer martor

Luca vel vistiari mărturie.

## Anexa 2

Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 49.

Orig. rom., hârtie (37 × 25,5), 2 sigilii inelare în tuș.

### 1690 (7198), 3 aprilie

† Adeacă eu, Marica clucereasa Băleanca, dempreună cu fiiu meu, Gligorie postelnic, dat-am această scrisoare a noastră ca să fie de bună credință la mâna Sfinți<e>i Sale părintelui Paisie, egumenul de la sfânta mănăstire Radul-Vodă, unde iaste hramul Sfânta Troiță, cum să știe că am închinat sfintei mănăstiri moșia de la Crăceni ot sud Ialomița, cât să va alége de preste tot hotarul, den câmpu, den pădure, den apă. Care moșie au fost și soțului meu, Ivașco clucer, de cumpărătoare de la verii dumnealui, Socol paharnic și Ivașco vornic Bălénii, precum arată și în zăpisul de cumpărătoare aceștii moșii. Pentru că, încă de când era soțul meu, Ivașco clucer, cu zile, au socotit de au făgăduit această moșie sfintei mănăstiri Radului-Vodă pentru sufletul dumnealui și al răposaților părinților dumnealui. Și întâmplându-să moarte, neapucând să facă scrisoare la sfânta mănăstire pentru această moșie; iar la moartea dumnealui, încă au lăsat cu blestem ca să nu avem noi treabă cu această moșie, ci să fie închinată sfintei mănăstiri.

Derept acéia și noi încă, după cum au închinat dumnealui, am dat această scrisoare a noastră la mâna părintelui Paisie egumenul, ca să fie sfintei mănăstiri această moșie, cu tot venitul, ohabnică și stătătoare în véci și soțului meu po-menire neprestan<sup>38</sup>, iar noi să nu mai avem treabă cu această moșie.

Și când am făcut această moșie, fost-au mulți boiari mărturie, carii vor iscăli mai jos. Și pentru mai adevărată credință, ne-a pus și noi numele și peceteile, ca să crează. Și am scris eu, Costandin logofăt Conțescul, Meseța aprilie 3 dni vâ leat 7198 <1690><sup>39</sup>.

† Marica clucereasa

† Gligorie postelnic Băleanul

<sup>37</sup> «Și a scris Mihai, fiul lui Stan logofăt din Târgoviște, după învățătura lui pan Gligorie postelnic, în orașul de scaun din București, luna iulie 9 zile, vâ leat 7197 <1689>».

<sup>38</sup> A. SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești*, p. 867: „nepristan” (vsl. nepriestanino) – „continuu”, „permanent”.

<sup>39</sup> «Luna aprilie 3 zile, vâleat 7197 <1690>».

† Ivașco vornic Băleanul.

### Anexa 3

Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 16.

Orig. rom., hârtie (29 × 21), sigiliu inelar și monogramă domnească în chinovar.

#### 1724 (7232) aprilie 12

† Milostieiu Bojiu, Io Nicolae Alexandru voievod i gospodin zemli Vlahis-coe. Pisah gospodstvo mi<sup>40</sup> voao, tuturor oamenilor...<sup>41</sup> după la odăile turcești, câți sânteti șazători pă moșia Cuneștii i pă alte moșii ale mănăstirii Radul-Vodă. Cătră aceasta vā fac domnia mea în știre că aici la domnia mea au făcut jalbă părintele egumen, cum că nu v<r>ăți să vā dați adetul moși<e>i. după obicéiu, nici de bucatele ce aveti pă moșie, nici dă suhaturi, nici de nimica.

De care lucru, iată, că vā poruncescu domnia mea tuturor câți sânteti șazători pă moșia Cunești și pă alte moșii ale mănăstirii să căutați să vā dați toți adetul moșiei, de orice bucate ce veți fi având, și cel den stupi, și den suhatu, și de orice, după cum au fost obicéiul și mai-nainte. Că, de va mai veni părintele egumen să să jăluiaescă cum că nu vā supuneți poruncii domni<e>i méle să-i dați adetul moșiilor, să știți că voi trimite domnia mea de vā va ridica după moșii și vā va sparge odăile și vā va apuca de veți da și adetul moșiei, fără de voia voastră. Într-alt chip nu va fi, că așa iaste porunca domniei méle. tolico pisah gospodstvo mi<sup>42</sup>.

Aprilie 12 dni, leat 7232 <1724>.

Io Nicolae voievod, milostieiu Bojiu gospodin<sup>43</sup>.

Pročit vtori logofet<sup>44</sup>.

### Anexa 4

Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII / 23.

Orig. rom., hârtie (49 × 37); între întărirea domnească și actul dat de boieri este pus sigiliul domnesc, în chinovar. pe care se vede scris anul 1764 și numele Io Ștefan Mihail Racoviță.

#### 1764, 6 aprilie

Io Ștefan Mihail Racovita voievod, Bojiu <milostiiu> gospodin<sup>15</sup>

<sup>40</sup> «Din mila lui Dumnezeu. Io Nicolae Alexandru voievod și domn al Țării Românești. Serie domnia mea...».

<sup>41</sup> Ilizibil.

<sup>42</sup> «Aceasta a scris domnia mea».

<sup>43</sup> «Io Nicolae voievod, din mila lui Dumnezeu domn».

<sup>44</sup> «A citit al doilea logofet».

Această hotărâre și alegere ce s-au făcut aceștii moșii, anume Rezeanca a sfintei mănăstiri Radu-Vodă dă către Dunăre, din preainălțata porunca preaputernicii împărății, s-au făcut încă și cu...<sup>46</sup> de la preacinstitul turnagibaș...<sup>47</sup>, cu preainălțat hatișirif, și din partea țării <a fost> rânduit dumnealui Neculae Obedeanu, biv vel serdar, i Mihalache, biv portar, care, la această cercetare ce s-au făcut, au dovedit că hotarele aceștii moșii sânt cât arată mai jos, după cum au dat adeverință și dumnealui preacinstit turnagibaș și hoge dumnealui cadi efendi de Giurgiu, care adeverință și hoge coprinde toate moșiile ce să hotărâsc cu Dunărea, cu Brâila și cu Giurgiu și s-au dat la Sfânta Mitropolie să fie la păstrare; am întărit și domnia mea această hotărâre și alegerea aceștii moșii, să stăpânească numita sfântă mănăstire după coprinderea aceștii, cum au stăpânit și mai nainte vreme, că așa iaste și hotărârea preaputernicii împărății, ce iaste dată prin luminat hatișirif. tolico pisah gospodstvo mi<sup>48</sup>.

Aprilie 8 dni 1764.

† Noi, cei ce-am fost orânduți din luminata porunca preainălțatului nostru domn, Io Ștefan Mihai Racoviță voievod, ca să mergem să alegem și să hotărâm moșiia Rezeanca a sfintei și dumneze<i>eștii mănăstiri Radu-Vodă dă către Dunăre și, fiind orânduț și dumnealui preacinstitul turnagibaș...<sup>49</sup>, cu preainălțat hatișirif dă la preaputernica împărăție, pentru îndreptarea și hotărârea hotărelor Țării Rumânești și a moșiilor dă către Dunăre. Arătam dar ce semne are această moșie și cu ce moșii se hotărâște: la câmpu, în cap. moșia să lovește cu moșiia Ivâneștilor i a Cruților; apoi apucă la vale, p<r>intre moșia Bilgireanca și p<r>ăntre moșia Cuneasca a [...] și dă pân coada Babii Stanii și lovește prin Cunești, apoi merge pân<ă la> moșiile din baltă și apucă pre-n malul Dunării, împotriva ostrovului dă sus.

Care această hotărâre a hotarelor țării I a moșiilor dă către Dunăre s-au fost mai căutat și s-au fost mai făcut în două rânduri: la leat 1666 și la leat 1717, după cum să adeverează în hatișiriful preaputernicii împărății, întru care arată că și scris s-au găsit la Chiutiucul Dârstorului, drept hotar al Țării Rumânești la aceste două numite vâleaturi; când pă acea vreme s-au fost asuprit acest hotar al aceștii numite moșii dă către Dunăre si dă către nazârul Dârstorului, care și acum, după cercetarea ce...<sup>51</sup> s-au făcut, s-au găsit tot asuprite; dar după <p><sup>52</sup>orunca preaputernicii împărății si a Mări<e> Sale lui Vodă, mergând noi, împreună cu dumnealui prea cinstit turnagibaș la hotarele aceștii numite moșii și

<sup>45</sup> „Io, Ștefan Mihai Racoviță, din mila lui Dumnezeu voievod”.

<sup>46</sup> Ilizibil.

<sup>47</sup> Loc alb în original.

<sup>48</sup> „Aceasta am scris domnia mea”.

<sup>49</sup> Loc alb în original.

<sup>50</sup> Loc alb în original.

<sup>51</sup> Loc rupt în original.

<sup>52</sup> Loc rupt în original.

dovedind că sânt hotarele pân<ă> în Dunăre, am dat și noi supt stăpânirea mai sus numitei mănăstiri ca până în malul Dunării să o stăpânească, cu balta ce are.

Care la această hotărâre ce acum s-au făcut au dat adeverință și dumnealui preacinstit turnagibaș...<sup>53</sup> și hoglele dă la Dunăre, cadi efendi...<sup>54</sup>. Drept aceia și noi încă am dat această a noastră carte sfintei și dumneze<i>eștii mănăstiri Radu-Vodă și Sfintei<e>i Sale părintelui egumen, chir Athanasie arh<imandritul>, cu care să aibă a stăpâni această moșie, până în Dunăre și balta ce are, cu bună pace, după cum s-au dovedit că au fost vechea stăpânire și mai-nainte vrême. Aceasta scriem.

Aprilie 6 dni 1764.

...

Mihalachi por<tar><sup>56</sup>.

Procit vel logofet<sup>57</sup>

Și am scris eu, Radu logofăt za divan, fiind orânduit din partea curții.

## Anexa 5

Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, XII / 8.

Orig. rom., hârtie (49 × 37); între întărirea domnească și actul dat de boieri este pus sigiliul domnesc, în chinovar, pe care se vede scris anul 1764 și numele Io Ștefan Mihai Racoviță.

### 1764, 8 aprilie

Io Ștefan Mihai Racovița voievod, Bojiiu <milostiiu>gospodin<sup>58</sup>

Această hotărâre și alegere ce s-au făcut aceștii moșii Crăcenii a sfintei și dumneze<i>eștii mănăstiri Radu-Vodă i a mănăstirii Vereștii i a dumnealui...<sup>59</sup> dă către Dunăre, din preainălțata porunca preaputernic<e>i împărăției. s-au făcut încă și cu...<sup>60</sup> dumnealui preacinstit turnagibaș...<sup>61</sup>, cu preainălțat hatîșirif si din partea țării <a fost> rânduit dumnealui Nicolae Obedeianu, biv vel serdar, i Mihalache, biv portar, care, la cercetarea și hotărârea ce s-au făcut, au dovedit că hotarele moșiei sânt cum arată mai jos și veche<a> stăpânire, până în malul Dunării, după cum au dat adeverință și dumnealui preacinstit turnagibaș și hogle...<sup>62</sup> cadi efendi de Giurgiu, care adeverință și hogle ce au luat cuprinde toate

<sup>53</sup> Loc alb în original.

<sup>54</sup> Loc alb în original.

<sup>55</sup> Ilizibil. Posibil semnătura lui Nicolae Obedeianu.

<sup>56</sup> «Mihalache portar». Semnătură greacă autografă.

<sup>57</sup> «A citit marele logofăt».

<sup>58</sup> Io Ștefan Mihai Racoviță voievod, din mila lui Dumnezeu.

<sup>59</sup> Loc alb în original.

<sup>60</sup> Ilizibil.

<sup>61</sup> Loc alb în original.

<sup>62</sup> Ilizibil.

moșiile ce să hotărăște cu Dunărea, cu Brăila și cu Giurgiu și s-au dat la Sfânta Mitropolie, să fie la păstrare.

Am întărit și domnia mea hotărârea și alegerea aceștii moșii și hotărâm să stăpânească sfânta mănăstire după cuprinderea aceștii cărți, cum au stăpânit și mai-nainte vreme. Că așa <este> hotărârea preaputernicii împărății ce iaste dată prin luminat hățișirif. tolico pisah gospodstvo mi<sup>63</sup>.

Aprilie 8 dni 1764.

† Noi, cei ce-am fost orânduți din luminata porunca preainălțatului nostru domnu, Io Ștefan Mihai Racoviță voievod, ca să mergem să alegem și să hotărâm moșia Crăcenii a sfintei și dumnezeieștii mănăstiri Radu-Vodă i a mănăstirii Viereșul i a dumnealui Pârnu biv vel vornic, care fiind tot un hotaru, sud lalomița, dă către Dunăre și fiind orânduit și dumnealui preacinstit turnagibaș dă la preaputernica împărăție, cu preainălțat hățișirif, pentru îndreptarea și hotărârea hotarelor Țării Rumânești și a moșiilor dă către Dunăre. Arătăm dar și semnele aceștii numite moșii și cu ce moșii să hotărăște: la câmpu să lovește cu moșia Popeștilor a...<sup>64</sup> și pă dăn sus să înjugă cu moșia Licăreștii a mănăstirii Colții și vine prin multe den semne și iaste și piatră și dă p<r>in piatră, din siliștea satului celui vechiu și trece apa Borcii și dă prin privalul slab și p<r>intre...<sup>65</sup> și merge pân<ă> în malul Dunării și apucă malul Dunării în jos pân<ă> dă în moșia Hătcăneșii, ce o stăpânește iar mănăstirea Radu-Vodă, și înjugă după amândouă hotarele, merge la câmpu, cum merg și celelalte moșii.

Către această hotărâre a hotarelor Țării Rumânești i a moșiilor dă către Dunăre s-au mai făcut și s-au fost mai căutat încă în două rânduri: la leat 1666 și la leat 1717: că după acea vrème s-au fost asuprit aceste hotară ale aceștii moșii dă către Dunăre și dă către nazărul Dârstorului, după cum adeverează și hățișiriful preaputernicii împărății, întru care arată că și scris s-au găsit la Chiutiucul Dârstorului drept hotară ale țării și ale moșiei la aceste numite două vâleaturi, care și acum tot asuprite s-au găsit. Dar acum, după porunca preaputernicei împărății și a Măriei Sale lu<i> Vodă, mergând noi împreună cu dumnealui preacinstit turnagibaș la hotărâle aceștii numite moșii și dovedind că sânt hotărâle pân<ă> în malul Dunărei, am dat și noi supt stăpânirea mai sus numiților stăpâni, ca pân<ă> în Dunăre să o stăpânească, cu balta ce are.

Care, la această hotărâre ce acum s-au făcut, au dat adevărîntă și dumnealui preacinstit turnagibaș...<sup>66</sup> și hogelee dă la Du<năre>, cadî efendi de Giurgiu. Drept aceia și noi încă am dat această carte a noastră la mâna mai sus numiților stăpâni, cu care să aibă a ținea și a stăpâni această numită moșie pân<ă> în Dunăre și cu balta ce are, după cum s-au dovedit că au fost vechea stăpânire și mai-nainte vrème. Aceasta am scris.

<sup>63</sup> «Aceasta am scris domnia mea».

<sup>64</sup> Loc alb în original.

<sup>65</sup> Ilizibil.

<sup>66</sup> Loc alb în original.

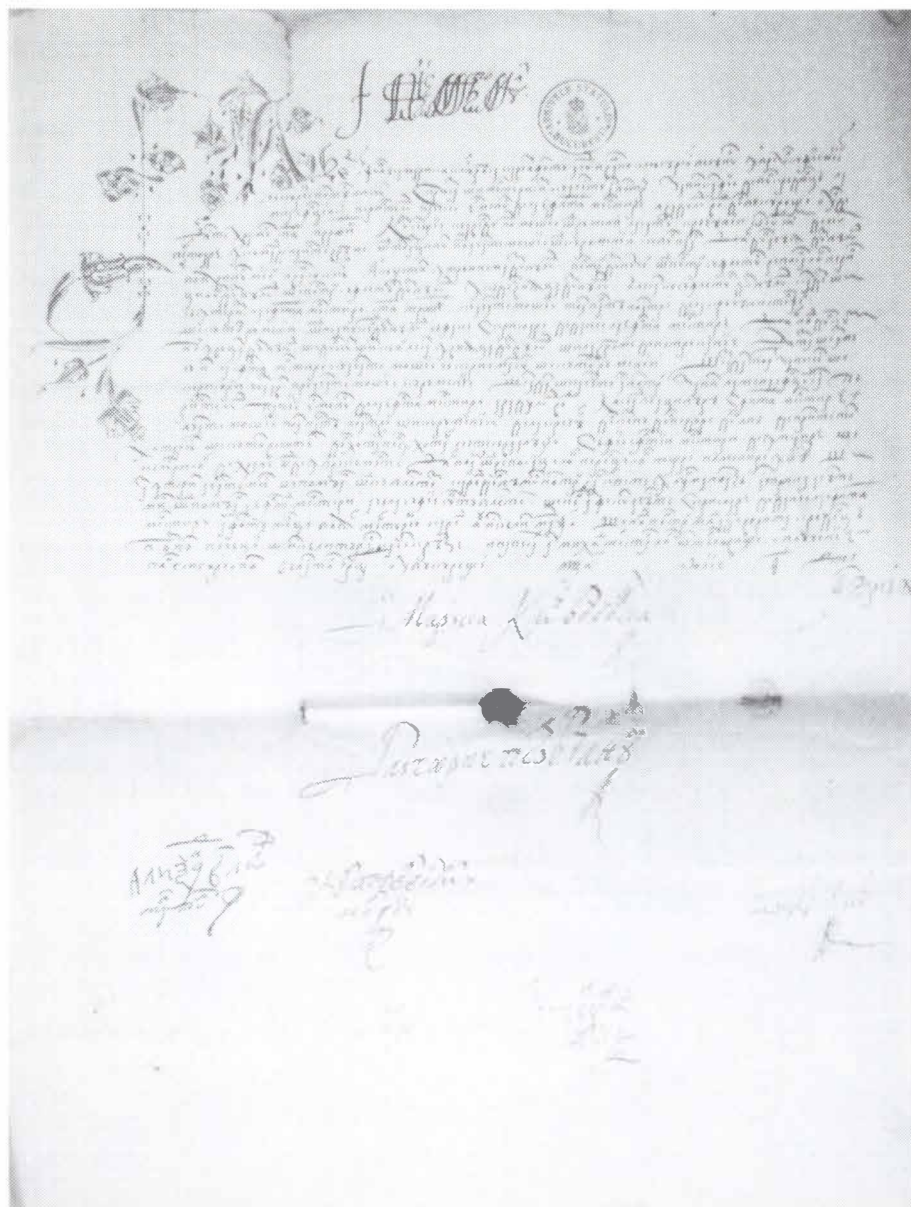
Aprilie 8 dni 1764.

...<sup>67</sup>

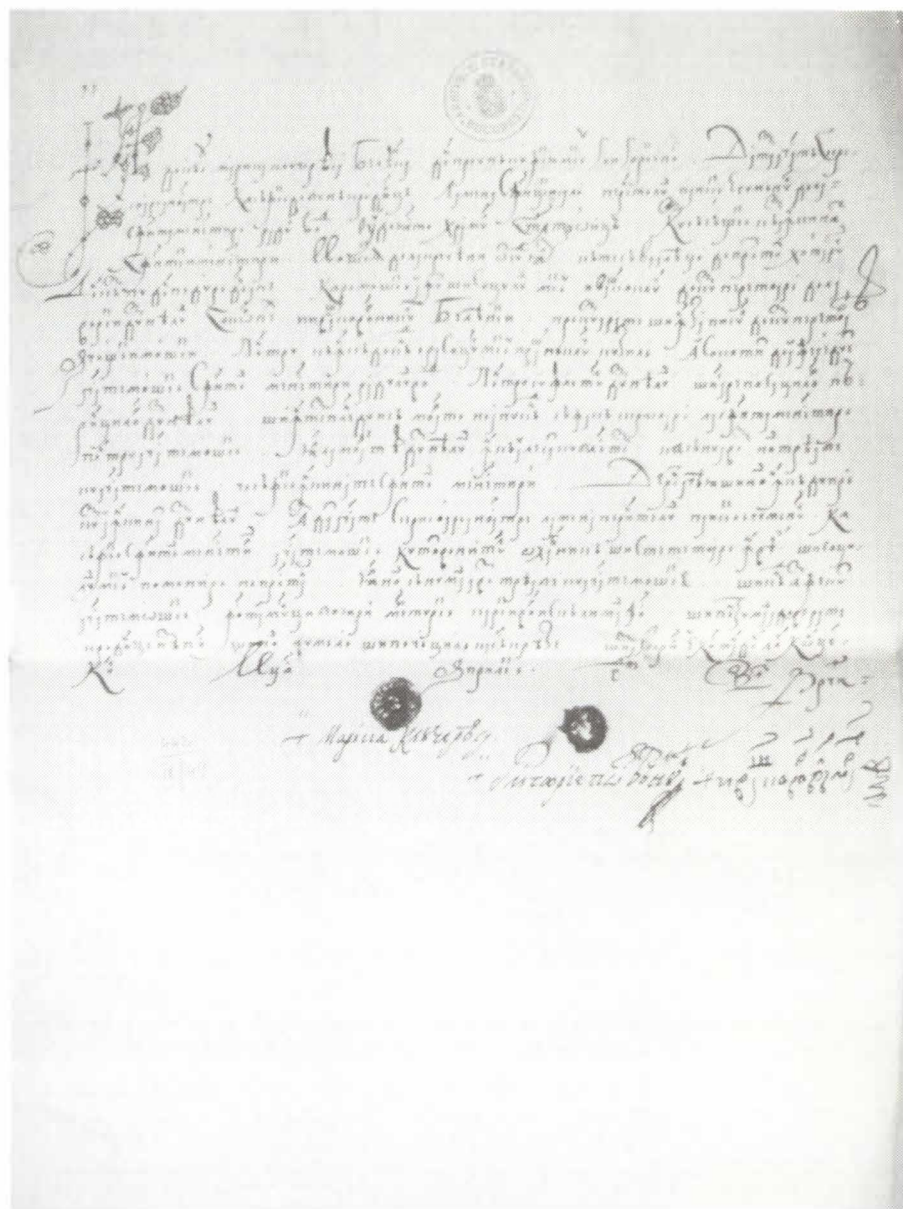
Și am scris eu, Radu logofăt za divan, fiind orânduit din partea curții.

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

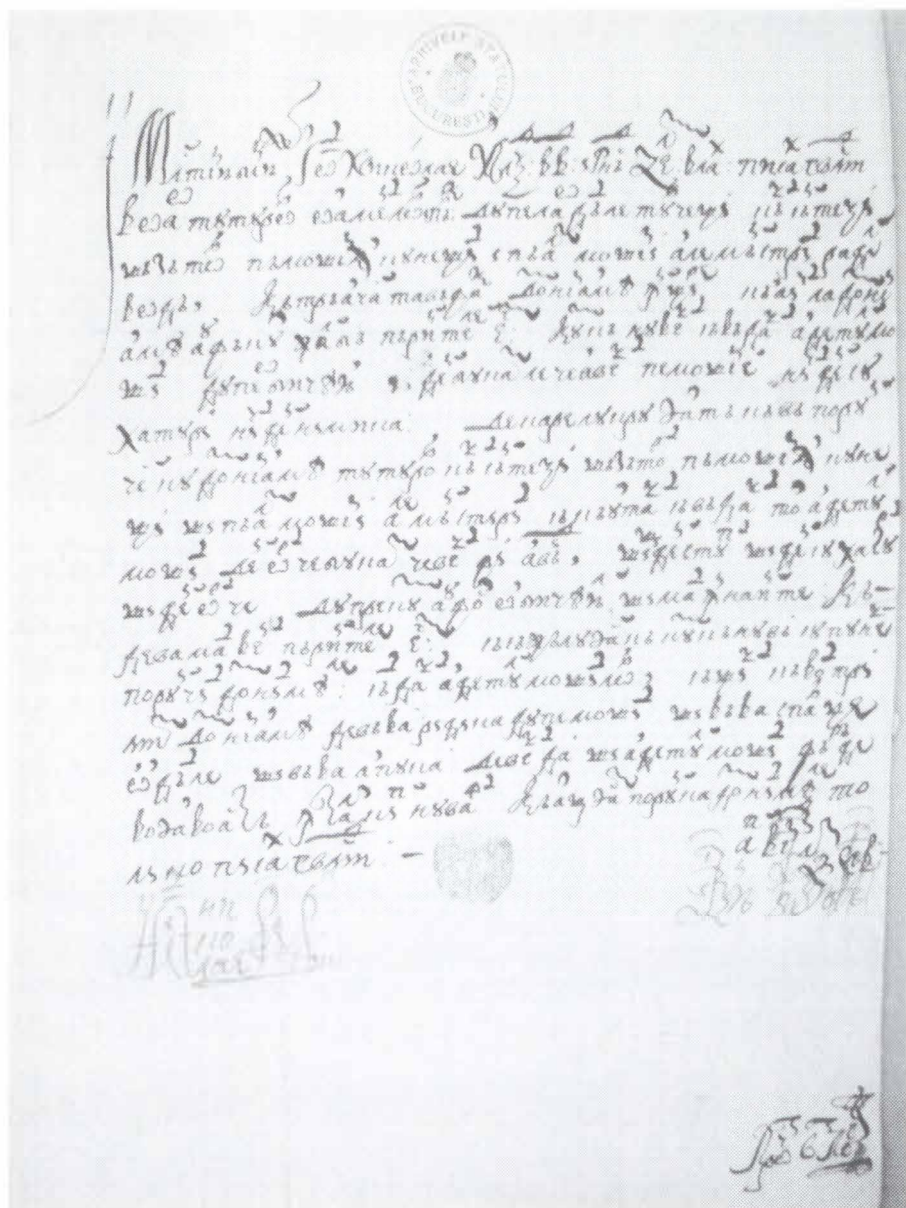
<sup>67</sup> Semnături autografe ilizibile. Probabil sunt ale lui Nicolae Obedeanu și Mihalache portar.



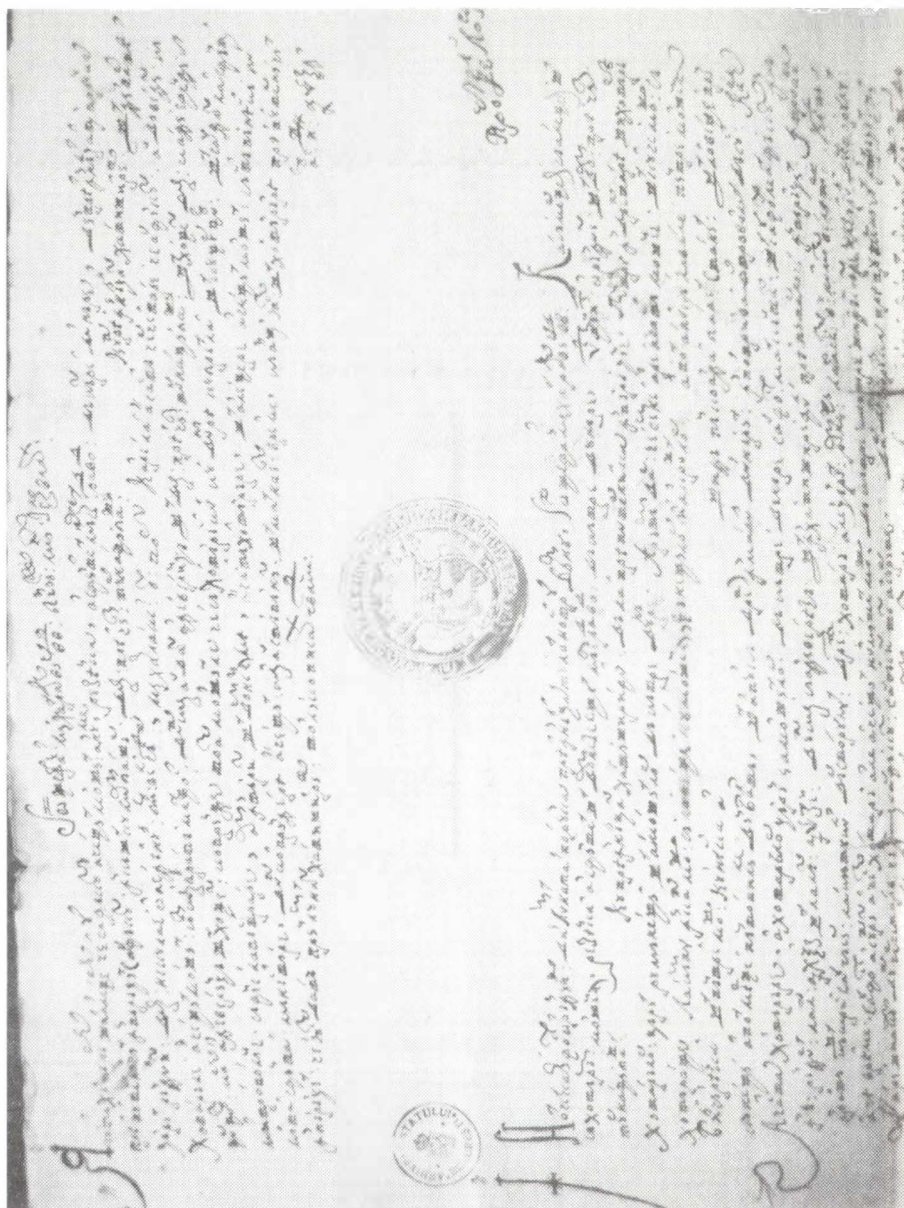
**Foto 1.** ANIC, M-reia Rațu-Vodă, IX/48 – 9 iulie 1689 – Marica clucereasa, soția lui Ivașcu Băleanu, dăruiește egumenului Paisie și Mănăstirii Radu-Vodă moșia Crăceni, județul Ialomița.



**Foto 2.** ANIC, M-reu Radu-Vodă, IX/49 – 3 aprilie 1690 – Marica clucereasa, soția lui Ivașcu Băleanu, întărește dania făcută anterior Mănăstirii Radu-Vodă, anume moșia Crăceni din județul Ialomița.



**Foto 3.** ANIC, M-reu Radu-Vodă, VII/16 – 12 aprilie 1724 – Nicolae Alexandru, domnul Țării Românești poruncește locuitorilor de pe moșia Cunești să dea Mănăstirii Radu-Vodă dările cuvenite, așa cum a fost obiceiul din vechime.



**Foto 4.** ANIC, M-reia Radu-Vodă, VII/23 – 6 aprilie 1764 – Ștefan Mihai Racoviță, domnul Țării Românești, întărește, pe baza mărturiei boierilor, alegerea hotarelor mosiei Rizeanca a Mănăstirii Radu-Vodă.



## **Summary: New data concerning the estates near the Danube River which belonged to the Radu-Vodă Monastery in Bucharest**

In a previous article, entitled "Fragments of the economic history of Radu-Vodă Monastery; documents dating back from the XVIII<sup>th</sup> century" we presented, analyzed and published two important documents, dating from mid-18<sup>th</sup> century, revealing the economic relations established between the hegumens of the Radu-Vodă Monastery in Bucharest and some Turkish officials from Silistra town, then part of the Ottoman Empire. We underlined on that occasion, that the two documents – a letter and a deed – written by two Muslim officials of Silistra, Hassan and Mehmed, in 1729 and 1750 and addressed to the hegumens of the monastery, showed that the two zones were in contact, despite their political, juridical and religious statute. The documents attested that the hegumens of Radu-Vodă Monastery had allowed the officials of Silistra to use some estates in Ialomița district (Cunești, Rizești, Crăcenii), for a fee paid to the monastery, as the Turks had only the right to use estates in Wallachia, not to own them. Thus, in our opinion, these two acts were very important not only for the history of that monastic community, but also for the understanding the relations established between Wallachia and the Ottoman Empire.

By means of unpublished historical sources, held by the Central National Archives in Bucharest and also with the help of edited Ottoman documents, dating from the 18<sup>th</sup> century, we can provide in this paper further information about the estates, near the Danube River, of the Radu-Vodă Monastery in Bucharest. The documents are of outstanding value, as they confirm the fact that Wallachia always kept the autonomy and its domestic institutions and estates and it was not turned into a pachalik nor included in the Ottoman Empire. So, the Muslims were not allowed to own estates and lands in Wallachia, but only to use them, as stipulated the old acts and agreements named Ahidname, which established and regulated the political, juridical, religious and economic relations between Wallachia and the Ottoman Empire. The documents also illustrate periods of international tension in connection with the attempts of the officials of Silistra to extend the boundaries of their pachalik (a territory subject to the Ottoman Empire) to the detriment of the Romanian territory. As it was an act of injustice, the ruler of Wallachia and also the Sultan took action against the guilty persons. The documents presented the steps followed by the Romanian and Turkish authorities in order to stop the injustice and the methods of the investigation of this case. The guiding principle of the investigation was the observance of the law, of the ancient customs and agreements.

Thus, in 1764, Ștefan Mihai Racovită, the ruler of Wallachia, ordered an investigation in Rizești and Crăcenii villages, near the Danube River, two estates belonging to Radu-Vodă Monastery, because the territory had been invaded by the Turks of Silistra. He appointed a court of inquiry, formed by Romanian boyars and Turkish officials, in order to ascertain the borders of these two estates. On 6 of April 1764, the officials investigated the territory, on the spot, and decided in favour of the Romanian side. The Romanian boyars who participated in the investigation were Nicolae Obedeianu, the great cavalry commander (serdar) and Mihalache, the porter (portar). From the Turkish side were sent the turnahi-başı (who commanded a part of the janissary), the hoge (a Muslim professor) and cadi-effendi (a Muslim judge). The Romanian documents mentioned that the Ottoman part issued a royal decree (hâtîşerif. Hatt-i-humayun) to stop the transgres-

sion. The conclusion drawn by the board of inquiry was that the officials of Silistra had to observe the stipulations of the previous decrees, which established the political and juridical relations between the Ottoman Empire and Wallachia. The decision of the court of inquiry was in favour of the Radu-Vodă monastery and of the hegumen Athanasie, who was allowed to keep Rizeanca and Cuneasca estates. The document also mentioned the borders of these estates and specified that they reached the Danube River. The borders of Crăcenii village were also investigated, on 8 of April 1764 and the verdict was also in favour of the Romanian side. The legal proceedings were similar in both cases.

So, the boyars went to the respective villages, Cunești, Rizești and Crăcenii, explored the region carefully and examined their geographical limits. Then, they set their boundaries and mentioned the names of the neighboring villages and also their owners. The boyars also noted the relief and some geographical elements, such as the banks of the Danube River, the valleys, the lakes, the aits and the streams nearby. These Romanian documents have not been published so far. But some Ottoman documents regarding the problem of the boundaries between the Ottoman Empire and Wallachia, in the region of the Danube River, where the Romanian frontier was invaded, were edited by H. Dj. Siruni. Thus they complete the image of this episode in the relations between the two areas and they also certify that the Romanian acts were authentic. On the other hand, they attest that the Turks had not the right to invade the territory of Wallachia. The Ottoman documents, issued in 1763 and 1764 and published by H. Dj. Siruni, reinforced the ancient Romanian right on these territories, which had been invaded by the high-official of Silistra town (nazâr), but with no permission of the Sultan. The Sultan forbade the injustice and stopped the transgression, the overrunning of the frontier of the Romanian territory.

The Ottoman acts attested that the invasion was committed by the high-official and commander of Silistra town (nazâr), who wanted to extend the territory of his region, invoking a false and untrue custom, the so-called custom of the 40 steps. The Ottoman documents told us that the high-official of Silistra usurped the Romanian rights and broke the ancient custom. So, the lands should remain in the possession of the Romanian side, as they were in the past. These documents also attested that the conflict was solved with the help of the Muslim witnesses living in the region, by an investigation on the spot and also by checking the ancient charters issued in the past, in favour of the Romanian monasteries. Some other documents allowed us to ascertain the moment when the Radu-Vodă Monastery obtained Crăcenii village (one of the villages invaded by the Turks). Two deeds, issued on July 9, 1689 and April 3, 1690, respectively, attested that the estate was in possession of a boyar, Ivasco Bălăceanu, and, after his death and according to his desire, his wife, Maria Bălăceanu, donated the willage to the monastery. The village had been bought by Ivasco from his cousins and then, he decided to donate it to the monastery. But he died, so the village was given to the monastery by his wife in his stead.

Cunesti village was in possession of the monastery before the year 1729, when Hassan bimbas, a military commander of Silistra, was writing to the hegumen Athanasie about his problems, as we have seen. A document issued on April 12, 1724, by the order of Nicolae Alexandru Mavrocordat the voivode of Wallachia, revealed that the villages belonged to the monastery and recorded a conflict between the monastery and the people living in Cunești, near the Turkish sheepfold, as they refused to give the owed tithe (a part of the cropping), for using the estate of the monastery. The voivode ordered them to give the due part of the cropping, because they used a property of the monastery. Our document mentioned the syntagm Turkish sheepfold (the Turkish term is *odaie*). So, the

act confirmed that the economic relations between the monastery and the Turks had been established before 1729. The Radu-Vodă Monastery in Bucharest was one of the richest and most prosperous religious communities in Wallachia and most of its properties had been donated by the Christians, for their commemoration, as the Diptych of the monastery tells us.

The villages invaded by the Turks and then investigated by the court of inquiry were Cunești, Rizești and Crăcenii, villages situated near the Danube River, in Ialomița county and they belonged, as we have seen, to Radu-Vodă Monastery. But the monastery had some more estates in this region, as the place was favourable for grazing animals and standing sheepfolds. Thus we can also mention some more estates of the monastery in the region: Chiseleț, Murgeni, Cioara, Cornățel, Găunoși, Marotin, Nenciulești, Obilești villages, which were located in Ialomița and Ilfov counties, not far from the Danube River and also, we can count Cornățel and Ialomița lakes.

So, all these documents stated that Wallachia had kept its domestic institutions, estates and lands and the Turks had not the right to own estates within the Romanian territory, but only to use them, for a fee paid to the owner. The episode we have presented in this paper showed a local conflict, started by official of Silistra, but not initiated by the Sultan. On the contrary, the Sultan interfered in the dispute, to stop it, and reinforced the ancient right in favour of Wallachia. As we have observed, the Ottoman acts harshly incriminated the violation of the frontier and the transgression by the official of Silistra and they intended to stop the oppression (zulum) and enforce the ancient customs and rights of the Romanians on these territories north of the Danube River.

The verdict of the Sultan, in favour of the Romanian side also underlined that the old acts named Ahiname were still valid in the second half of the XVIII<sup>th</sup> century, in the so-called Phanariot period, as they were in the past. For a better understanding of this episode, we added, at the end of our study, the facsimile and the transcription, in Latin script, of the Romanian documents, as they had been written in Cyrillic script.

**Dumitru Sorin STOIAN**

## ÎNCEPUTURILE BISERICII AUTOCEFALE ORTODOXE A GRECIEI (1821-1852)

**Keywords:** *The Church of Greece, 1821, autocephaly, Ecumenical Patriarchate, New Territories.*

### Abstract

Studiul își propune să prezinte pe scurt principalele evenimente și factori istorici care au condus la apariția Bisericii Autocefale Ortodoxe a Greciei în perioada 1821-1852. Esențială pentru înțelegerea acestei perioade și a rolului pe care l-a avut în dezvoltarea Bisericii Autocefale a Greciei este și evoluția populației de etnie greacă din interiorul și exteriorul granițelor Imperiului Otoman în secolele XVII-XVIII. Principalele elemente pe care studiul de față își propune să le atingă sunt: Revoluția elenă din 1821 și apariția statului modern grec independent, proclamarea unilaterală în anul 1833 și recunoașterea de către Patriarhia Ecumenică a autocefaliei eparhiilor din cuprinsul noului stat două decenii mai târziu (1850), modul de organizare și de funcționare a Bisericii Greciei în sec. al XIX-lea, dar și relațiile dintre Biserică și stat în Grecia și dintre Sinodul de la Atena și cel de la Constantinopol din 1821 până în prezent.

La începuturile mileniului al II-lea î. Hr., populațiile elene au început să coboare din stepele asiatice și, treptat, să ocupe teritorii din Asia Mică, Creta și ulterior Pelopones<sup>1</sup>. Grecii au venit în valuri succesive și, până la începutul primului mileniu î.Hr., erau deja așezați în teritoriul ce corespunde actualului stat elen, pe coastele Asiei Mici și în alte colonii<sup>2</sup>. Treptat, grecii au evoluat și au ajuns să se organizeze în mici formațiuni statale, cunoscute sub numele de „orașe-state”. După „aventura” lui Alexandru cel Mare, cel care reușit să pună cultura elenă în contact cu lumea asiatică și hindusă, teritoriile Greciei de azi au intrat în componența Imperiului Roman, iar ulterior au trecut sub autoritatea Imperiului Roman de Răsărit. Superioritatea civilizației elene a făcut ca acesta din urmă să se grecezeze treptat, ajungându-se, în cele din urmă, ca întreg Imperiul Bizantin să fie considerat un imperiu grec<sup>3</sup>. Căderea Constantinopolului (1453) a

---

<sup>1</sup> Datele istorice despre familia indo-europeană sunt putine, iar cercetătorii nu au reușit să ajungă la un consens în privința regiunii din care au plecat treptat populațiile indo-europene. Se acceptă, totuși, ca loc de pornire zona Uralilor și a stepelor asiatice.

<sup>2</sup> André BONNARD, *Civilizația greacă*, vol. I, *De la Iliada la Parthenon*, trad., cuvânt înainte și note de prof. Iorgu Stoian, Ed. Științifică, București, 1967, pp. 33-35.

<sup>3</sup> Cultura greacă a supraviețuit și a influențat major, la nivelul civilizației, pe toți cuceritorii cu care a intrat în contact: macedonenii lui Alexandru cel Mare, romanii și, în cele din urmă, bizantinii. Excepție a făcut Imperiul Otoman. A se vedea: Speros VRYONIS Jr., „The Greeks

grăbit momentul în care teritoriile actualului stat grec au fost cucerite de turcii otomani<sup>4</sup>, sub stăpânirea cărora populația vorbitoare de limbă greacă a rămas vreme de patru secole. Statul modern grec a apărut în urma războiului de eliberare de sub dominația otomană, început în 1821 și desfășurat pe durata a aproape unui deceniu.

Primele mențiuni despre apariția creștinismului în teritoriile locuite de greci apar încă din perioada apostolică: apostolul Pavel a trimis epistole către comunitățile din Tesalonic, Corint etc.; Apostolul Andrei a suferit martiriul în Patras; Tit, însoțitor al Sfântului Pavel, a fost episcop în Creta, iar Evanghelistul Ioan a primit Apocalipsa în insula Patmos. Eparhiile din spațiul geografic ce corespunde teritoriului actual al Greciei s-au aflat sub autoritatea episcopului de Roma până în sec. al VIII-lea, când au trecut sub jurisdicția episcopului din capitala Imperiului Bizantin<sup>5</sup>, rămânând parte a Patriarhiei Ecumenice și după căderea Constantinopolului sub turci. Situația s-a perpetuat până la începutul sec. al XIX-lea, moment în care, după obținerea independenței naționale, autoritățile proaspăt-formatului stat elen au decretat autocefalia Bisericii Ortodoxe a Greciei (1833), recunoscută de centrul constantinopolitan în 1850.

În cele ce urmează ne propunem să surprindem, pe de o parte, principalele evenimente care au dus la apariția statului modern grec în cadrul căruia fostele eparhii aflate sub jurisdicție constantinopolitană au evoluat în Biserica Ortodoxă Autocefală a Greciei și, pe de altă parte, relațiile complexe dintre Patriarhia Ecumenică și Biserica Greciei.

## Formarea statului modern grec

### *Preambulul unei revoluții (1453-1821)*

Printre primele măsuri luate de sultanul Mahomed al II-lea Cuceritorul (1444-1446, 1451-1481) după cucerirea capitalei bizantine a fost cea a numirii patriarhului constantinopolitan drept conducător, religios și civil, al tuturor creștinilor din imperiul său<sup>6</sup>. Situația ierarhilor și a întregului cler grec nu a fost una de invidiat: statul musulman putea oricând interveni în afacerile interne ale Pa-

under Turkish Rule". in: Nikiforos P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821-1830): Continuity and Change*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1976, p. 45.

<sup>4</sup> Tesalonicul a căzut în 1430, Ducatul de Atena între 1456 și 1460, iar Peloponesul a fost cucerit un an mai târziu (1461). Ciprul a rezistat atacului otoman până în 1571, iar Creta până în 1669 (Douglas DAKIN, *The Unification of Greece, 1770-1923*, Ernest Benn, Londra, 1972, p. 9).

<sup>5</sup> Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΝΑΡΗΣ, *Επίτομος Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος (49 50-1938): μετά εισαγωγής* [Compendiu de Istorie bisericească a Greciei (49 50-1938)], cu introducere], s.n., Αθήνα, 1938, p. 257.

<sup>6</sup> Pr. Ioan RAMUREANU, Pr. Milan ȘESAN, Pr. Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală. Pentru Institutele teologice*, vol. 2 (1054-1982), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 134.

triarhiei, patriarhii și ceilalți membri ai episcopatului fiind schimbați după bunul plac al sultanului ori ca urmare a diferitelor jocuri de culise. În plus, corupția și simonia erau des întâlnite în organizarea Patriarhiei, nu de puține ori demnitatea patriarhală mergând la cel care oferea mai mult<sup>7</sup>.

Cât timp a continuat expansiunea teritorială a Imperiului Otoman, populația de etnie greacă din cuprinsul statului turc a fost ținută, în general, într-o poziție inferioară. Cei mai mulți greci continuau să trăiască în mediul rural, într-o stare mai degrabă de subzistență, fără pretenții culturale. În plus, ocupația turcă a adus cu sine dispariția claselor superioare, a aristocrației din rândul căreia Imperiul Bizantin și Biserica obișnuiau să își recruteze funcționarii<sup>8</sup>. Însă, din a doua jumătate a sec. al XVII-lea și mai ales după eșecul militar de sub zidurile Vienei (1683), în paralel cu declinul general al Imperiului, situația populației elene a început să se îmbunătățească. Puși în fața unei noi realități, în care relațiile cu marile puteri europene nu mai erau caracterizate de lupte, ci de diplomație, sultanii au început să permită grecilor accesul la educație și la funcții în stat; în același timp, prezența comercianților eleni s-a făcut din ce în ce mai simțită.

Acest început de emancipare socială și culturală a grecilor a reprezentat, de fapt, și începutul luptei lor pentru independență națională. Deși războiul propriu-zis a durat mai puțin de un deceniu, pregătirea ridicării grecilor a fost un proces complex ce s-a întins pe mai multe secole. Indicăm, pe scurt, principalele elemente care au condus, în cele din urmă, la evenimentele din 1821 și, ulterior, la apariția statului modern grec și a Bisericii Autocefale a Greciei.

– Erijarea grecilor din Fanarul<sup>9</sup> constantinopolitan în interpreți pentru autoritățile otomane. Buni cunoscători ai limbilor de circulație europeană la acea vreme, ei au reușit să acceadă la funcții importante în diplomație<sup>10</sup>. Contactul cu omologii lor vest-europeni, în special cu cei francezi, englezi și ruși, și un nivel ridicat de bunăstare materială la care reușiseră să ajungă unele familii au făcut posibilă apariția ideii de eliberare de sub stăpânirea otomană.

<sup>7</sup> Charles A. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*. University Press, Cambridge, 1969, p. 3.

<sup>8</sup> Același fenomen s-a petrecut și în cazul bulgarilor și al sârbilor (Sp. VRYONIS Jr., „The Greeks under Turkish Rule”, p. 50).

<sup>9</sup> Cartier populat în special de greci, cunoscut și datorită faptului că aici își are sediul Patriarhia Ecumenică.

<sup>10</sup> Diplomația otomană, pe toată durata sec. al XVIII-lea, a fost dominată de fanarioți, care reușiseră să monopolizeze funcția de mare interpret al Porții. Cel mai potrivit exemplu este cel al lui Alexandru Mavrocordat, care i-a reprezentat pe turci, ca mare dragoman (interpret), în tratativele care au dus la semnarea Păcii de la Carlovitz (1699). A se consulta: Richard CLOGG, „Aspects of the Movement for Greek Independence”, in: Richard CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence: Essays to Mark the 150<sup>th</sup> Anniversary of the Greek War of Independence*, Macmillan, London, 1973, pp. 9-10.

– Proliferarea domniilor fanariote<sup>11</sup> în Principatele Române. Domniile fanariote apar, în debutul sec. al XVIII-lea, ca o consecință firească a corupției pe care se baza întreg aparatul administrativ al Porții. În această poziție, nu numai că acești domnitori recrutați dintre „grecii”<sup>12</sup> din Fanar au reușit să strângă bogății considerabile pentru ei și propriile familii, dar, odată cu urcarea lor pe tron, cele două țări române au fost supuse unui adevărat proces de grecizare: au început să apară din ce în ce mai mulți ierarhi, monahi și clerici greci, unii în fruntea eparhiilor și mănăstirilor românești<sup>13</sup>, au proliferat școlile și comunitățile grecești, iar comercianții eleni au prosperat la rândul lor.

– „Renașterea” economică a grecilor și acumularea de surplus financiar. Din același cartier constantinopolitan s-au ridicat mai mulți comercianți greci care au reușit să-și dezvolte afacerile în interiorul Imperiului Otoman și în afara teritoriilor aflate sub dominație turcă, respectiv în toată Europa<sup>14</sup>, mai ales după semnarea tratatului ruso-turc de la Kuciuk-Kainargi (1774)<sup>15</sup>. În 1779 navigatorii greci au primit privilegiul de a naviga sub drapel rusesc și de a beneficia de protecția consulilor ruși. În consecință, spre finalul sec. al XVIII-lea, comerțul Imperiului Otoman s-a concentrat din ce în ce mai mult în mâinile grecilor, care au început să aibă profituri considerabile și să-și deschidă reprezentanțe comerciale în marile centre comerciale europene (Moscova, Odessa, Viena, Venetia, Londra sau Marsilia) și chiar în India (Calcutta)<sup>16</sup>. Pe măsură ce afacerile grecești prosperau, au apărut și o mulțime de locuri de muncă ocupate, de obicei, de conașio-

<sup>11</sup> În istoriografie sunt vehiculate, de obicei, două abordări de acum clasice cu privire la fanarioti: pe de o parte, se afirmă că exponentii acestei clase, desi de etnie greacă, au preferat condiția de supuși ai turcilor și au încercat să conserve această stare de fapt care servea intereselor lor materiale; pe de altă parte, se accentuează eforturile depuse pentru propășirea intereselor culturale, bisericești și comerciale ale grecilor în Țările Române. Vezi: C. MANGO, „The Phanariots and the Byzantine Tradition”, in: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence...*, p. 41.

<sup>12</sup> Cyril Mango consideră că „principalele familii fanariote erau un amestec de greci, români, albanezi și italieni levantini... majoritatea lor, dacă nu toate, originare din afara Constantinopolului” (C. MANGO, „The Phanariots and the Byzantine Tradition”, p. 45).

<sup>13</sup> În perioada numită „fanariotă”, începută în 1716 în Muntenia și încheiată odată cu mișcarea lui Tudor Vladimirescu, în 1821, în scaunul mitropolitan de la București au păstorit 12 ierarhi, dintre care 6 greci: la Buzău, din 11 episcopi 5 au fost greci, iar la Râmnic doar doi arhieri au fost de neam grec. Vezi: Pr. Mircea PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 319.

<sup>14</sup> Richard CLOGG, *Scurtă istorie a Greciei*, trad. de Lia Brad Chisacof, Polirom, Iași, 2006, p. 38.

<sup>15</sup> ΑΠΟΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, „Εισαγωγή στην ιστορία της τουρκοκρατίας και της μεγάλης ελληνικής επαναστάσεως του 1821” [„Introducere în istoria turcocratiei și a marii revoluții grecești de la 1821”], in: *Ελλάδα. Ιστορία και Πολιτισμός* [Grecia. Istorie și civilizație], τ. 5, *Τουρκοκρατία. Επανάσταση. Κιποδοστριας* (Turco-crație. Revoluția. Kapodistrias), Παγκόσμια Σύνγχρονη Παιδεία/Μαύλαφης, Αθήνα/Θεσσαλονίκη, 1981, p. 15.

<sup>16</sup> R. CLOGG, „Aspects of the Movement for Greek Independence”, pp. 11-12. Istoricul afirmă că „grecii controlau un imperiu comercial înainte de a-și fi câștigat independența politică” (R. CLOGG, „Aspects of the Movement for Greek Independence”, p. 10).

nali<sup>17</sup>. În acest fel, treptat, și masele largi de greci au început să urce pe scara bunăstării materiale, crescând simțitor numărul familiilor cu acces la educație și al studenților ce plecau să studieze în universitățile europene. În plus, marii negustori au început să „investească” în cultură, atât prin finanțarea școlilor și prin publicarea de cărți, cât și prin acordarea de ajutoare financiare tinerilor dornici să studieze în centrele culturale occidentale<sup>18</sup>.

– Apariția și prosperarea unei clase sociale superioare, chiar pe teritoriul ocupat de turci. Deși împărțit în șase pasalâcuri, actualul teritoriu al Greciei nu s-a bucurat de tratament egal din partea cuceritorilor. În unele regiuni<sup>19</sup>, ocupația otomană a fost mai puțin severă și a încurajat dezvoltarea unui sistem administrativ elen paralel celui turcesc<sup>20</sup>. Astfel, din rândul populației de etnie greacă s-au ridicat o serie de familii („primați”) ce au reușit să ajungă la o stare materială superioară, chiar deosebit de bună, și să ocupe aproape toate funcțiile din administrația locală lăsate de sistemul otoman la dispoziția supușilor nemusulmani<sup>21</sup>. De exemplu, în Pelopones, unde turcii erau întrecuți numeric (raportul era de 1 turc la 10 greci), primații, împreună cu așezămintele monahale, dețineau o treime din totalul pământului arabil (restul era în proprietatea magnaților turci); tot ei conduceau afaceri prospere, având proprii lor secretari, doctori, servitori etc.<sup>22</sup>. „Singura diferență < dintre primați și turci > era că mergeau la biserică și nu la moschee”<sup>23</sup>. Aceste familii înstărite au avut acces constant la realitățile și fluxul cultural din exteriorul Imperiului Otoman, atât prin călătorii, cât și prin trimiterea copiilor la studii.

– Apariția unor fundații și societăți grecești pentru promovarea independenței. Surplusul financiar care începea deja să se vadă la unele familii grecești, atât din exteriorul, cât și din interiorul Imperiului Otoman, a fost dirijat către o serie de fundații și societăți înființate în afara granițelor Imperiului Otoman ce aveau ca scop, mai mult sau mai puțin secret, independența poporului grec. Cea mai importantă a fost și cea care a declanșat războiul pentru eliberare: „Societatea Prietenească” (Φιλική Εταιρεία), întemeiată în anul 1814 la Odessa.

<sup>17</sup> La începutul sec. al XIX-lea, grecii ocupau primul loc în ierarhia comercianților din Imperiul Otoman. Astfel, în 1813, ei aveau cel puțin 615 nave, pe care lucrau aproximativ 17.500 de muncitori (D. DAKIN, *The Unification of Greece*..., p. 16).

<sup>18</sup> R. CLOGG, *Scurtă istorie a Greciei*, p. 41.

<sup>19</sup> Un teritoriu din peninsula Halkidiki, o serie de insule printre care și Chios-ul, dar mai ales Peloponesul (R. CLOGG, „Aspects of the Movement for Greek Independence”, p. 2).

<sup>20</sup> Implicarea grecilor în sistemul de guvernare turcesc mergea până acolo încât în Pelopones ei erau cei care colectau și transmiteau mai departe taxele către stăpânirea otomană. A se consulta: Barbara JELAVICIL, „The Balkan Nations and the Greek War of Independence”, in: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation*..., p. 157.

<sup>21</sup> William W. MCGREW, „The Land Issue in the Greek War of Independence”, in: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation*..., p. 116.

<sup>22</sup> John Anthony PETROPULOS, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece: 1833-1843*, Princeton University Press, Princeton, 1968, pp. 28-29.

<sup>23</sup> R. CLOGG, „Aspects of the Movement for Greek Independence”, p. 17.

– „Renașterea” culturală a grecilor. În paralel și ca o consecință directă a progresului economic din sec. al XVIII-lea, poporul elen a cunoscut și o renaștere literară, un proces lent, dar constant<sup>24</sup>. Cei mai cunoscuți exponenți ai acestei mișcări pentru revitalizarea literelor grecești au fost Adamantios Korais<sup>25</sup> și Rigas Pheraios<sup>26</sup>.

– Aportul ierarhilor și clericilor greci la păstrarea spiritului național și limbii grecești. Biserica, prin ierarhii locali, dar mai ales prin acțiunile ierarhilor constantinopolitani, s-a erijat în principalul factor care a susținut identitatea națională a grecilor din interiorul Imperiului Otoman<sup>27</sup>. Astfel, Biserica Ortodoxă a contribuit în special la nivel cultural, prin înființarea de școli care au ținut vie flacăra civilizației și a limbii grecești în răstimpul celor patru secole de ocupație otomană. Alături de școala Patriarhiei au apărut și alte școli și colegii pe teritoriul ocupat de turci (două în Tesalonic, trei la Ioanina, câte una la Adrianopol, Kastoria, Muntele Athos, Kozani etc.), dar și în afara granițelor Imperiului otoman, în comunitățile elene din Viena, București, Iași, Odessa, Moscova, Leipzig<sup>28</sup>. Lupta Patriarhiei Ecumenice a fost pe tărâmul culturii, susținând progresul educațional și social și evitând să se implice fățiș în chestiunea independenței politice<sup>29</sup>.

– Revoluția Franceză, eveniment care a propagat ideile naționaliste în întreg teritoriul european. Exemplul francez a fost, poate, ultimul element care

<sup>24</sup> Catherine KOUMARIANOU, „The Contribution of the «Intelligentsia» towards the Greek Independence Movement, 1798-1821”, in: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence...*, p. 68.

<sup>25</sup> Adamantios Korais (1748-1833) a fost teolog, filosof, medic, istoric și publicist. Pentru mai multe informații, a se consulta: Δημήτριος Σ. ΜΗΛΛΑΝΟΣ, *Αι θρησκευτικά ιδέαι του Αδαμάντιου Κοραή* [Ideile religioase ale lui Adamantios Korais], Βιβλιοπωλείον Ιωάννου Ν. Σιδέρη, Αθήνα, 1920, p. 6.

<sup>26</sup> Rigas Pheraios, fost secretar al domnitorului fanariot Alexandru Ipsilanti, vorbea șase limbi străine: franceza, turca, araba, germana, italiana și româna; a fost poet, muzician și filosof. *Imnul său războinic*, dedicat libertății, este și azi unul dintre cele mai populare cântece populare patriotice grecești. Rigas Pheraios a fost executat de turci în 1798, la Belgrad (D. DAKIN, *The Unification of Greece...*, p. 23).

<sup>27</sup> Deno J. GEANAKIOPOLOS, „The Diaspora Greeks: the Genesis of Modern Greek National Consciousness”, in: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation...*, p. 75.

<sup>28</sup> C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece*, p. 7.

<sup>29</sup> Ideea că Biserica a jucat un rol cheie în păstrarea identității naționale a grecilor și în formarea statului modern elen a fost susținută de nume mari ale istoriografiei secolului trecut, printre care Steven Runciman și Douglas Dakin. Totuși, Richard Clogg aduce în discuție existența unui puternic curent anti-clerical în perioada pre-revoluționară, atât în rândul intelectualilor greci, cât și „printre toate clasele societății grecești”. El preia, în debutul unui studiu, o zicală larg răspândită în rândul grecilor la începutul sec. al XIX-lea: „tara trudește sub trei blesteme: preoții, primății greci și turcii: întotdeauna în această ordine”. Vezi: Richard CLOGG, „Anti-clericalism in Pre-Independence Greece c. 1750-1821”, in: Derek BAKER (ed.), *The Orthodox Churches and the West*, coll. *Studies in Church History* 13, Basil Blackwell, Oxford, 1976, p. 257.

lipsea din ecuația independenței elene și catalizatorul care a condus spre evenimintele din 1821<sup>30</sup>.

### *Lupta grecilor pentru libertate (1821-1833)*

Începutul revoluției elene este atribuit, în general, organizației secrete cunoscută sub numele de „Filiki Etaireia” („Societatea Prietenească”), fondată în sept. 1814<sup>31</sup>, la Odessa, cu scopul pregătirii și declanșării unei mișcări armate care să ducă la eliberarea grecilor de sub turci<sup>32</sup>. Inițial, membrii săi au fost recrutați din rândul comercianților greci înstăriți din Rusia. Ulterior, în jurul anului 1820, cercul inițiatilor s-a lărgit considerabil prin aderarea de clerici, intelectuali, militari și oameni simpli, din afara și din interiorul granițelor otomane<sup>33</sup>. Există o „celulă” și la Constantinopol, care, în momentul izbucnirii revoluției elene, ar fi trebuit să ocupe capitala<sup>34</sup>. După o tentativă eşuată de racolare la conducerea organizației a contelui Ioan Kapodistrias<sup>35</sup>, „conjurații” greci l-au

<sup>30</sup> Απόστολος Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, „Τα αίτια της Ελληνικής Επανάστασεως του 1821” [„Cauzele revoluției grecești de la 1821”], în: *Αφιέρωμα εις τα 150 χρόνια από της επαναστάσεως του 1821* [Ofrandă la împlinirea a 150 de ani de la Revoluția din 1821], coll. *Εθνική Βιβλιοθήκη. Δημοσιεύματα της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών* [Biblioteca Națională. Publicații de Studii Macedonene] 31, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη, 1971, p. 18 (extras).

<sup>31</sup> Unii istorici „împing” data apariției societății în 1813. Vezi: Βασίλης ΠΑΝΑΓΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, „Η Φιλική Εταιρεία. Οργανωτικές προϋποθέσεις της εθνικής επανάστασης” [„Societatea Prietenească. Premise de organizare ale revoluției naționale”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού. 1770-2000* [Istoria elenismului. 1779-2000], τ. 3, *Η Ελληνική Επανάσταση, 1821-1832. Ο αγώνας της ανεξαρτησίας και η ίδρυση του Ελληνικού κράτους* [Revoluția grecească, 1821-1832. Lupta pentru independență și formarea statului grec], Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003, p. 13.

<sup>32</sup> Απόστολος ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, „Η Επανάσταση του 1821” [„Revoluția de la 1821”], în: *Ελλάδα. Ιστορία και Πολιτισμός*, τ. 5, p. 143.

<sup>33</sup> În 1821, potrivit registrului de evidență internă, mai bine de jumătate dintre membrii organizației se declarau negustori (479): aproximativ 15% erau profesori, studenți, secretari etc. (117): circa 11% erau din rândul familiilor de primăți greci, în special din Pelopones (111); clerul reprezenta 9,5 % (85); militarii erau în număr de 78 (aproape 9%); cea mai slab reprezentată categorie era cea a tărânilor – desi pătura socială de departe cea mai numeroasă a populației vorbitoare de limbă greacă de pe cuprinsul Imperiului Otoman – cu doar 6 membri (0,6%). A se vedea în acest sens: George D. FRANGOS, „The «Philiki Etairia»: a Premature National Coalition”, în: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence....*, p. 87.

<sup>34</sup> D. DAKIN, *The Unification of Greece....*, p. 36.

<sup>35</sup> Ioan Kapodistrias, ministru de externe al țarului rus Alexandru I, a refuzat o implicare activă în organizație, considerând că acest lucru ar fi fost incompatibil cu loialitatea pe care o datora țarului. Vezi: C.M. WOODHOUSE, „Kapodistrias and the «Philiki Etairia», 1814-21”, în: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence....*, p. 106. În plus, el considera că, pentru a avea succes, orice acțiune militară destinată să aducă independența grecilor trebuia să aștepte izbucnirea unui nou război ruso-turc, eveniment care ar fi favorizat cauza elenă.

abordat pe Alexandru Ipsilanti<sup>36</sup>, care a preluat șefia organizației.

În toamna anului 1820, conducătorii „Societății Prietenești” au alcătuit un plan care prevedea ca Ipsilanti să declanșeze revoluția în Pelopones. În cele din urmă, s-a optat pentru începerea mișcării în Țările Române<sup>37</sup>. Astfel, bazându-se pe sprijinul țarului<sup>38</sup>, în serviciul căruia își pierduse un braț, pe o ridicare simultană a Balcanilor împotriva turcilor din partea sârbilor, bulgarilor și a românilor, cât și pe faptul că trupele sultanului erau preocupate să-l aducă la ordine pe rebelul Ali Pașa din Ioanina (nordul Greciei)<sup>39</sup>, Alexandru Ipsilanti, la 5 mart. 1821, a trecut Prutul în fruntea unei armate<sup>40</sup>. Aventura sa revoluționară a durat doar patru luni: sârbii și bulgarii nu s-au ridicat împotriva otomanilor, țarul l-a repudiat, Tudor Vladimirescu a îndreptat revolta contra grecilor fanarioți, iar atacul asupra Constantinopolului a fost dejucat de turci. Ipsilanti a ajuns prizonier al austrieilor și a murit în 1828, la puțină vreme după eliberarea din captivitate<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Fiu al domnitorului fanariot Constantin Ipsilanti, Alexandru era în serviciul țarului în momentul intrării sale în „Societatea Prietenească”, în apr. 1820. A se vedea: G.L. ARS, „Αλέξανδρος Υψηλάντης, εθνικός ήρωας της Ελλάδος. Άγνωστα στοιχεία για την ζωή και την πατριωτική του δράση” [„Alexandru Ipsilanti, erou național al Greciei. Elemente necunoscute despre viața și activitatea sa patriotică”], în: *Μνήμη Αλεξάνδρου Υψηλάντη. 200 χρόνια από τη γέννηση του (1792-1992). Επιστημονική Διημερίδα, Θεσσαλονίκη, 25-26 Φεβρουαρίου 1993* [În memoria lui Alexandru Ipsilanti. 200 de ani de la nașterea sa (1792-1992). Simpozion științific, Tesalonica, 25-26 febr. 1993], Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη, 1995, p. 14.

<sup>37</sup> E.D. TAPPE, „The 1821 Revolution in the Rumanian Principalities”, în: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence...*, p. 136.

<sup>38</sup> Unul dintre elementele de bază în ideologia „Societății Prietenești” era sprijinul țarului. Această credință a grecilor că imperiul rus va sprijini mișcarea elenă de eliberare de sub turci venea dintr-o veche tradiție, aproape superstiție, cu origini în perioada în care cuceririle arabe începuseră să micșoreze posesiunile Bizanțului, care vorbea despre intervenția miraculoasă a unei mari puteri exterioare în ajutorul creștinilor din Răsărit. Vezi: Marios HATZOPOULOS, „From Resurrection to Insurrection: „Sacred” Myths, Motifs and Symbols in the Greek War of Independence”, în: Roderick BEATON, David RICKS (eds.), *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, the Uses of the Past (1797-1896)*, Center for Hellenic Studies, King’s College London, Ashgate, Londra, 2009, p. 83.

<sup>39</sup> Unul dintre primii istorici ai Revoluției elene din 1821 afirma că, în cazul în care Poarta, în loc să se războiască cu Ali Pașa, ar fi apelat la serviciile acestuia pentru a opri mișcarea grecilor, „revoluția elenă ar fi fost înăbușită în fașă”. Σπυρίδωνος ΤΡΙΚΟΥΠΗ, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως* [Istoria Revoluției Grecești], Εκ της εν τη Αυλή του Ερμού Λέοντος Τυπογραφίας Ταυλόπου και Φραγκόκου, Εν Αουδίνω, 1860, apud Dennis N. SKIOTIS, „The Greek Revolution: Ali Pashas’s Last Gamble”, în: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation...*, p. 97.

<sup>40</sup> Nicolae ISAR, *Din istoria politică a Principatelor române. De la fanarioți la domniile naționale (1774-1829)*, Ed. Universității București, București, 2008, p. 86.

<sup>41</sup> Ιωάννης Δ. ΔΗΜΑΚΗΣ, „Ο Αλέξανδρος Υψηλάντης πριν από την επανάσταση του 1821” [„Alexandru Ipsilanti înainte de revoluția de la 1821”], în: *Μνήμη Αλεξάνδρου Υψηλάντη...*, p. 35.

Deși un eșec, acțiunea „Societății Prietenești” din Principate a creat o versiune necesară pentru adevărata revoluție. În ziua de Buna-Vestire<sup>42</sup> a anului 1821, în Pelopones, mitropolitul Germanos al Vechiului Patras a ridicat steagul revoluției și a binecuvântat o luptă ce a durat aproape un deceniu și a condus la apariția statului modern grec<sup>43</sup>. În aceeași perioadă, revolte au izbucnit și în Macedonia și peninsula Halkidiki. Deși înecat în sânge cu repeziciune de trupele otomane, acțiunea lor s-a dovedit utilă rebelilor din sud, provocând pierderi grele turcilor, ale căror forțe s-ar fi angajat cu mai multă putere în luptele din Pelopones<sup>44</sup>. Astfel, revoluționarii din Moreea au primit o „gură de oxigen” fără de care mișcarea lor ar fi fost înfrântă de trupele otomane.

În primul an, în ostilități au fost implicați nenumărați episcopi, preoți și călugări, care nu s-au sfiiți să lupte cu arma în mână. În plus, clerul a jucat un rol important în adunările legislative și în guvernele care s-au organizat în teritoriile eliberate<sup>45</sup>. Alături de ei, printre liderii revoluției se numărau membri ai familiilor fanariote, primați locali, mercenari și „haiduci”<sup>46</sup>.

În urma rebeliunii și a implicării clericilor în ea, sultanul Mahmud al II-lea a ordonat, ca represalii, execuția patriarhului Constantinopolului, Grigorie al V-lea. Arestat în după-amiaza Sămbetei Paștelui, în timp ce slujea în catedrala patriarhală, și acuzat de complicitate la mișcarea revoluționară, patriarhul a fost spânzurat în veșmintele liturgice de poarta Fanarului și lăsat acolo ca exemplu<sup>47</sup>. Împreună cu el au fost executați, în același fel, peste 80 de alți clerici<sup>48</sup>. În primii doi ani de lupte, trupele elene au reușit să elibereze de sub stăpânire turcă un

<sup>42</sup> Ziua de 25 mart. este sărbătorită și azi de către greci ca „Zi a Independenței”.

<sup>43</sup> DOUGLAS DAKIN, *The Greek Struggle for Independence: 1821-1833*, B.T. Batsford, Londra, 1973, p. 59.

<sup>44</sup> D. DAKIN, *The Unification of Greece*..., p. 41.

<sup>45</sup> ΙΩΑΝΝΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, „Η Εκκλησία” [„Biserica”], în: *Ελλάδα Ιστορία και Πολιτισμός*, τ. 5, p. 180.

<sup>46</sup> Împotriva administrației otomane s-au ridicat numeroși „haiduci”. Dat fiind că toate încercările soldaților turci de a-i anihila s-au soldat cu eșecuri, conducerea otomană a pus la punct un alt sistem: din rândul haiducilor a recrutat o clasă de mercenari numiți „armatoloi” sau „kapi”, cărora le-a încredințat paza drumurilor și a trecătorilor din munți. Adeseori acești fosti hoti transformați în „vânători de hoți” scăpau de sub control și dădeau naștere la numeroase enclave. De asemenea, nu rare erau situațiile în care „haiducii” erau chemați să lupte contra trupelor de „armatoloi”. O ultimă mențiune se cuvine făcută: de obicei, conducătorii haiducilor și ai mercenarilor erau oameni înstăriți ce aveau în subordinea lor trupe înarmate de sute sau chiar mii de oameni. John S. KOLIOPOULOS, „Brigandage and Irredentism in the Nineteenth-Century Greece”, în: Martin BLINKHORN, Thanos VEREMIS (eds.), *Modern Greece: Nationalism & Nationality*, Eliamep, Atena, 1990, pp. 68-71.

<sup>47</sup> C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece*..., p. 30.

<sup>48</sup> ΓΕΩΡΓΚ ΛΟΥΙΓΤΒΙΧ ΜΑΟΥΡΕΡ [Georg Ludwig von MAURER], *Ο Ελληνικός λαός, δημόσιο, ιδιωτικό και Εκκλησιαστικό δίκαιο από την έναρξη του αγώνα για την ανεξαρτησία ως την 31 Ιουλίου 1834* [Poporul grec, dreptul public, privat și bisericesc: de la începutul luptei pentru independență până la 31 iul. 1834], μετάφραση „Όλγης Ρομπάκη εισαγωγή, επιμέλεια, σχολιασμός Τάσου Βουρνά, Τολίδης, Αθήνα, 1976, p. 317.

teritoriu însemnat din Pelopones și Grecia centrală, dar și câteva insule. Un aport însemnat la succesele militare ale revoluționarilor l-au avut navele comercianților greci, transformate în vase militare<sup>49</sup>.

La 1 ian. 1822, în localitatea Epidaur, revoluționarii au proclamat, «în numele sfintei și nedespărțitei Treimi», independența noului stat grec<sup>50</sup>. Constituția provizorie făcută publică atunci, „o fațadă” inspirată din constituția franceză de la 1795<sup>51</sup> și destinată să impresioneze Europa, își propunea să organizeze „anarhia” ce pusese stăpânire deja pe teritoriile eliberate, lăsând intacte formele locale de guvernare<sup>52</sup>. Treptat, rivalitățile au crescut și, în 1824, au dat naștere la o serie de conflicte interne, în cele din urmă ajungându-se chiar la război civil<sup>53</sup>. Același document a decis înființarea unei instanțe judecătorești de sine stătătoare; Bisericii i se lua, astfel, una dintre cele mai importante funcțiuni avute înainte de izbucnirea războiului. Mai mult, pe măsură ce evenimentele se succed, influența Bisericii și a clerului în desfășurarea revoluției urmează să se diminueze considerabil<sup>54</sup>.

Printre acțiunile în care au fost implicați clerici se numără și încercarea grecilor de a se apropia de papalitate, care ar fi trebuit să pledeze pentru cauza lor în fața marilor puteri europene. Astfel, mitropolitul Germanos de Patras a încercat să se întâlnească chiar cu papa, dar a fost oprit la Ancona. Scaunul papal a refuzat întrevvedere din precauție diplomatică<sup>55</sup>. La începutul anului 1825, Mahomed Ali al Egiptului, vasal al Imperiului Otoman, a trimis un corp militar în Pelopones. Conduși de Ibrahim Pașa, fiul lui Mahomed, cei 24.000 de soldați egipteni au fost o amenințare constantă în următorii ani pentru revoluționari, provocându-le numeroase pierderi. În plus, populația elenă a fost nevoită să se retragă din fața lor și să-și abandoneze locuințele pentru a căuta refugiu în

<sup>49</sup> Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Η Επανάσταση του 1821...*, pp. 149-150.

<sup>50</sup> Iată textul proclamației: «Poporul grec... proclamă azi, prin delegații săi legali, reușiți în Adunare Națională, în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, existența sa politică și independența». in: Γεώργιος Α. ΠΟΥΡΝΑΡΑΣ (ed.), *Ελλάς: η ιστορία και ο πολιτισμός του Ελληνικού έθνους από τις απαρχές μέχρι σήμερα* [Grecia: istoria și civilizația poporului grec de la începuturi până azi], t. 2, *Η ιστορία και ο πολιτισμός του Ελληνικού έθνους: Οι μετά την Άλωση χρόνοι και το σύγχρονο Ελληνικό κράτος* [Istoria și civilizația poporului grec: anii de după căderea Constantinopolului și statul grec contemporan], Οργανισμός Πάπυρος, Αθήνα, 1998, p. 93.

<sup>51</sup> Νίκος Κ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ, «Τα Συντάγματα του Αγώνα, 1821-1828» [„Constituțiile Revoluției, 1821-1828”], in: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού 1770-2000*, t. 3, p. 174.

<sup>52</sup> D. DAKIN, „The Formation of the Greek State, 1821-1833”. in: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek Independence...*, p. 166.

<sup>53</sup> D. DAKIN, *The Greek Struggle for Independence...*, pp. 123-132.

<sup>54</sup> C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece...*, p. 47.

<sup>55</sup> Trimișii greci au adus în discuție chiar unirea Bisericilor, în speranța obținerii suportului Scaunului Papal. Catolicii s-au arătat deschiși în această privință, sugerând că o bază pentru discuții pot fi hotărârile Sinodului de la Florența. Mai multe detalii in: C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece...*, pp. 54-57.

munți și în păduri<sup>56</sup>. În apr. 1827, o adunare ținută la Damala l-a ales președinte al statului grec pe Ioan Kapodistrias pentru o perioadă de șapte ani<sup>57</sup>.

În paralel cu luptele, grecii au căutat protecția marilor puteri, unii dintre ei orientându-se către Rusia, iar alții către Marea Britanie. Implicarea acestora în conflict nu s-a lăsat mult timp așteptată<sup>58</sup>. Astfel, la Londra, pe 6 iul. 1827, Rusia, Franța și Marea Britanie au semnat un tratat prin care se cerea atât grecilor, cât și turcilor, încetarea ostilităților, cele trei puteri angajându-se să negocieze un armistițiu. Grecia urma să fie stat autonom, tributatar totuși sultanului<sup>59</sup>. În cazul în care grecii acceptau propunerea, iar turcii o refuzau, trupele aliate din Marea Egee aveau instrucțiuni să oprească în mod pașnic vasele otomane cu provizii. În cazul în care turcii insistau să forțeze trecerea și ostilitățile nu puteau fi evitate, aliații puteau riposta<sup>60</sup>. Turcii au refuzat oferta aliaților, iar egiptenii au trimis noi trupe pentru a strivi rebeliunea. Întăririle au sosit în portul Navarino pe 9 sept. 1827, sub supravegherea unei flote aliate. După o serie de încercări nereușite de a sparge blocada, pe 20 oct., egiptenii au deschis focul asupra vaselor aliate. Bătălia a fost un dezastru pentru egipteni, care au pierdut 60 dintre cele 89 de vase și 8.000 de oameni<sup>61</sup>.

În ian. 1828, contele Ioan Kapodistrias a sosit în Grecia<sup>62</sup> pentru a-și lua în primire funcția de președinte, însă doar după ce se convinsese că avea sprijinul celor trei mari puteri garante ale tratatului de la Londra (1827)<sup>63</sup>. La sosirea sa, finanțele revoluției erau secătuite; în plus, el „moștenea” și o datorie de 2,4 milioane de lire sterline către Marea Britanie. Căutând noi surse de finanțare, și-

<sup>56</sup> Αποτόλος Ε. ΒΑΚΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Νέα ελληνική ιστορία (1204-1985)* [Istorie neo-elenă], Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2003, p. 13.

<sup>57</sup> Χρήστος Α. ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Λεξικό της Ελληνικής Επαναστάσεως του 1821* [Dicționar al Revoluției grecești de la 1821], τ. 2, „Λε-Κο”, Λεδερμάδη, Αθήνα, 1979, p. 305.

<sup>58</sup> Se poate afirma că cele trei mari puteri au manifestat un interes sporit în privința mișcării revoluționare a grecilor înainte încă de a fi abordate de emisarii eleni, astfel că Grecia a fost atrasă în „vortexul politicii internaționale” înainte chiar de a deveni un stat independent. Harry J. PSOMIADES, „The Character of the New Greek State”, in: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the first Greek War of Liberation...*, p. 147.

<sup>59</sup> Κωνσταντίνος Α.Π. ΒΑΚΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της Ελλάδος. Επιτομή – Συνθετική. Από τη γένεση του νέου ελληνισμού (1204) στη σύγχρονη Ελλάδα (2000)* [Istoria Greciei. Compendiu. De la nașterea elenismului (1204) la Grecia contemporană (2000)], Οίκος αντ. Σταμιούλη, Θεσσαλονίκη, 2005, p. 155.

<sup>60</sup> Σ.Θ. ΑΛΕΚΑΡΙΣ, *Διπλωματική ιστορία της Ελλάδος 1821-1914* [Istoria diplomatică a Greciei: 1821-1914], Δημ. Ν. Τζάκα-Στέφ. Δελαγραμμάτσικα, Αθήνα, 1947, p. 30.

<sup>61</sup> D. DAKIN, *The Greek Struggle for Independence...*, p. 228.

<sup>62</sup> Contele Kapodistrias era constient de luptele dintre facțiunile grecești, față de care nu simțea altceva decât dispreț, etichetându-i pe conducătorii acestor tabere astfel: primații – „turci creștini”, șefii mercenarilor – „tălhari”, intelectualii – „proști” și fanarioții – „copiii lui Satan” (D. DAKIN, *The Unification of Greece...*, p. 58).

<sup>63</sup> Douglas DAKIN, „British Intelligence of Events in Greece 1824-1827: a Documentary Collection”, p. 15 (extras din *Historical and Ethnological Society of Greece*, Atena, 1959).

a îndreptat atenția spre economiile populației, pentru atragerea căroră, la doar o lună de la venirea sa în Grecia, a înființat Banca Comercială Națională<sup>64</sup>. Ultima bătălie între greci și turci s-a dat în sept. 1829<sup>65</sup>. În același timp, au continuat conflictele între taberele grecești, iar poziția lui Kapodistrias a început să se clatine din cauza zvonurilor că este „vândut” rușilor și, mai ales, a măsurilor sale nepopulare. În plan extern, au continuat tratativele dintre marile puteri și Turcia, fără însă a se ajunge la un rezultat concret. Tot în 1828, noul țar, Nicolae, a declanșat un nou conflict ruso-turc, astfel că, în aug. 1829, armata rusă a ajuns sub zidurile Adrianopolului. Cu trupele rusești la mică distanță de propria capitală, turcii s-au grăbit să accepte tratatul de la Londra (1827) și să încheie un armistițiu cu rușii (Pacea de la Adrianopol, 14 sept. 1829).

Odată obținut acordul turcilor, următorul pas în rezolvarea „chestiunii” grecești a fost găsirea unei monarhii europene dispuse să accepte trimiterea unui prinț care să preia conducerea noului stat. Ecuția era departe de a fi rezolvată: nu se hotărâseră încă nici frontierele și nici statutul viitoarei monarhii (independentă ori sub suzeranitatea turcilor). Între timp, Kapodistrias a început să-și piardă tot mai mult din popularitate, iar luptele dintre facțiunile grecești au ajuns la un nivel îngrijorător. În cele din urmă, în sept. 1831, contele a fost asasinat, iar țara a fost târâtă din nou în haos și război civil până la începutul anului 1833<sup>66</sup>.

După refuzul prințului Leopold de Saxa-Cobourg<sup>67</sup>, marile puteri și-au îndreptat atenția spre Otho, fiul regelui Ludwig de Bavaria, recunoscut pentru sentimentele sale filo-elene. Un tratat între casa bavareză și marile puteri (7 mai 1832) stabilea acordarea unui împrumut și condițiile în care prințul de doar 17 ani avea să conducă: Grecia urma să fie un stat independent, cu frontiera nordică pe linia Arta-Volos<sup>68</sup>, iar Turciei i se interzicea recucerirea teritoriilor<sup>69</sup>. Nominalizarea tânărului prinț a fost acceptată și de greci în iul. 1832<sup>70</sup>, astfel că, la începutul anului 1833, acompaniat de 3.500 de soldați bavarezi, Otho debarca pe sol elen și își lua în primire coroana. Dat fiind că prințul era minor, a fost constituită

<sup>64</sup> ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, „Ο Ιωάννης Καποδίστριας” [„Ioan Kapodistrias”], în: *Ελλάδα. Ιστορία και Πολιτισμός*, τ. 5, p. 168.

<sup>65</sup> Edward S. FORSTER, *A Short History of Modern Greece, 1821-1956*, edition revised and enlarged by Douglas Dakin, Methuen & Co., Londra, 1958, p. 12.

<sup>66</sup> Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Νέα ελληνική ιστορία (1204-1985)*, p. 206.

<sup>67</sup> D. Dakin, *The Greek Struggle for Independence...*, p. 286.

<sup>68</sup> Iată ce teritorii se aflau în interiorul grănilor noului stat: Peloponezul, Grecia centrală, Atena, insula Evia și arhipelagul Cicladelor. Grănița de nord era Thesalia, provincie rămasă turcilor, care păstrau, de asemenea, și Creta (E. FORSTER, *A Short History of Modern Greece...*, p. 149).

<sup>69</sup> H. PSOMIDES, *The Character of the New Greek State*, p. 148.

<sup>70</sup> ΓΙΩΝΝΗΣ ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, „Η Διπλωματία. Ευρωπαϊκοί ανταγωνισμοί και ίδρυση ελληνικού κράτους” [„Diplomatia. Rivalitățile europene și fondarea statului elen”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού, 1770-2000*, τ. 3, p. 266.

o regență din trei membri<sup>71</sup>, dintre care îl menționăm pe Georg von Maurer, care a preluat ministerul de Justiție, Afaceri bisericești și Instrucție publică.

Astfel, după mai bine de un deceniu de lupte externe și intestinale, poporul grec își vedea, în sfârșit, împlinit visul: eliberarea de sub stăpânirea otomană și obținerea independenței naționale. Cu toate acestea, doar aproximativ 750.000 de greci se aflau în componența regatului Greciei, în timp ce peste 2.000.000 rămăneau în afara granițelor. Mai mult, statul elen era epuizat financiar și nu avea aproape nicio formă de organizare fiscală<sup>72</sup>; în aceeași situație se găseau și comercianții eleni, care înregistraseră pierderi substanțiale. Războiul distrusese orașele și satele, lăsând țara într-o stare de sărăcie extremă<sup>73</sup>. Economia țării era ca și inexistentă<sup>74</sup>, iar unii dintre foștii șefi militari, refuzând să accepte autoritatea regală, își păstrasera în subordine trupele și continuau să provoace numeroase neplăceri noilor guvernanți.

### *Evoluția statului grec (1833 – azi)*

În primii ani ai domniei sale, până în 1843, Otho I a condus ca un suveran autocrat, ca «rege al Greciei prin mila lui Dumnezeu», refuzând constant toate cererile de alcătuire a unei constituții. Guvernul său a fost compus din oameni de stat bavarezi, astfel că, după primii zece ani, la Atena se instalase deja o „camarilă” germană, fapt care a dat naștere unui curent de nemulțumire din ce în ce mai mare în rândul grecilor<sup>75</sup>. Pe acest fond, luna septembrie a anului 1843 a adus o revoluție nesângeroasă în urma căreia regele Otho a fost nevoit să renunțe la consilierii bavarezi și să permită convocarea Adunării Naționale și elaborarea unei constituții.

<sup>71</sup> Βασίλης ΣΦΥΡΟΠΕΡΑΣ, „Η Περίοδος 1833-1895” [„Perioada 1833-1895”], în: *Ελλάδα Ιστορία και Πολιτισμός* [Grecia. Istorie și civilizație], t. 6, *Το νέο ελληνικό κράτος. Η ιστορία* [Statul modern grec. Istoria]. Παγκόσμια Σύγχρονη Παιδεία/Μαλλιάρης, Αθήνα Θεσσαλονίκη, 1982, p. 23.

<sup>72</sup> Απόστολος Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης του 1821* [Istoria revoluției grecești de la 1821], Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα, 1971, p. 373.

<sup>73</sup> În vara anului 1832, Atena mai avea doar 300 de locuitori, în Epidaur rămăseseră aproximativ 20-30 de familii, iar Corintul părea un oras „locuit de morți”. C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece...*, p. 91.

<sup>74</sup> În primii ani ai proaspăt-formatului stat grec, întreaga sa economie se rezuma la producția agricolă. Χριστίνα ΑΓΡΙΑΝΤΣΗ, „Η ελληνική οικονομία. Στον πρώτο βιομηχανικό αιώνα” [„Economia elenă. În primul secol industrial”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού 1770-2000*, t. 4, *Το Ελληνικό κράτος, 1833-1871. Η Εθνική εστία και ο Ελληνισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας* [Statul grec, 1833-1871. Vatra națională și elenismul Imperiului Otoman], Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2003, p. 62.

<sup>75</sup> Edouard DRIAULT, Michel L'HERITIER, *Histoire diplomatique de la Grece de 1821 a nos jours*, vol. 2 *Le règne d'Othon – la Grande Idée (1830-1862)*, Les Presses universitaires de France, Paris, 1925, p. 128.

La jumătatea sec. al XIX-lea, în mediile politice și culturale elene a apărut și s-a răspândit cu rezepeziune „Marea Idee”<sup>76</sup>, concept ce propunea unirea tuturor grecilor din imperiul otoman într-un stat grec, cu capitala la Constantino-pol<sup>77</sup>. Primele încercări de a transpune în realitate „Marea Idee” sunt tentativele nereușite ale regelui Otho I de a-și extinde hotarele spre nord, în timpul războiului din Crimeea<sup>78</sup>. Perioada ce a urmat acestui război a găsit Grecia în pragul falimentului economic. În plus, guvernarea de trei decenii a regelui Otho I adusese populația într-o stare de profundă sărăcie<sup>79</sup>, astfel că grecii s-au ridicat pentru a doua oară. De data aceasta, monarhul a abdicat (1862)<sup>80</sup>, deschizând calea unor lungi tratative pentru găsirea unui înlocuitor<sup>81</sup>. În cele din urmă, în oct. 1863, la Atena a sosit prințul William George al Danemarcei, care, la doar 17 ani, a urcat pe tronul elen cu numele de George I. Domnia sa a fost garantată de cele trei mari puteri (Franța, Marea Britanie și Rusia), iar un tratat semnat la Londra (iul. 1863) a reglementat condițiile domniei: tânărul suveran urma să poarte titlatura de «rege al grecilor»<sup>82</sup>, într-un stat ce avea statutul de monarhie constituțională. Art. 3 al aceluiași tratat prevedea că guvernul englez urma să cedeze Greciei arhipelagul ionian<sup>83</sup>, stârnind astfel un val de simpatie în rândul poporului elen pentru coroana britanică și oferind un nou prilej susținătorilor *Marii Idei* de a ieși în evidență pe scena politică a țării.

Un an mai târziu, în nov. 1864, a fost finalizat și textul unei noi constituții, care a înlocuit-o pe cea din 1844. Documentul acesta, considerat „unul dintre cele mai democratice documente redactate vreodată”, a transformat Grecia într-o

<sup>76</sup> Conceptul („Η Μεγάλη Ιδέα”) a fost lansat în 1844 de politicianul Ioannis Kolettis – un aromân grecizat – în contextul unei controverse cu privire la grecii autohtoni și cei veniți în regat după 1821. Vezi: Paschalis M. KITROMILIDES, „Imagined Communities” and the Origins of the National Question in the Balkans”, în: M. BLINKHORS, T. VEREMIS (eds.), *Modern Greece: Nationalism & Nationality*, p. 39.

<sup>77</sup> „Glosar”, în: N.P. DIAMANDOUROS et alii (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation...*, p. 16.

<sup>78</sup> În acest conflict, Franța și Marea Britanie au fost aliatele Turciei contra Rusiei. Grecia a ales să intre în război de partea rusilor, încercând să aducă în cuprinsul țării Thesalia și Epirul. E. FORSTER, *A Short History of Modern Greece...*, p. 15.

<sup>79</sup> Populația de rând „era prădată de tâlhari, tâlhărită de jandarmi și jefuită de colecții de taxe”. George FINLAY, *A History of Greece*, apud H. PSOMIADES, *The Character of the New Greek State*, p. 154.

<sup>80</sup> E. FORSTER, *A Short History of Modern Greece...*, p. 16.

<sup>81</sup> Inițial, grecii și-au îndreptat atenția spre casa regală a Marii Britanii, mai exact către cel de-al doilea fiu al reginei Victoria. Totuși, au fost nevoiți să renunțe, dat fiind că cele trei mari puteri – Anglia, Franța și Rusia – se angajaseră, în tratatele anterioare, ca membrii propriilor dinastii să nu aibă acces la tronul elen. Αίνα ΛΟΨΥΒΗ, „Το Ελληνικό Κράτος, 1833-1871. Α. Το πολιτικό πλαίσιο των πρώτων βηματισμών” [„Statul elen. 1833-1871. I. Cadrul politic al primilor pași”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού: 1770-2000*, τ. 4, p. 23.

<sup>82</sup> D. DAKIN, *The Unification of Greece...*, p. 91.

<sup>83</sup> Este vorba de grupul de insule ce se întind de-a lungul coastei vestice a Greciei, cea mai cunoscută dintre ele fiind Corfu (Kerkyra).

monarhie constituțională, cu un parlament uni-cameral și un guvern numit de rege. Suveranul era șef al statului, dar nu de drept divin, ci prin mandatul popoului<sup>84</sup>. Această constituție a rămas în vigoare până în 1911.

Anul 1877 a adus cu sine o nouă serie de mișcări naționale<sup>85</sup> de eliberare de sub stăpânire otomană în rândul popoarelor din Balcani, inclusiv printre grecii din Tesalia și Epir. În cele din urmă, după un nou război ruso-turc câștigat de armatele țarului, tratatul de pace de la Berlin (1877) a consfințit independența politică a României, Muntenegrului și Serbiei<sup>86</sup>. Chestiunea grecilor din Tesalia a rămas în suspensie până în 1881, când, în urma unei conferințe ținută la Constantinopol, regatul grec a reușit să-și „ridice” granița la nord de Tesalia, incluzând între hotarele sale și o mică parte din Epir.

„Marea Idee” a continuat să „lucreze” atât în rândul populației, cât și printre politicieni. Astfel, în momentul în care grecii din Creta s-au ridicat împotriva stăpânirii otomane, guvernul elen a trimis, în 1897, un corp militar în insulă, dar marile puteri au intervenit, instalând aici o forță internațională. Eșecul din Creta nu i-a descurajat pe greci, care, în apr. 1897, au trecut granița nordică și au intrat pe teritoriul Turciei. Războiul a izbucnit imediat și, după doar patru săptămâni, Grecia s-a văzut pusă în fața unui dezastru militar: doar intervenția marilor puteri a salvat regatul elen de la dispariție<sup>87</sup>.

În același timp, chestiunea Macedoniei a început să fie menționată din ce în ce mai des în cercurile politice din Balcani. Asupra acestei provincii revendicau drepturi, alături de turci<sup>88</sup>, și grecii, bulgarii și sârbii; în plus, în mod indi-

<sup>84</sup> George Theodore BACOPOULOS, *Outline of the Greek Constitution: Political Systems since the Greek Revolution of 1821: Proportional Representation*, s.n., Athens, 1950, p. 15.

<sup>85</sup> Mitropolitul Panteleimon Rodopoulos prezintă o teorie favorabilă Patriarhiei de Constantinopol, potrivit căreia mișcările naționale, începând cu Revoluția Franceză, au fost susținute de marile puteri ale sec. al XIX-lea, în interesul cărora era constituirea în Balcani a unor state „naționale”, dar nevolnice și dependente de ajutorul extern, care să ia locul muribundului Imperiu Otoman. Apariția Bisericilor Ortodoxe autocefale – mitropolitul Rodopoulos dă o altă interpretare termenului „Biserici locale” – din Grecia, Bulgaria, România, Albania, Serbia s-a înscris în aceeași direcție a etno-filetismului, și anume a subminării autorității centrului constantinopolitan. A se vedea: †PANTELEIMON RODOPOULOS, „Territorial Jurisdiction according to Orthodox Canon Law – the Phenomenon of Ethnophyletism in Recent Years”, in: *Μελέται Β'. Νομοκανονικά – ιστορικό-κανονικά και άλλα* [Studii II. Nomo-canonică – istorico-canonică și alte], coll. *Ανάλεκτα Βλατάδων* 66, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη, 2008, pp. 47-62.

<sup>86</sup> Nichita ADINĂLOME, „România independentă”, in: Dan BERINDEI (ed.), *Istoria Românilor*, vol. VII, tom I, *Constituirea României moderne (1821-1878)*, Ed. Enciclopedică, București, 2003, p. 697.

<sup>87</sup> E. FORSTER, *A Short History of Modern Greece*..., p. 32.

<sup>88</sup> În jurul anului 1830, musulmanii reprezentau un procent de aproximativ 40% din totalul populației din Macedonia. Βασίλης ΓΟΥΝΑΡΙΣ, „Μακεδονία 1830-1871. Από την Ελληνική ανεξαρτησία στον Κριμαϊκό πόλεμο” [„Macedonia 1830-1871. De la independența grecească la războiul din Crimeea”], in: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού 1770-2000*, τ. 4, p. 310.

rect, în regiune aveau interese – politice sau economice – și austriecii, italienii și rușii<sup>89</sup>. În ciuda acestor presiuni, Grecia, Bulgaria și Serbia au reușit să ajungă la o înțelegere și au pus bazele Ligii Balcanice, ce avea ca obiectiv declarat ajutorul reciproc împotriva inamicului comun – Turcia.

La finalul celor două războaie balcanice (1912-1913), Grecia reușea să își extindă stăpânirea asupra sudului Macedoniei și Epirului, având granițe cu Albania, Iugoslavia și Bulgaria. Frontiera estică cu Turcia se trăsese în dreptul insulei Thasos. De asemenea, insulele din Marea Egee reveniseră Greciei, împreună cu Creta. Astfel, statul elen își vedea populația aproape dublată, la 5 milioane de locuitori; procentual, teritoriul Greciei crescuse cu aproximativ 70%<sup>90</sup>.

Acest excurs în istoria evenimentelor politice și militare care au condus la forma și structura actuală a statului elen nu poate trece sub tăcere „catastrofa micro-asiatică”, expresie care desemnează expediția militară elenă din anii 1921-1922 împotriva statului turc. Mănată de „Marea Idee” și de dorința de a plăti popoului turc o grea poliță istorică, armata greacă a atacat în mart. 1921 și a avansat puternic în interiorul Asiei Mici, până la aproximativ 50 de kilometri de noua capitală, Ankara<sup>91</sup>. Contra-ofensiva nu s-a lăsat mult așteptată: până în sept. 1922, trupele elene, lipsite de sprijinul marilor puteri și sub ordinele unui general așezat la conducere pe criterii politice, s-au văzut nevoite să se retragă<sup>92</sup>. Granițele dintre cele două state au fost stabilite la conferința de pace de la Lausanne (1923), dar relațiile dintre Grecia și Turcia au rămas tensionate. De asemenea, se cuvine menționat faptul că autoritățile și populația turcă au declanșat, la nivel oficial și personal, o serie de represalii la adresa etnicilor greci. Pentru calmarea situației, la conferința de la Lausanne s-a semnat un protocol care reglementa „schimbul de populații” între cele două state, în urma căruia mai bine de 1.300.000 de greci s-au văzut puși în situația de a deveni refugiați în propria țară și peste 350.000 de turci de pe cuprinsul statului elen s-au „repatriat” forțat<sup>93</sup>.

După înfrângerea din Asia Mică, armata elenă a ridicat steagul revoltei (1922). Regele Constantin a fost nevoit să cedeze tronul fiului său, George al II-lea. Un an mai târziu, într-o stare generală de instabilitate politică, și acest suveran a fost obligat să abdice și să părăsească țara. În apr. 1924, grecii au hotărât, prin plebiscit, schimbarea formei de guvernământ din monarhie constituțională în re-

<sup>89</sup> Ιωάννης Σ. Κολιούριος, *Ιστορία της Ελλάδος από το 1800* [Istoria Greciei de la 1800], τ. 2, *Η διαμόρφωση και η άσκηση της εθνικής πολιτικής* [Formarea și exercitarea politicii naționale], Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 197.

<sup>90</sup> R. Clogg, *Scurtă istorie a Greciei*, p. 95.

<sup>91</sup> D. Dakin, *The Unification of Greece...*, p. 232.

<sup>92</sup> Mai multe amănunte vezi la: K. Βακαλοπούλου, *Ιστορία της Ελλάδος. Επιστομή...*, pp. 427-446.

<sup>93</sup> Au fost exceptați grecii din Constantinopol, printre care și clericii Patriarhiei Ecumenice și turcii din Tracia (D. Dakin, *The Unification of Greece...*, p. 243). Și azi, cele mai numeroase comunități de musulmani din Grecia se găsesc în zona de graniță cu Turcia.

publică parlamentară<sup>94</sup>. Anul 1935 a adus cu sine restaurarea monarhiei ca formă de conducere a statului elen. În urma unei nou plebiscit, regele George al II-lea a fost restabilit în drepturile sale de monarh constituțional și rechemat în Grecia.

După terminarea celui de-al Doilea Război Mondial, Grecia a făcut și ultimul pas în lungul său efort de reintregire teritorială. În 1947, Italia a cedat arhipelagul Dodecanez<sup>95</sup> statului elen.

Un moment important în istoria contemporană a statului grec l-a reprezentat anul 1967, când, în urma unei lovituri de stat, puterea a trecut în mâinile armatei. Guvernarea „coloneilor” sau a „juntei militare” a durat până în 1974, iar cel mai reprezentativ eveniment în această perioadă a fost încercarea grecilor de a forța unirea Ciprului – teritoriu cu populație majoritar elenă – cu Grecia. Această acțiune a justificat intervenția Turciei, care a ocupat o parte a insulei, cea locuită în special de musulmani turci, sub pretextul apărării propriei minorități<sup>96</sup>. La sfârșitul aceluiași an (1974), odată cu înlăturarea dictaturii militare, grecii au decis, din nou printr-un plebiscit, înlocuirea monarhiei cu republica, formă de guvernământ ce a rămas în vigoare până în prezent<sup>97</sup>.

## Biserica Autocefală a Greciei (1821 – azi)

Din punct de vedere bisericesc, o consecință imediată a proclamării independenței Greciei (1821) a fost întreruperea relațiilor dintre eparhiile din teritoriile eliberate și Patriarhia Ecumenică<sup>98</sup>. Dincolo de evidentele cauze politice, unul dintre motive a fost faptul că printre clericii și politicienii greci se conturase deja o tabără ai cărei reprezentanți considerau că patriarhul a trădat „cauza sfântă” a eliberării, fiind supus otomanilor și controlat de Poartă, fapt pentru care considerau că nu îi mai datorează supunere<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> G. BACPOPOULOS, *Outline of the Greek Constitution*..., p. 17.

<sup>95</sup> Este vorba de grupul de insule poziționate în sudul coastei Asiei Mici, cea mai cunoscută fiind Rhodos.

<sup>96</sup> R. CLOGG, *Scurtă istorie a Greciei*..., pp. 174-176.

<sup>97</sup> Regele Constantin lipsea deja de șapte ani din țară și trăia în Marea Britanie, unde se refugiase la instalarea guvernării juntei (R. CLOGG, *Scurtă istorie a Greciei*..., pp. 179-180).

<sup>98</sup> Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΙΣ, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος από της ιδρύσεως των εκκλησιών αυτής υπό τον αποστόλον Παύλον μέχρι σήμερον (49/50-1951)* [Istoria bisericească a Greciei: de la întemeierea bisericilor ei de apostolul Pavel până azi (49/50-1966)], τ. 2, *Από των αρχών του ΙΙ' Αιώνος μέχρι των καθ'ήμας χρόνων. Εν επιτομή* [De la începutul sec. al VIII-lea până în zilele noastre. În rezumat], s.n., Αθήνα, <sup>2</sup>1970, p. 225.

<sup>99</sup> Γιώργος Θ. ΠΡΙΝΤΖΙΠΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις στην Εκκλησία. Πέντε σταθμοί. Πέντε σημεία τριβής* [Marile crize în Biserică. Cinci etape. Cinci momente de fricțiune], Προσεκηνίο-Αγγελος Σιδεράτος, Αθήνα, 2004, p. 29. În plus, în situația în care eparhiile din Grecia independentă ar fi rămas în continuare sub autoritatea patriarhului ecumenic, exista temerea de posibile influențe turcești venite prin intermediul Patriarhiei de Constantinopol. Ιωάννης Ε. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Εκκλησιαστική Ιστορία* [Istorie bisericească], τ. 2, *ΙΑ' αιώνας μέχρι σήμερις* [Din sec. al XI-lea până azi], Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη, s.a., p. 678.

Ruperea legăturilor cu Constantinopolul a pus Biserica Greciei în fața unei probleme deosebit de delicate, care amenința însăși existența sa ca instituție: regenerarea ierarhiei. Peste 6.000 de preoți muriseră în război<sup>100</sup>; de asemenea, numeroși episcopi fuseseră uciși în conflict<sup>101</sup>, astfel că jumătate dintre eparhiile din teritoriile eliberate erau vacante<sup>102</sup>. Din cauza războiului, legăturile cu centrul constantinopolitan fuseseră întrerupte, astfel că niciun episcop nu a mai putut fi hirotonit canonic<sup>103</sup>.

La început, pentru completarea eparhiilor vacante, grecii și-au îndreptat atenția spre ierarhii cu hirotonie validă pensionați, retrași din scaun ori refugiați din teritoriile aflate sub stăpânire otomană. Aceste numiri aveau doar un caracter temporar, iar în timp a devenit evident că Biserica Greciei avea nevoie de un sistem coerent – fie cel vechi, fie unul nou, care să funcționeze independent de Constantinopol – prin care să-și poată reface ierarhia. Acest lucru a fost sesizat și de I. Kapodistrias, care a numit o comisie din cinci ierarhi pentru căutarea de soluții canonice la problemele bisericești. În paralel, a început o corespondență cu Patriarhia Ecumenică în vederea găsirii unui statut canonic pentru eparhiile din teritoriile eliberate<sup>104</sup>. Moartea prematură a guvernatorului a dus aceste eforturi într-un punct mort.

Alături de chestiunea refacerii ierarhiei superioare, hirotonia preoților, deși posibilă canonic, devenise dificilă din cauza lipsei candidaților. Ruperea legăturilor cu Constantinopolul făcuse imposibilă pregătirea viitorilor clerici în școlile Patriarhiei Ecumenice, iar educația religioasă în teritoriile eliberate era ca și inexistentă<sup>105</sup>. Tot I. Kapodistrias, conștient că îmbunătățirea stării culturale a

<sup>100</sup> Κωνσταντίνος ΑΥΤ. ΒΟΒΟΥΛΗΣ, *Η Εκκλησία εις τον αγώνα της ελευθερίας, 1453-1953* [Biserica în lupta pentru libertate, 1453-1953], Π.Α. Κλεισιούνης, Αθήνα, 1952, p. 120.

<sup>101</sup> Doar în primul an al revoluției, în închisoarea din Tripoli muriseră cinci ierarhi ținuți ostatici de turci (Ι. ΚΟΝΙΑΡΗΣ, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος...*, p. 224).

<sup>102</sup> C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece...*, p. 101. Doi istorici contemporani consideră că, în momentul sosirii regelui Otho în Grecia, erau vacante doar zece dintre cele 33 de arhiepiscopii și nouă dintre cele 23 de episcopii: Ιωάννης ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, „Περίοδος Βασιλείας του Οθώonos 1833-1862” [„Perioada domniei lui Otho, 1833-1862”], în: *Ιστορία του ελληνικού έθνους* [Istoria poporului elen], τ. 13, *Νεώτερος ελληνισμός. Από 1833 ως 1881* [Elenismul modern. De la 1833 până la 1881], Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα, 2000, p. 42.

<sup>103</sup> Dreptul canonic de a numi și a hirotoni ierarhi în eparhiile Greciei îl avea patriarhul de Constantinopol. Vezi: Εμμανουήλ Ι. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ, *Ιωάννης Καποδίστριας και η εκκλησιαστική του πολιτική επί τη 200ετηρίδι από της γεννηθείας του (1776-1976)* [Ioan Kapodistrias și politica sa bisericească. Cu ocazia împlinirii a 200 de ani de la nașterea sa (1776-1976)], coll. *Ερμηναια περι την ιστορίαν της Αυτοκεφαλών Εκκλησίας της Ελλάδος* [Studii despre istoria Bisericii Autocefale a Greciei] 4, Αθήνα, 1977, p. 13.

<sup>104</sup> Ε. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ, *Ιωάννης Καποδίστριας και η εκκλησιαστική του πολιτική...*, pp. 92-93.

<sup>105</sup> La venirea sa în Grecia, în 1833, regentul von Maurer își puneă problema „dacă dintre o mie de preoți măcar zece știaū să-și scrie numele” (G. von MAURER, *Ο Ελληνικός λαός...*, p. 499).

clerului este temelia «pentru îndreptarea morală a poporului»<sup>106</sup>, a făcut o încercare de schimbare a acestei stări, în febr. 1830, când a întemeiat un seminar pentru pregătirea viitorilor clerici în insula Poros – prima școală bisericească din Grecia liberă<sup>107</sup>. Școala s-a închis după doar un an și jumătate, odată cu asasinarea întemeietorului ei.

### *Autocefalia Bisericii Greciei*

În 1833, la urcarea regelui Otho I pe tronul Greciei, eparhiile din proaspăt-formatul regat nu aveau un statut oficial. Teoretic, ele se aflau încă sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol. Practic, orice legătură cu patriarhul ecumenic era imposibilă din cauza noului context politic<sup>108</sup>. În aceste condiții, noul regim a optat pentru proclamarea unilaterală a autocefaliei și, automat, pentru desprinderea de centrul constantinopolitan. Primul pas spre autocefalie l-a constituit convocarea unui sinod al ierarhilor greci aflați pe teritoriul statului. Astfel, pe 15 iul. 1833<sup>109</sup>, douăzeci și doi de ierarhi greci au acceptat o propunere venită din partea guvernului, care stipula declararea autocefaliei Bisericii elene și stabilirea unui Sinod permanent ca autoritate bisericească supremă<sup>110</sup>. Hotărârea ierarhilor adunați în sinod a fost ulterior contrasemnată și de alți ierarhi greci<sup>111</sup>.

În urma acceptării de către clerul superior a acestei propuneri, pe 23 iul. 1833 a fost promulgat primul statut oficial al Bisericii Ortodoxe din Regatul

<sup>106</sup> Circulara nr. 243 către mitropoliti și episcopi din statul elen (18 dec. 1829), apud ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά ονηγρήματα* [Scrieri bisericești păstrate], t. 2 *Τριακοντατηρίς εκκλησιαστική η συνταγματίων ιστορικών των εν τω βουλαίω της Ελλάδος (από τον 1821 μέχρι τον 1852)* [Treizeci de ani de afaceri bisericești sau istoria constituțională a evenimentelor bisericești în Regatul Greciei (din 1821 până în 1852)], Φ. Καραμυνοῦ, Αθήνα, 1864, p. 66.

<sup>107</sup> Ε. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ, *Ιωάννης Καποδίστριας και η εκκλησιαστική του πολιτική...*, pp. 61-62.

<sup>108</sup> Σπυρίδων Β. ΜΑΡΚΕΖΙΝΗΣ, *Πολιτική ιστορία της νεωτέρας Ελλάδος. 1828-1964* [Istoria politică a Greciei moderne. 1828-1964], t. 1, *Η Αναγέννησις της Ελλάδος. 1828-1862* [Renasterea Greciei. 1828-1862], Πάριος, Αθήνα, 1966, p. 119.

<sup>109</sup> Ședința a durat doar opt ore, «de la 9 dimineața <până> la 5 după-amiaza, fără pauze» (G. von MACRER, *Ο Ελληνικός λαός...*, p. 503).

<sup>110</sup> Philip SHERRARD, „Church, State and the Greek War of Independence”, in: R. CLOGG (ed.), *The Struggle for Greek independence...*, p. 183.

<sup>111</sup> Harikleia Dimakopoulos consideră că ierarhii semnatari erau pe deplin conștienți de toate implicațiile pe care le comporta semnarea unui asemenea act, fiind episcopi instruiți, cu bogată experiență în conducerea afacerilor statului. A se consulta: Χαρικλεία Γ. ΔΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, „Η ανακήρυξις του αυτοκεφάλου της Εκκλησίας της Ελλάδος και ο ρόλος των Δυνάμεων” [„Proclamarea autocefaliei Bisericii Greciei și rolul Puterilor”], în: *Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ οικονόμων. Πρακτικά Συνεδρίου Τσαρίτσανη 25 Μαΐου 1996* [Constantin Oikonomos: lucrările simpozionului de la Tsaritsani. 25 mai 1996], s.n., Αθήνα, 1998, pp. 42-43.

Greciei<sup>112</sup>, care proclama, în mod unilateral, autocefalia bisericească<sup>113</sup>. Documentul a fost conceput de unul dintre cei trei regenți, Georg Ludwig von Maurer<sup>114</sup>, în colaborare cu Theoklitos Farmakidis<sup>115</sup>, un preot-cărturar acuzat de înclinații protestante<sup>116</sup>. Primul articol al noii constituții bisericești prevedea că Biserica elenă este «autocefală și independentă de sub orice altă autoritate», păstrând unitatea de credință cu Bisericile răsăritene. Art. 2 stipula că «autoritatea bisericească supremă» este «în mâinile Sinodului permanent», ce purta numele de «Sfântul Sinod al Bisericii Greciei» și se afla sub autoritatea regelui<sup>117</sup>. Actul mai prevedea că guvernul urma să stabilească numărul eparhiilor și că, prin consultarea Sinodului permanent, oficialii statului le puteau «transfera, suspenda sau desființa definitiv». De asemenea, se stipula scoaterea clericilor în afara vieții

<sup>112</sup> Γεώργιος ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, «Οι σχέσεις Εκκλησίας και Κράτους» [„Relațiile dintre Biserică și Stat”], în: *Ελλάδα Ιστορία και Πολιτισμός*, τ. 7, *Το νέο ελληνικό κράτος. Η πολιτική [Statul modern grec. Politica]*, Παγκόσμια Σύγχρονη Παιδεία/Μαλλιαφης, Αθήνα/Θεσσαλονίκη, s.a., p. 124.

<sup>113</sup> Se cuvine notată poziția marilor puteri cu privire la acest gest: Marea Britanie și Franța nu s-au opus, ba chiar l-au încurajat, iar Rusia a manifestat o atitudine de opoziție fermă. O explicație oferă Vlasios Feidas, profesor de Istorie Bisericească la Facultatea de Teologie din Atena în perioada 1970-2003, care consideră că primele două sprijineau declararea autocefaliei în mod unilateral pentru că se bazau pe ideile secularizante ale iluminismului; în opoziție, rușii ortodocși împărțeau o cu totul altă abordare, mult mai apropiată de tradiția răsăriteană cu privire la relațiile Biserică-stat. Vezi: Βλάσιος Ιω. ΦΕΙΔΑΣ, «Η ρωσική πολιτική και το αυτοκέφαλον της Εκκλησίας της Ελλάδος» [„Politica rusească și autocefalia Bisericii Greciei”], în: *Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ οικονόμων...*, p. 26. Totuși, politica rusească în privința autocefaliei elene se poate explica și prin dorința de a păstra Biserica Greciei sub ascultarea unui patriarh îndatorat tarului pentru serviciile făcute de acesta, în calitate sa de „protector” al tuturor creștinilor din imperiul otoman, și care ar fi putut servi intereselor rusești – politice, comerciale și religioase – din această regiune. În plus, în perioada imediat următoare proclamării autocefaliei (1833-1835), influența Rusiei în Grecia a scăzut considerabil (X. ΔΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Η ανακήρυξη του αυτοκεφάλου της Εκκλησίας της Ελλάδος...*, p. 43).

<sup>114</sup> Tatăl regentului era pastor calvin. Νικόλαος Ι. ΠΑΝΤΑΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Georg Ludwig von Maurer. Η προς ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της νεοελληνικής νομοθεσίας* [Adaptarea întregii legislații neo-grecesti la modelele europene], τ. II, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 1968, p. 1355. Von Maurer urma să își spună clar părerea despre autocefalie într-o lucrare publicată în 1835: „Lupta pentru eliberare nu s-a făcut doar pentru libertatea politică, ci și pentru cea religioasă. De altfel, una fără cealaltă nu avea niciun sens și, drept urmare, independența Bisericii Grecești era necesară pentru susținerea celei a monarhiei” (G. von MAURER, *Ο Ελληνικός λαός...*, p. 501).

<sup>115</sup> Theoklitos Farmakidis a fost unul dintre cei mai puternici susținători ai scoaterii Bisericii Greciei de sub tutela Patriarhiei de Constantinopol, dar cu păstrarea deplinei unități dogmatice cu celelalte Biserici Ortodoxe. Δημήτριος ΜΗΛΛΑΝΟΣ, *Θεόκλητος Φαρμακίδης (1784-1860)* [Theoklitos Farmakidis (1784-1860)], s.n., Αθήνα, 1933, p. 24.

<sup>116</sup> Effi GAZI, „Revisiting Religion and Nationalism In Nineteenth-Century Greece”, în: *The Making of Modern Greece...*, p. 99.

<sup>117</sup> Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά έγγραφα*, τ. 2, pp. 177-178.

politice, interzicându-li-se deținerea de funcții publice și corespondența «cu orice putere străină, civilă sau bisericească». În linii mari, noua constituție bisericească greacă urmărea modelul bavarez<sup>118</sup>, subordonând Biserica puterii seculare, lăsându-i libertate doar în chestiunile dogmatice.

Modalitatea în care a fost proclamată autocefalia bisericească se explică și prin faptul că în acest fel politicienii au căutat să consolideze independența politică a regatului. În plus, spre deosebire de Kapodistrias, guvernul german al lui Otho I nu avea scrupule legate de respectarea ori încălcarea canoanelor Bisericii Ortodoxe<sup>119</sup>. Patriarhia de Constantinopol a ignorat pretențiile de autocefalie ale grecilor, dar, în același timp, nu a luat nicio măsură concretă împotriva Bisericii Greciei<sup>120</sup>. Părerile istoricilor asupra acestui document sunt împărțite. Unii sunt de părere că intervenția necanonică a statului în afacerile bisericești a provocat daune considerabile Bisericii<sup>121</sup>, pe când alții consideră că reglementările respective trebuie interpretate în contextul epocii, multe dintre dovedindu-se a servi nevoilor de atunci ale Bisericii<sup>122</sup>. Din punct de vedere canonic, remarcăm opinia exprimată de un teolog elen, potrivit căreia documentul acesta «este în întregime străin de canoanele Bisericii Ortodoxe»<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> Hrisostom Papadopoulos, profesor de Istorie Bisericească în perioada 1914-1923 și ulterior arhiepiscop al Atenei, a comparat cele două documente și a descoperit că trei articole sunt identice. A se consulta: Χρυσόστομος Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της Εκκλησίας της Ελλάδος* [Istoria Bisericii Greciei], τ. 1, *Ίδρυσις και οργάνωσις της αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος* [Intemeierea și funcționarea Bisericii autocefale a Greciei], Π.Α. Πετρωκος, Αθήνα, 1920, pp. 105-107.

<sup>119</sup> Iată cum justifică prim-ministrul guvernului din 1833, Spiridon Trikoupis, declararea autocefaliei: «fiecare stat proclamat independent din punct de vedere politic se declară, în același timp și pe bună dreptate, independent și din punct de vedere religios». Στέφανος Π. ΠΑΠΑΔΕΩΡΙΟΥ, *Από το γένος στο έθνος: η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862* [De la neam la națiune: intemeierea statului elen. 1821-1862], Παπαζήσης, Αθήνα, 2005, p. 416.

<sup>120</sup> Patriarhii ecumenici au evitat să declare Biserica Greciei ca fiind schismatică (X. ΜΙΜΙΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Η ανακήρυξις του αυτοκεφάλου της Εκκλησίας της Ελλάδος...*, p. 44).

<sup>121</sup> Hristos Androutsos consideră constitutia bisericească de la 1833 ca „sursă a decăderii și a dezorganizării care au dus la decăderea cu adevărat înspăimântătoare în care se află Biserica Elenă azi” (1920, anul primei editii a lucrării – n.n.). Vezi: Χρήστος ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΣ, *Εκκλησία καί Πολιτεία εξ εσόφρων Ορθοδόξων* [Biserică și Stat, din perspectivă ortodoxă], Βασι. Ρηγοπουλός, Θεσσαλονίκη, 1964, p. 65.

<sup>122</sup> Δημήτριος ΜΗΛΛΑΝΟΣ, *Πολιτεία και Εκκλησία* [Stat și Biserică], Εκκλησιαστικός Κήρυκος, Αθήνα, 1920, pp. 8-9. Un alt punct pozitiv a fost și faptul că proclamarea autocefaliei a condus la slăbirea influenței rusești în Grecia. Vezi: Ήβη ΜΑΥΡΟΜΟΥΣΤΑΚΟΥ, „Το Ελληνικό Κράτος, 1833-1871. Β. Πολιτικοί Θεσμοί και Διοικητική οργάνωση” [„Statul elen. 1833-1871. I. Instituțiile politice și organizarea administrativă”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού 1770-2000*, τ. 4, p. 35.

<sup>123</sup> Αθανάσιος Γρ. ΓΕΡΡΟΜΙΧΑΛΟΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος. Πανεπιστημιακά Παράδοσια* [Istoria Bisericească a Greciei. Prelegeri universitare], τ. 1, s.l., s.n., s.a., p. 149.

Recunoașterea autocefaliei Bisericii elene de către Patriarhia de Constantinopol a venit două decenii mai târziu. Guvernul grec a cerut patriarhului recunoașterea independenței Bisericii din Regatul său<sup>124</sup>, cererea sa fiind susținută și de ambasadorul rus la Constantinopol. Tomosul sinodal, datat 29 iun. 1850, prevedea următoarele:

«Biserica Ortodoxă din Regatul Greciei, având cap și conducător, întocmai ca întreaga Biserică Ortodoxă și Universală, pe Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, este canonic autocefală, cunoscând cea mai înaltă autoritate bisericească într-un Sinod permanent alcătuit din arhieri..., având ca președinte pe Preasfințitul Mitropolit al Atenei și conducând <afacerile> Bisericii după... canoane, în mod liber de orice amestec lumesc»<sup>125</sup>.

Textul Tomosului a stârnit o stare de nemulțumire printre politicienii de la Atena, din cauza faptului că recunoașterea autocefaliei era însoțită de o serie de condiții a căror aplicare ar fi scos Biserica Greciei din starea de subordonare față de stat. Astfel, pe scena politică din capitala elenă s-au reluat discuțiile cu referire la relațiile dintre Biserică și stat. Meritul fundamental al acestui document a fost acela că a proclamat, în mod canonic, autocefalia Bisericii Greciei, care a reintrat astfel în comuniune cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe, iar mitropolitul de Atena, Neofitos Metaxas (1833-1861), a fost recunoscut ca președinte permanent al Sinodului Bisericii Elene<sup>126</sup>.

După mai bine de doi ani de la emiterea Tomosului, în vara anului 1852, guvernul eleni au reușit să găsească o formulă legislativă acceptată de toate taberele. *Legea nr. 201* reglementa statutul și funcționarea Sfântului Sinod al Bisericii Greciei și prevedea:

«Biserica autocefală Ortodoxă a Greciei, parte fiind a Bisericii celei una, sfântă, universală și apostolică..., se conduce duhovnicește de arhieri canonici, păstrând în mod neschimbat, ca toate celelalte Biserici ale lui Hristos care mărturisesc aceeași credință, canoanele... și Sfânta Traditie»<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Γ. ΠΡΙΝΤΖΙΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις...*, p. 55.

<sup>125</sup> *Ὁ Πατριαρχικός καὶ Συνοδικὸς Τόμος ἀνακηρύξεως τοῦ αυτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1850)* [Tomosul Patriarhal și Sinodal de proclamare a autocefaliei Bisericii Greciei (1850)], în: † Παντελεήμων ΡΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθήματα κανονικού δικαίου* [Prelegeri de Drept Canonic], Οἶκος Ἀφῶν Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη, 1984, p. 245 (Anexa 1: Ἐκκλησιαστικά καὶ Καταστατικά Πράξεις [Decrete bisericești și statute]).

<sup>126</sup> Βασίλειος Γ. ΑΓΓΕΛΗΣ, *Επίτομος Ἐπισκοπικὴ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον*, [Compendiu de istorie episcopală a Bisericii Greciei din 1833 până azi], τ. 1, Βιβλιοπωλεῖον Ἀθανασίου Θ. Ποιντζῆ, Ἀθήνα, 1948, p. 10.

<sup>127</sup> *Νόμος 2Α'· Νόμος Καταστατικὸς τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* [Legea 201, care reglementează <funcționarea> Sfântului Sinod al Bisericii Greciei (24 iul. 1852)], în: † Παντελεήμων ΡΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθήματα...*, p. 293 (Anexa 3).

Textul legislativ continua: «Cea mai înaltă autoritate bisericească din regat este Sinodul permanent, care poartă numele de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei». Sinodul se compunea din cinci membri cu vot egal, dintre care președintele – mitropolitul capitalei – era permanent, iar ceilalți patru arhieriei erau convocați de guvern în ordinea vechimii în hirotonie. Membrii sinodului, înainte de a-și asuma atribuțiile, urmau «să facă o mărturisire a credinței lor față de rege»; versiunea scrisă a declarației lor se păstra în arhiva Ministerului <Afacerilor> Bisericești<sup>128</sup>.

Deși primele articole ale legii înfățișau o Biserică independentă atât față de orice altă autoritate eclezială, cât și în raport cu puterea seculară, art. 6 numea în sinod un «comisar regal» (epitrop), reprezentant oficial al regelui, – și acesta depunea un lung jurământ de fidelitate în fața suveranului, – care contrasemna toate deciziile și decretele sinodului. Cu toate că nu avea drept de vot, acest funcționar public avea obligația să participe la toate ședințele sinodalilor și nicio acțiune nu se putea pune în practică fără semnătura sa, «de vreme ce controlul asupra tuturor celor care se întâmplă în regat este un atribut al autorității supreme a regelui, în care rezidă suveranitatea statului»<sup>129</sup>. De asemenea, se păstra prevederea ca orice fel de corespondență între Sinod și autorități bisericești ori politice externe să se facă doar prin intermediul Ministerului <Afacerilor> Bisericești<sup>130</sup>.

În aceeași perioadă, a fost votată și o lege care reglementa alegerea de ierarhi în Biserica Greciei<sup>131</sup> și care stabilea «numărul episcopilor din Regat... la douăzeci și patru». După ce numea eparhiile și indica jurisdicția eparhioților acestora, legea preciza modalitatea de alegere a episcopilor: «sunt propuși de Sfântul Sinod trei clerici, cetățeni greci.... Numele acestor trei candidați sunt supuse... regelui, prin Ministerul <Afacerilor> Bisericești, iar regele îl aprobă pe unul dintre ei»<sup>132</sup>. Sfântul Sinod urma să fie «înștiințat» de alegerea regelui, pentru a săvârși hirotonirea.

La jumătatea sec. al XIX-lea, după trei decenii de lupte militare și diplomatice<sup>133</sup>, poporul grec reușise să-și dobândească independența atât din punct de

<sup>128</sup> Νόμος Σ.Α.Ι., pp. 294-295 (Anexa 3).

<sup>129</sup> Νόμος Σ.Α.Ι., p. 295 (Anexa 3).

<sup>130</sup> Νόμος Σ.Α.Ι., pp. 301-302 (Anexa 3).

<sup>131</sup> În anul 1852, în urma celor trei decenii de rupere a relațiilor cu centrul constantinopolitan, în Grecia mai erau doar opt episcopi valid hirotoniti (recunoscuți de Patriarhia Ecumenică).

<sup>132</sup> Νόμος Σ' «Περὶ Ἐπισκοπῶν καὶ Ἐπισκόπων καὶ περὶ τοῦ ὑπὸ τοὺς Ἐπισκόπους τελούντος κλήρου» (10 Ιουλίου 1852) [Legea 200. Despre numirea episcopilor și clerului (10 iul. 1852)], în: † Παντελεήμων Ροκοινοῦλος, *Μαθήματα...* p. 284 (Anexa 3).

<sup>133</sup> În procesul care a dus la apariția Regatului Greciei nu poate fi neglijat rolul pe care l-au jucat interesele marilor puteri (Rusia, Franța și Regatul Britanic). Astfel, de multe ori, Rusia, sub pretextul apărării drepturilor ortodocșilor din cuprinsul Imperiului Otoman, a căutat atingerea unor obiective proprii precum expansiune teritorială spre sud, beneficii comerciale etc. În același timp, Franța și Marea Britanie au încercat să contra-balanseze acțiunile rusilor și să păstreze un

vedere politic, cât și religios. Situația statului era una stabilă, cu granițe fixe, recunoscute și garantate de marile puteri, inclusiv de Turcia. Mai mult, grecii aveau deja un ambasador în Constantinopol. Totuși, în fruntea regatului elen se afla un monarh străin, iar scena politică era caracterizată de corupție<sup>134</sup>. Viața socială, economică și culturală a grecilor din regat și-a continuat evoluția. În 1837, regele Otho I a pus bazele unei Universități la Atena, în componența căreia intra și o Facultate de Teologie. Comercianții eleni reveneau pe piețele mondiale, corăbiile lor străbăteau din nou mările lumii, iar porturile grecești începuseră să se dezvolte alert<sup>135</sup>.

În același timp, Biserica Greciei se găsea autocefală și din nou în comuniune cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe. Era condusă de un Sinod subordonat statului, al cărui amestec în afacerile bisericești era blamat de tabăra conservatoare și considerat benefic de partea liberală<sup>136</sup>. Între cei doi reprezentanți ai acestor tabere s-a născut o adevărată polemică pe tărâmul publicisticii. Pe de o parte, Th. Farmakidis își fundamenta punctul de vedere pe principiile iluminismului antropocentrist și susținea că scopul revoluției „nu fusese doar independența și autonomia politică, ci și cea bisericească”<sup>137</sup>; de cealaltă parte, Constantin Oikonomos, susținător al Patriarhiei Ecumenice, se sprijinea pe învățătura bisericească răsăriteană teocentristă cu privire la relațiile dintre Biserică și stat<sup>138</sup>.

---

echilibru în partea sud-estică a continentului, menținând în viață un imperiu otoman muribund, dar nu au neglijat nici beneficiile comerciale posibile în aceste teritorii.

<sup>134</sup> Iată ce mărturisea francezul Edmond About, călător în Grecia anului 1850: „toate demnitățile, fără excepție, sunt de vânzare și, dacă regele ar dori un Parlament de surdo-muți, l-ar putea avea dacă ar plăti prețul” (C. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece...*, p. 193).

<sup>135</sup> În primele trei decenii ale regatului elen (1833-1863), cele mai importante trei porturi ale Greciei erau: Pireu, Siros și Patras, prin care treceau peste 70% dintre importuri și peste 50% dintre exporturi. Vezi: Μαρία-Χριστίνα ΧΑΤΖΗΩΔΑΝΟΥ, „Το ελληνικό εμπόριο. Το παλαιό καθεστώς και το νέο διεθνές περιβάλλον” [„Comertul grecesc. Vechea situație și noul cadru internațional”], în: *Ιστορία του νέου Ελλάσμου: 1770-2000*, τ. 4, p. 79.

<sup>136</sup> Lumea eclesială elenă era împărțită în două tabere: pe de o parte, Biserica Greciei își dorea autocefalia în raport cu Patriarhia de Constantinopol, iar pe de altă parte, se vedea subordonată constant autorităților noului stat grec prin felurite legi. Astfel, „conservatorii”, conduși de preotul cărturar Constantin Oikonomos, pornind de la convingerea că Biserica Greciei este parte indispensabilă a Ortodoxiei ecumenice, în frunte cu patriarhul de la Constantinopol, doreau strângerea relațiilor cu Patriarhia Ecumenică și scoaterea instituțiilor bisericești de sub influența statului. „Liberalii bisericești”, conduși de Theoklitos Farmakidis, urmăreau obținerea cu orice preț a neatârării bisericești față de centrul constantinopolitan și încetarea oricărei amestec al Patriarhiei în Biserica Greciei, fiind dispuși ca, pentru atingerea acestui deziderat, să plătească prețul subordonării Bisericii față de stat (mai ales că reprezentanții acestei tabere nutreau convingerea că autocefalia Bisericii era o cerință obligatorie pentru cristalizarea statului modern grec (E. GAZI, „Revisiting Religion and Nationalism...”, p. 102).

<sup>137</sup> Βλ. ΦΕΛΙΑΣ, *Η ρωσική πολιτική και το αυτοκέφαλον της Εκκλησίας της Ελλάδος*, p. 24.

<sup>138</sup> Βλ. ΦΕΛΙΑΣ, *Η ρωσική πολιτική και το αυτοκέφαλον της Εκκλησίας της Ελλάδος*, p. 21.

## Relațiile dintre Biserică și stat în Grecia

Relațiile dintre Biserică și stat în Grecia au fost și rămân complexe. Pe de o parte, încă de la prima încercare constituțională (Epidaur, 1822), Ortodoxia a fost declarată «religie națională»; pe de altă parte, pe măsură ce statul modern grec s-a cristalizat, autoritățile politice – indiferent de culoarea politică – au încercat să subordoneze Biserica statului. Prima Adunare Națională de la Epidaur (1 ian. 1822) prevedea că «religia predominantă în statul elen este cea a Bisericii Ortodoxe de Răsărit a lui Hristos; conducerea Greciei tolerează, însă, orice altă religie, iar ceremoniile și slujbele oricăreia dintre acestea sunt săvârșite în mod liber»<sup>139</sup>. Ulterior, Adunarea Națională din 1827 a reluat această formulare.

Primul pas în subordonarea evidentă a Bisericii față de stat a fost făcut, în mart. 1832, de participanții la Adunarea Națională de la Nauplion, care au decis înființarea, pentru conducerea Bisericii, a unui consiliu alcătuit din cinci membri, numiți de guvern dintre arhieriei «clerului local»<sup>140</sup>. Se dădea, astfel, un dublu semnal: pe de o parte, posibilitatea implicării autorităților în conducerea afacerilor bisericești și, pe de altă parte, îndepărtarea de centrul constantinopolitan prin alegerea celor cinci membri ai consiliului din rândul arhieriei locale. Arhieriei puteau fi numiți doar dintre candidații «autohtoni», iar clerul, «potrivit canoanelor Bisericii», nu putea deține funcții publice. Primul statut de funcționare a Bisericii, alcătuit de regentul Georg von Maurer (1833), este documentul ce a pus bazele unui nou sistem de relații Biserică-stat și a supus Biserica unui control absolut din partea statului<sup>141</sup>. Constituția din 1844 mergea pe aceeași linie și prevedea:

«Biserica Ortodoxă a Greciei, cunoscând drept conducător pe Domnul nostru Iisus Hristos, este unită dogmatic în mod indisolubil cu Marea <Biserică> din Constantinopol și cu toate celelalte Biserici ale lui Hristos de aceeași credință, păstrând în mod identic cu ele canoanele... și Sfânta Tradiție, dar este autocefală, exercitându-și în mod independent față de orice altă Biserică drepturile sale de suveranitate și se conduce de un Sfânt Sinod <alcătuit> din arhieriei»<sup>142</sup>.

Deși nu afecta prevederile statutului de funcționare a Bisericii Elene din 1833, – care rămânea, în continuare, în aceeași stare de subordonare față de stat, – documentul votat în 1844 așeza organizarea Bisericii pe noi baze<sup>143</sup>. Con-

<sup>139</sup> *Συνταγματικαὶ Διατάξεις* [Dispoziții constituționale], in: Ἱππευτεῖμων ΡΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθήματα...*, p. 261 (Anexa 2).

<sup>140</sup> *Συνταγματικαὶ Διατάξεις*, p. 262 (Anexa 2).

<sup>141</sup> Κωνσταντῖνος Ι. ΜΑΝΙΚΑΣ, «Ο Κωνσταντῖνος Οικονόμος ο ἐξ Οικονόμων καὶ η διαμόρφωση τῶν σχέσεων Εκκλησίας καὶ Πολιτείας στην εποχὴ του» [„Constantin Oikonomos și formarea relațiilor Biserică-Stat în vremea sa”], in: *Κωνσταντῖνος Οικονόμος ο ἐξ οἰκονόμων...*, p. 53.

<sup>142</sup> *Συνταγματικαὶ Διατάξεις*, p. 263 (Anexa 2).

<sup>143</sup> Γιάννης ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, «Οι σχέσεις Εκκλησίας καὶ Κράτους» [„Relațiile dintre Biserică și Stat”], in: *Ελλάδα Ιστορία καὶ Πολιτισμός*, τ. 7, 1982, p. 128.

diția principală a Tomosului sinodal și patriarhal din 1850 era scoaterea Bisericii de sub autoritatea statului. Totuși, legea din 1852 a „reușit” să fie suficient de neclară, acordând Bisericii Greciei o serie de libertăți, dar păstrând-o într-o stare de subordonare față de stat<sup>144</sup>. Legea fundamentală din 1864 relua întocmai prevederile din 1844 cu privire la Biserică și adăuga precizarea că membrii clerului «tuturor religiilor recunoscute sunt pasibili de supravegherea statului», inclusiv cei ortodocși<sup>145</sup>. Constituția din 1911 nu a adus nicio schimbare majoră în relațiile dintre Biserică și stat în Grecia. Totuși, semnalăm că primele sale două articole vorbeau despre religia de stat – Ortodoxia – și despre Biserica Ortodoxă, care era autocefală și într-o «legătură doctrinară indisolubilă cu Marea Biserică din Constantinopol»<sup>146</sup>.

Un exemplu al intervenției autorităților de stat în viața Bisericii este acțiunea lui Eleftherios Venizelos, care, ca urmare a faptului că Sinodul de la Atena a condamnat public ideile sale panelenice în 1917, a reușit să obțină caterisirea unor ierarhi greci care se remarcaseră prin opoziția lor, printre care și arhiepiscopul Atenei<sup>147</sup>. În dec. 1923, statul elen adopta o nouă lege care reglementa funcționarea Sfântului Sinod, care relua o bună parte din prevederile *legii* 201/1852. Reprezentantul regelui își pierde din importanță, dat fiind că Sinodul putea lua hotărâri în lipsa „comisarului regal”, care putea fi ales ori din rândul procurorilor, ori dintre profesorii Facultății de Teologie sau de Drept<sup>148</sup>. Art. 16 prezenta o listă cu eparhiile Bisericii Greciei, care număra o arhiepiscopie și 32 de mitropolii<sup>149</sup>, printre care nu se aflau cele din Macedonia, Epir și Creta. Ultimul articol prevedea că «legile 200 și 201 și modificările lor... se abrogă»<sup>150</sup>.

Constituția din 1927, care consfințea adoptarea republicii în locul monarhiei, relua prevederile anterioare, în aceeași formulare, la care legislatorii au adăugat: «Libertatea conștiinței religioase este inviolabilă. Cultul oricărei religii

<sup>144</sup> Dăm un singur exemplu: episcopii erau numiți de rege dintre trei candidați propusi de Sinod.

<sup>145</sup> ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑΙ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ, p. 264 (Anexa 2).

<sup>146</sup> G. BACPOULOS, *Outline of the Greek Constitution...*, p. 25.

<sup>147</sup> †LUCIAN FLOREA, „Participarea și contribuția Bisericii Ortodoxe Române la conferințele interortodoxe în prima jumătate a secolului XX”, in: *Ortodoxia*, XIV (1962), 1-2, p. 182. Ierarhii caterisiți au fost repuși în scaune în 1922, cu excepția arhiepiscopului de Atena, Theoklitos Minopoulos, căruia i-a fost restaurată doar demnitatea arhierescă (Α. ΓΕΡΡΟΠΗΛΛΑΟΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος...*, p. 239).

<sup>148</sup> Καταστατικός Νόμος της Αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος (31 Δεκεμβρίου 1923) [*Lege care reglementează <funcționarea> Bisericii Autocefale a Greciei (31 dec. 1923)*], in: †ΠΑΝΤΕΛΕΪΜΩΝ ΡΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθήματα...*, pp. 306-307 (Anexa 3: Καταστατικοί Νόμοι [Legi statute]).

<sup>149</sup> În 1889, scaunele arhiepiscopale din Biserica Greciei au fost reduse la rangul de episcopii; în apr. 1923, toți episcopii greci au primit titlul de mitropolit, iar ierarhul de la Atena pe cel de arhiepiscop (Γ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Οι σχέσεις Εκκλησίας και Κράτους*, pp. 135-136).

<sup>150</sup> Καταστατικός Νόμος της Αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Ελλάδος (31 Δεκεμβρίου 1923) [*Lege care reglementează <funcționarea> Bisericii Autocefale a Greciei (31 dec. 1923)*], p. 337 (Anexa 3).

se oficiază în mod liber, sub protecția legilor, atât timp cât nu se opune ordinii publice și bunelor moravuri. Prozelitismul este interzis», Ortodoxia păstrându-și statutul de religie predominantă<sup>151</sup>. Situația eparhiilor din „Noile Teritorii” a fost reglementată în anul 1928 prin două acte legislative:

– un Decret al patriarhului de la Constantinopol (4 sept.), document care prevedea cedarea dreptului de administrare a acestor eparhii Bisericii Greciei, dar păstrarea intactă a tuturor drepturilor sale jurisdicționale;

– *legea 3615/1928*, adoptată de Republica elenă în iul., înaintea publicării oficiale a decretului patriarhal. Legea prevedea că Patriarhia Ecumenică își păstrează drepturile jurisdicționale în „Noile Teritorii”, deși eparhiile de aici intrau sub administrarea Sinodului de la Atena, dar nu preciza în mod concret care erau drepturile Patriarhiei.

Primul pas spre scoaterea Bisericii de sub tutela statului s-a făcut după cel de-al Doilea Război Mondial, în 1952. Constituția adoptată în acest an aducea ca noutate o mențiune cu privire la conducerea Bisericii de către un sinod permanent alcătuit din arhieriei «aleși după cum indică Statutul de funcționare al Bisericii, respectând prevederile Tomosului patriarhal din 29 iun. 1850 și ale Decretului sinodal din 4 sept. 1928»<sup>152</sup>. Așa cum am mai arătat, punerea în aplicare a prevederilor Tomosului patriarhal ar fi condus la o Biserică Elenă independentă atât față de Patriarhia de Constantinopol, cât și față de autoritățile de stat. Actuala lege fundamentală a fost votată în 1975<sup>153</sup> și, referitor la relațiile dintre Biserică și stat, prevede:

«Religia predominantă în Grecia este cea a Bisericii Ortodoxe de Răsărit a lui Hristos. Biserica Ortodoxă a Greciei, recunoscându-L pe Domnul nostru Iisus Hristos drept cap al său, este unită în mod inseparabil în doctrină cu Marea Biserică din Constantinopol..., respectând... sfintele canoane... și Sfânta Tradiție. Este autocefală și se conduce de un Sfânt Sinod permanent <alcătuit> din episcopi»<sup>154</sup>.

Sinodul este constituit potrivit Statutului de funcționare a Bisericii, în concordanță cu reglementările Tomosului patriarhal din 29 iun. 1950 și Decretul sinodal din 4 sept. 1928. Pentru completarea prevederilor noii constituții, în 1977, a fost adoptat și actualul Statut de funcționare a Bisericii Elene, «în concordanță cu tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe»<sup>155</sup>. Potrivit acestuia, Sinodul,

<sup>151</sup> ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑΪ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ, p. 265 (Anexa 2).

<sup>152</sup> ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΑΪ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ, p. 268 (Anexa 2).

<sup>153</sup> Constituția a fost amendată cu două ocazii, în 1986 și 2001. Totuși, prevederile cu privire la Biserică au rămas neschimbate.

<sup>154</sup> *The Constitution of Greece*, la <<http://www.hri.org/MFA/syntagma/artcl25.html-A3>>, 13 dec. 2014; la <[http://en.wikisource.org/wiki/Constitution\\_of\\_Greece](http://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Greece)>, 12 nov. 2010; textul în neo-greacă la <<http://www.teilam.gr/nomothesia/Syntagma.pdf>>, 13 dec. 2014.

<sup>155</sup> †PANTELEIMON RODOPOULOS, „Church and State Relations According to Ecclesiastical and State Legislation – the Experience in the New Greek State”, in: *Μελέται Β'*..., p. 42.

în prezența ministrului Educației, alege arhiepiscopul de Atena; mitropoliții sunt aleși cu majoritate absolută de voturi<sup>156</sup>.

### *Relațiile dintre Biserica Greciei și Patriarhia de Constantinopol (1821 – azi)*

Relațiile dintre Patriarhia de Constantinopol și Biserica Greciei au fost și sunt caracterizate de un grad ridicat de complexitate. În primul rând, se cuvine menționată moștenirea istorică și culturală comună a celor două instituții. De-a lungul timpului, pe scaunul episcopului de Constantinopol au stat cu precădere greci. Sinodul patriarhal se compunea din ierarhi în mare parte de neam elen. Limba folosită în cult și în actele oficiale în toate eparhiile aflate sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice a fost greacă. Mai mult, însăși Patriarhia își revendică pentru sine calitatea de Biserică greacă. Astfel, putem spune că, în evoluția lor istorică, destinele Patriarhiei de Constantinopol și ale poporului grec păreau unite pentru totdeauna.

Sec. al XIX-lea a adus cu sine o ruptură între Patriarhia Ecumenică și eparhiile din proaspăt-formatul stat elen, organizate în Biserica Greciei. Precedată și, în parte, chiar ca o consecință a obținerii independenței politice, autocefalia acestei Biserici a dus la separarea definitivă de Constantinopol – la nivel jurisdicțional – a unor eparhii ce fuseseră subordonate Patriarhiei vreme de mai bine de un mileniu. Unul dintre principalele motive care au condus la această stare de fapt a fost proliferarea ideilor naționaliste în Europa, în special după Revoluția Franceză, dar și ca urmare a evoluției istorice a statului modern elen. În totală opoziție, Sinodul constantinopolitan a condamnat etno-filetismul și a mizat în continuare pe vechea tradiție imperială multinațională, în care o Biserică nu se limitează la granițele unui stat sau la membrii unui singur popor. Această abordare a relațiilor dintre Biserică și națiune, apărută încă în perioada creștinismului primar, atunci când Biserica era una multietnică, date fiind condițiile politice impuse de plurinaționalismul Imperiului Roman, nu s-a schimbat nici cu trecerea secolelor, pe măsură ce Patriarhia s-a aflat în componența Imperiului Bizantin și, ulterior, în cea a Imperiului Otoman. Pornind de la aceste premise, în ultimele două secole, relațiile dintre cele două instituții bisericești au evoluat în contextul politic al epocii, trecând prin câteva momente tensionate și ajungându-se chiar și la întreruperea comuniunii. Principala cauză a acestor episoade din istoria relațiilor celor două Biserici a fost și rămâne jurisdicția teritorială.

★

De-a lungul sec. al XIX-lea și al XX-lea, situația Patriarhiei Ecumenice în Constantinopolul turcesc a fost una cel puțin delicată. În relație cu puterea politică, patriarhii greci din Constantinopol se aflau într-o stare de continuă nesiguran-

<sup>156</sup> Γ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, *Οι σχέσεις Εκκλησίας και Κράτους*, p. 128.

ță, riscând oricând să fie schimbați din scaun în funcție de interesele sultanilor ori ale celorlalți înalți funcționari turci. În plus, orice tentativă de emancipare a grecilor de sub dominația turcă risca să se transforme în represalii atât la adresa Patriarhiei, cât și împotriva populației elene creștine. Istoria păstrează nenumărate mențiuni despre atacurile cărora le-au căzut victime grecii din Constantinopol, dar și nume ale patriarhilor și episcopilor eleni din cuprinsul statului turc care au suferit fie încarcerare, fie depunere din scaun, fie chiar moarte, în baza unor acuzații politice de fraternizare cu diverse cercuri ori asociații revoluționare<sup>157</sup>.

În procesul complex al relațiilor dintre Patriarhia Ecumenică și statul turc trebuie luat în considerare și rolul pe care l-au jucat marile puteri. Socotim edificator exemplul din anul 1923, când turcii au cerut mutarea sediului Patriarhiei în afara Constantinopolului. Tot atunci, patriarhul Meletie al IV-lea a fost victima unui „atentat” în reședința sa din Fanar, pe 1 iun. 1923<sup>158</sup>. În condițiile în care disputele teritoriale dintre Grecia și Turcia blocaseră orice relație între cele două state, la conferința de la Lausanne cauza Patriarhiei a fost susținută în special de Marea Britanie și de Biserica Anglicană<sup>159</sup>.

Sec. al XIX-lea a fost caracterizat de o restrângere drastică a teritoriului în care Patriarhia Ecumenică avea jurisdicție<sup>160</sup>. Pe rând, popoarele din Balcani și nu numai și-au câștigat independența politică, iar Bisericile din aceste state au ieșit și ele de sub autoritatea patriarhului de Constantinopol. Recunoașterea autocefaliei Bisericii Greciei (1850) a însemnat pentru Patriarhia Ecumenică pierderea unor teritorii însemnate din Pelopones, Grecia centrală și arhipelagul ionian. În 1870, sultanul a decis înființarea Exarhatului bulgar<sup>161</sup>, încercând să

<sup>157</sup> G. von MAURER, *O Ελληνικός λαός...*, p. 264.

<sup>158</sup> Arhim. Iuliu SCRIBAN, „Suferințele Bisericii din Constantinopol”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLI (1923), 14, p. 1071.

<sup>159</sup> Arhim. Iuliu SCRIBAN, „Multămirile aduse Primatului Angliei pentru sprijinirea Patriarhului din Constantinopol”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLI (1923), 6, p. 469.

<sup>160</sup> Ierarhii și sinodul constantinopolitan au avut o atitudine constantă de opoziție la încercările de obținere a autocefaliei venite din partea Bisericilor din proaspăt-formatele state naționale. Unii istorici o explică prin dorința de a nu-și vedea diminuată jurisdicția teritorială. Alții exprimă punctul de vedere al Patriarhiei Ecumenice și afirmă că „naționalismul” sec. al XIX-lea – în special diviziunea pe baza rasei – contravine spiritului ecumenic al creștinismului; ei mută vina pentru disensiunile apărute astfel între Biserici exclusiv în sarcina „caracterului național” ce predomină în sânul acestor Biserici formate la nivel local. †MAXIMOS DE SARDES, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church*, translation by Gamon McLellan, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, 1976, p. 302. Aceeasi poziție, cu argumente extrase tot din referatul în baza căruia Patriarhia Ecumenică a condamnat etno-filetismul și rasismul în 1872, o întâlnim și la: †PANTELEIMON RODOPOULOS, „Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law....”.

<sup>161</sup> Decretul Porții prevedea ca episcopii eparhioți să fie aleși pe criteriul majorității populației; astfel, în regiunile locuite majoritar de bulgari, episcopii urmau să fie de neam bulgar, iar în cele majoritar grecești, ierarhii urmau să fie aleși din rândul clerului elen (Pr. I. RĂMUREANU, Pr. M. ȘESAN, Pr. T. BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. 2, p. 484).

direcționeze atenția popoarelor ortodoxe din Balcani, până atunci aflate sub unica jurisdicție bisericească a Patriarhiei Ecumenice, spre lupte inter-ortodoxe, iar nu spre dobândirea independenței politice. Națiunea bulgară, încurajată și prin tratatul de la San Stefano, prin care Rusia favoriza o „Bulgaria Mare”<sup>162</sup>, nu s-a mai lăsat readusă sub autoritatea patriarhului ecumenic, chiar cu prețul ca Biserica Bulgară să rămână schismatică vreme de șapte decenii<sup>163</sup>. În anul 1885 a fost rândul Bisericii Române să îi fie recunoscută autocefalia<sup>164</sup>. În aceeași perioadă, și Bisericile Ortodoxe din Iugoslavia și Albania și-au obținut independența administrativă față de centrul constantinopolitan. Astfel, cu excepția teritoriului statului turc<sup>165</sup>, Patriarhia Ecumenică mai avea jurisdicție doar asupra comunităților din diaspora<sup>166</sup>.

Totuși, în ciuda pierderii jurisdicției teritoriale, Patriarhia de Constantinopol a reușit să își păstreze, ba chiar să își întărească întâietatea onorifică față de ceilalți întâi-stătători din Răsărit, beneficiind de o serie de prerogative, cu caracter mai mult sau mai puțin onorific, stabilite în canoanele Sinoadelor Ecumenice<sup>167</sup>.

<sup>162</sup> Revendicând rădăcinile noii instituții bisericești în vechea eparhie de Ohrida, bulgarii transformau Exarhatul într-o altă dovadă a continuității lor în Macedonia, care să le susțină pretențiile teritoriale în regiune. A se consulta: Evangelos KOFOS, „National Heritage and National Identity in Nineteenth-and Twentieth-Century Macedonia”, în: M. BLINKHORN, T. VEREMIS (eds.), *Modern Greece: Nationalism & Nationality*, p. 112.

<sup>163</sup> Patriarhul ecumenic s-a opus ferm înființării Exarhatului și, în sept. 1872, a declarat Biserica Bulgariei ca eretică și a excomunicat pe exarh și pe episcopii săi. Vezi: Diac. Petre COMAN, „Problema sinodului ecumenic în discuțiile interortodoxe din veacul al XIX-lea”, în: *Ortodoxia*, XXII (1970), 1, p. 82. Schisma bulgară s-a încheiat abia în febr. 1945, când Patriarhia Ecumenică a emis și un Tomos sinodal care prevedea că „Sfânta Biserică Ortodoxă Autocefală a Bulgariei... soră duhovnicească”, este „independentă și autocefală în conducere și administrare”, fiind condusă de un sinod în frunte cu mitropolitul de Sofia. ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ Ι. ΚΟΝΙΑΡΗΣ, *Η άρσις του Βουλγαρικού σχίσματος εν τω πλαίσίω της καθολικής Ορθοδοξίας του Ελληνισμού* [Încetarea schismei bulgare în cadrul Ortodoxiei catolice a elinismului], s.n., Αθήνα, 1971, p. 110.

<sup>164</sup> Pr. M. PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 131.

<sup>165</sup> La jumătatea sec. al XIX-lea, în Constantinopol, creștinii reprezentau un procent de 20-25% din totalul populației orașului. ΠΑΡΑΘΕΤΙΚΟΣ ΚΟΝΟΠΙΑΣ, „Κωνσταντινουπόλη και Μικρά Ασία 1833-1876” [„Constantinopolul și Asia Mică. 1833-1876”], în: *Ιστορία του νέου Ελληνισμού: 1770-2000*, τ. 4, p. 357. Populația greacă – implicit creștin-ortodoxă – reușise să reziste în Constantinopol prin practicarea comerțului și a altor meserii. Regiunile Pontului (fosta Trebizonda) păstrau și ele un important procent de greci ortodocși. Totuși, „schimbul de populații” din anul 1923 a condus la diminuarea drastică a numărului de greci din interiorul granițelor statului turc.

<sup>166</sup> În jurisdicția Patriarhiei a rămas și arhipelagul Dodecanez, chiar dacă, din punct de vedere politic, în 1947, a intrat în componenta statului grec. De asemenea, centrul constantinopolitan revendică drepturi jurisdicționale și asupra eparhiilor din „Noile Teritorii”, aflate însă în administrarea Bisericii Greciei.

<sup>167</sup> Drepturile episcopului constantinopolitan erau egale cu cele ale episcopului Romei, potrivit can. 3 al Sinodului II Ecumenic, can. 28 al Sinodului IV Ecumenic și can. 36 al Sinodului

# Chestiunea autocefaliei

În primii ani ai luptei pentru independență, conducătorii greci nu au mai dorit să păstreze vechiul tip de legături cu Patriarhia Ecumenică. Un patriarh numit de sultan și un sinod care condamnase public mișcarea revoluționară, indemnând la supunere necondiționată, nu mai puteau fi considerați parteneri de încredere ai unui stat care abia învăța „alfabetul” independenței. Adoptând această atitudine, ierarhii și oamenii de stat treceau cu vederea, intenționat sau nu, întreaga activitate desfășurată de Patriarhia Ecumenică de-a lungul celor patru secole de dominație otomană pentru păstrarea vie a identității etnice și culturale a grecilor.

După primii ani de entuziasm revoluționar, în momentul în care aproape jumătate dintre episcopii din teritoriile eliberate au murit sau au fost uciși în lupte, s-a pus problema numirii de înlocuitori. Piedica de care s-au lovit puținii ierarhi care mai rămăseseră în proaspătul format stat grec a fost ruperea relațiilor cu Constantinopolul. Neavând comuniune liturgică cu Patriarhia și nici Sfântul și Marele Mir pentru ungerea de noi episcopi, singura modalitate de completare a scaunelor vacante a fost „adoptarea” episcopilor unși canonic și refugiați în regatul grec<sup>168</sup>.

În cele din urmă, după trei decenii în care Biserica din Regatul Greciei se afla într-o stare precară – cu autocefalia declarată, dar nerecunoscută –, conducătorii bisericești greci au început să caute reluarea comuniunii cu Patriarhia Ecumenică. Deși având în frunte un patriarh grec, ierarhi și clerici greci, deși moștenitoare a întregii tradiții bizantine, aceasta din urmă a ignorat sistematic orice încercare de apropiere venită din partea Bisericii autoprocimate ca autocefală a Greciei. Scrisorile Sinodului de la Atena trimise către Constantinopol s-au întors nedeschise<sup>169</sup>, simbolizând faptul că Patriarhia nu recunoștea existența vreunei Biserici autocefale a Greciei.

Recunoașterea autocefaliei Bisericii Greciei în 1850 nu a reprezentat decât o supapă pentru eliberarea momentană a tensiunii dintre cele două centre. *Legea nr. 201*, votată în Parlamentul elen în vara anului 1852 și destinată să transpună Tomosul sinodal la realitățile statului grec, nu a reușit să aducă decât nemulțumiri atât la Constantinopol, cât și la Atena. Guvernanții care au redactat textul au dorit să împace ambele tabere, atât pe cei care susțineau o Biserică subordonată statului (așezată în această stare de constituția bisericească din 1833 și de prevederile constituției din 1844), cât și pe cei care cereau ca autoritățile să înceteze orice

Quinisext. De asemenea, patriarhul ecumenic avea dreptul de a asculta apeluri cu privire la disputele dintre clerici (can. 9 și 17 ale Sinodului IV Ecumenic) și dreptul de a hirotoni episcopi pentru regiuni din afara limitelor canonice definite (can. 28 al Sinodului IV Ecumenic). A se vedea: Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Ed. Polib SA, Sibiu, 1993.

<sup>168</sup> Γ. ΠΡΙΝΤΖΙΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις...*, pp. 27-28.

<sup>169</sup> Χρ. ΠΑΠΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της Εκκλησίας της Ελλάδος*, τ. 1, p. 351.

amestec în afacerile bisericești – așa cum indica și Tomosul patriarhal. Legea a eșuat în acest sens, fiind doar un compromis politic, în care, pe de o parte, primele articole arătau o Biserică a Greciei autocefală, condusă de un sinod, fără nicio mențiune la subordonarea sa față de stat, iar, pe de altă parte, alte articole permiteau autorităților intervenția în deciziile și activitatea Sinodului.

### *Chestiuni jurisdicționale. „Noile Teritorii”*

În general, deși acest lucru nu este o regulă, Bisericile Ortodoxe autocefale europene au jurisdicție între granițele unui stat<sup>170</sup>. Situația statului elen este una atipică, fapt care accentuează complexitatea relațiilor dintre cele două entități bisericești. Din punct de vedere administrativ, la momentul actual, între granițele actualului stat grec există cinci unități bisericești ortodoxe cu statut diferit<sup>171</sup>:

- Biserica semi-autonomă a Cretei<sup>172</sup>;
- comunitatea monastică autonomă de la Muntele Athos<sup>173</sup>;
- arhipelagul Dodecanez, aflat sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol;
- „Noile Teritorii” și
- Biserica Ortodoxă Autocefală a Greciei.

În rândul eparhiilor acesteia din urmă observăm că, în funcție de relațiile pe care le au cu Patriarhia Ecumenică, alături de eparhiile total independente de Constantinopol din punct de vedere administrativ, există și eparhiile din nordul

<sup>170</sup> Nu facem referire la Patriarhiile Apostolice și nici la situația diasporei.

<sup>171</sup> Anastasios ANASTASSIADIS, „Religion and Politics in Greece: The Greek Church's Conservative Modernization in the 1990's”, în: *Questions de Recherche / Research in Question*, 2004, 11, p. 3.

<sup>172</sup> Eparhiile din insula Cretei s-au aflat sub jurisdicția episcopului de Constantinopol încă din cele mai vechi timpuri: iată care era situația lor în momentul în care Creta a căpătat un statut de autonomie politică (sfârșitul sec. al XIX-lea): „mitropolitul se alegea de către Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice, pe când episcopii <se alegeau> de către sinodul eparhial al Cretei. la sfatul și cu permisiunea mitropolitului” (†ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ, „Γενική Θεωρησις των σχέσεων της Εκκλησίας Κρήτης με το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον τῶν 20 αἰῶνα (1898-σήμερον)” [„Prezentare generală a relațiilor dintre Biserica Cretei cu Patriarhia Ecumenică în sec. al XX-lea (1898-azi)”, în: *Μελέται Β'*..., p. 146).

Situația actuală a Bisericii Cretei a fost reglementată de statul grec prin *Legea 4149/1961* (*Περὶ καταστατικοῦ Χάρτου της ἐν Κρήτη Ορθοδόξου Εκκλησίας* [Statutul de funcționare a Bisericii Ortodoxe din Creta]). Art. 1 al legii prevede: „Biserica Ortodoxă din Creta... este Mitropolie semi-autonomă, fiind subordonată canonic Patriarhiei Ecumenice”, la: †ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθήματα...*, p. 480 (Anexa 3: Καταστατικοί Νόμοι [Legi statutare]).

<sup>173</sup> Iată ce prevede art. 105 al constituției în vigoare a Greciei cu privire la statutul Sfântului Munte: „Peninsula Athos... în conformitate cu vechile sale privilegii, este o regiune autonomă a statului grec... Din punct de vedere spiritual, Sfântul Munte se află sub directă jurisdicție a Patriarhiei Ecumenice”. Din punct de vedere administrativ, comunitatea monastică este sub autoritatea statului elen, care este reprezentat pe teritoriul peninsulei de un guvernator. A se vedea: *The Constitution of Greece*, <<http://www.hri.org/MFA/syntagma/artcl25.html-A3>>, 13 dec. 2014.

țării, din „Noile Teritorii”, aflate *de facto* în administrarea Bisericii Elene, dar asupra cărora Patriarhia Ecumenică revendică drept de jurisdicție. Această situație puțin neobișnuită își găsește explicația în istoricul zonei. Teritoriile pe care statul modern grec le-a revendicat și anexat treptat, din 1821 până la finalul celui de-al Doilea Război Mondial, s-au aflat toate sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. Astfel, ulterior alipirii teritoriilor, Sinoadele de la Constantinopol și Atena au fost nevoite să găsească soluții pentru administrarea acestora.

Prima situație de acest fel s-a petrecut în momentul în care coroana britanică a cedat Greciei arhipelagul ionian. În urma acestui transfer, Patriarhia de Constantinopol a emis, în 1866, un *Decret sinodal* în care preciza că acceptă cererea de unire a eparhiilor din „cele șapte insule”<sup>174</sup> cu Sinodul de la Atena și că le transferă sub «protecția» Bisericii Greciei, încredințându-i acesteia, în mod deplin, și «jurisdicția spirituală și bisericească»<sup>175</sup>. Situația s-a repetat două decenii mai târziu, când, în 1881, Grecia a reușit să anexeze Tesalia și partea sudică a Epirului. Decretul patriarhal care reglementa transferul de autoritate bisericească prevedea că, dată fiind unirea politică, comunitățile din Larissa, Arta, Platamonos etc. «se recunosc a fi unite din punct de vedere bisericesc și integrate deplin» în Biserica autocefală a Greciei și «se administrează de către Sfântul Sinod al Bisericii acesteia»<sup>176</sup>.

Prima problemă jurisdicțională a apărut odată cu transferul teritorial din 1913, când provinciile din nordul Greciei de azi, Macedonia și regiuni semnificative din Tracia și Epirul de Nord, au trecut de la Imperiul Otoman în componența statului grec, primind denumirea de „Noile Teritorii”<sup>177</sup>. În primii ani de după transfer, situația eparhiilor a rămas neclară, în care provinciile proaspăt alipite rămăneau în continuare sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, dar, din punct de vedere politic, făceau parte din statul elen. Guvernării eleni au solicitat patriarhului ecumenic, încă din 1914, mutarea acestor eparhii sub jurisdicția Sinodului de la Atena, după exemplul eparhiilor din arhipelagul ionian și al celor din Tesalia, fără succes însă.

Catalizatorul care a precipitat găsirea unei soluții a fost „catastrofa” militară din Asia Mică (1921-1922), când, ca urmare a tensionării relațiilor politice dintre cele două state, Patriarhia Ecumenică nu a mai putut păstra niciun fel de relații cu eparhiile în care revendica jurisdicție din cuprinsul regatului elen,

<sup>174</sup> În limba greacă, arhipelagul ionian poartă numele de „Επτανήσια” („Șapte insule”).

<sup>175</sup> Η Πατριαρχική και Συννοδική Πράξις περί της υπαγωγής των Επαρχιών της Επτανήσου τη Εκκλησία της Ελλάδος [Decretul Patriarhal și Sinodal referitor la punerea eparhiilor <din arhipelagul ionian> în jurisdicția Bisericii Greciei], în: †ΠΑΝΕΜΦΙΜΩΝ ΡΟΛΟΙΟΥΛΟΣ, Μαθήματα..., p. 251 (Anexa 1: Εκκλησιαστικά και Καταστατικά Πράξεις [Decrete bisericești și statute]).

<sup>176</sup> Η Πατριαρχική και Συννοδική Πράξις περί της υπαγωγής των Επαρχιών Ηπείρου και Θεσσαλίας τη Εκκλησία της Ελλάδος, p. 254.

<sup>177</sup> Aceste teritorii, aflate la mică distanță de Constantinopol, erau în administrarea Patriarhiei Ecumenice de aproape douăsprezece secole.

implicit și din „Noile Teritorii”. Pe de altă parte, ca urmare a „schimbului de populații” dintre Turcia și Grecia, patriarhul ecumenic a ajuns în situația de a nu mai avea credincioși în jurisdicția sa, dat fiind că aproape toți grecii din interiorul Turciei, mai puțin cei din Constantinopol, se refugiaseră în Grecia. În aceste condiții, Patriarhia Ecumenică s-a văzut nevoită să ajungă la un compromis administrativ<sup>178</sup>. Pentru a nu lăsa eparhiile din „Noile Teritorii” fără conducere, dar și pentru a evita situația în care jurisdicția patriarhului ecumenic să se rezume doar la locuitorii Constantinopolului, în sept. 1928, sinodul constantinopolitan decidea că, «păstrându-și Tronul patriarhal dreptul canonic suprem în eparhiile acestea, administrarea <lor> se face pe viitor, în mod mandatar», de către Biserica Greciei<sup>179</sup>. Cu alte cuvinte, Patriarhia Ecumenică ceda «Bisericii Soră» a Greciei, pentru o perioadă de timp limitată, dar nespecificată (până la remedierea situației), dreptul de administrare a acestor eparhii, păstrându-și însă toate drepturile canonice și jurisdicționale asupra lor.

*Decretul patriarhal*, în zece puncte, reglementa și statutul episcopilor din „Noile Teritorii”: erau egali în drepturi cu cei ai Bisericii autocefale elene; participau «obligatoriu» la Sinodul de la Atena, erau aleși de Sinodul de la Atena și «aprobați» de cel constantinopolitan, for ce avea și dreptul să propună candidați. La Sfânta Liturghie urma să fie pomenit patriarhul ecumenic<sup>180</sup>. Totuși, dat fiind că *Decretul* întârzia să fie făcut public în mod oficial, guvernul elen, în baza unor acorduri preliminare și a corespondenței purtate cu Patriarhia Ecumenică, de la care primise și o versiune intermediară a documentului, a elaborat o lege care să pună în practică prevederile ce se regăseau în proiectul *Decretului patriarhal*. Art. 1 al legii nr. 3615, emise la 10 iul. 1928, cu două luni înaintea publicării versiunii oficiale a *Decretului patriarhal*, preciza că «toate mitropoliile... Tronului Patriarhal Ecumenic din Noile Teritorii din Grecia» recunosc «drept autoritate administrativă Sfântul Sinod din Atena», dar rămân sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, «fiind păstrate drepturile canonice ale acesteia» în aceste eparhii<sup>181</sup>. Legea prevedea că

<sup>178</sup> Initial, patriarhul de Constantinopol propusese ca „Noile Teritorii” să se conducă de un sinod autonom cu sediul la Tesalonici; propunerea a fost respinsă, afirmă †Panteleimon Rodopoulos, de cercurile religioase și politice de la Atena, consecvente ideilor lui Theoklitos Farmakidis, care doreau o independență totală a Sinodului atenian față de Patriarhia Ecumenică (†ΠΑΝΤΕΛΙΜΟΝ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ, „The Metropolitan Synod of the Eparchy of Thessaloniki: the Current Nomocanonic Status in the Metropolises of the „Neae Choraes”, in: *Μελέται Β...*, p. 127).

<sup>179</sup> *Η Πατριαρχική και Συνδοτική Πράξις περί της διοικήσεως των Ιερών Μητροπόλεων των Νέων Χωρών* [*Decretul Patriarhal și Sinodal referitor la administrarea sfintelor Mitropolii din Noile Teritorii*], in: †ΠΑΝΤΕΛΙΜΟΝ ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαθηματικά...*, p. 257 (Anexa 1).

<sup>180</sup> Αθανάσιος Α. ΑΥΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία. Η Εκκλησία των νέων χωρών (1912-1928-σήμερα)* [Istorie bisericească. Biserica din Noile Teritorii (1912-1928-azi)], Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη, 1998, pp. 19-21.

<sup>181</sup> *Νομός 3615/1928 «Περί εκκλησιαστικής διοικήσεως των εν ταις Νέαις Χώραις της Ελλάδος Μητροπόλεων του Οικουμενικού Πατριαρχείου»* [Legea 3615/1928 cu referi-

mitropolii din „Noile Teritorii” erau parte a Bisericii Greciei, participând la ședințele Sinodului de la Atena. În plus, ridica numărul membrilor Sfântului Sinod de la cinci la nouă; președinte rămânea arhiepiscopul de Atena, se păstrau cei patru membri din „vechile eparhii”, la care se adăugau încă patru, din „Noile Teritorii”<sup>182</sup>. Mitropolii din eparhiile în cauză, continua textul legislativ, «sunt judecați și aleși în același mod ca și arhierii Bisericii Autocefele a Greciei»<sup>183</sup>.

Această lege nu a reușit să cuprindă toate condițiile Patriarhiei Ecumenice<sup>184</sup> exprimate în Decretul din sept. 1928 și a produs o evidentă nemulțumire la Constantinopol. Motivul principal era faptul că, deși documentul afirma că Patriarhia își păstrează drepturile canonice în aceste eparhii, nu preciza care erau aceste drepturi. Mai mult, lăsa neclarificate o serie de alte aspecte, precum poimenirea numelui patriarhului ecumenic la liturghie, poziția patriarhului ca «instanță supremă» la care puteau apela clericii judecați de autoritatea bisericească etc. După un schimb de scrisori în care s-a căutat soluția care să unească cele două documente, în cele din urmă, întâi-stătătorii celor două Biserici au reușit să ajungă la o înțelegere<sup>185</sup>.

De-a lungul timpului, neaplicarea prevederilor *Decretului patriarhal* din 1928 a condus, nu o dată, la tensionarea relațiilor dintre Atena și Constantino-

---

re la administrarea Mitropoliilor Patriarhiei Ecumenice din Noile Teritorii ale Greciei], în: †ΠΑΝΤΕΛΕΙΜΩΝ ΡΟΔΙΟΥΔΟΣ, *Μαθηματα...*, p. 338 (Anexa 3).

<sup>182</sup> Νόμος 3615, 1928, pp. 338-339 (Anexa 3).

<sup>183</sup> Legea nu mai conținea prevederea ca alegerea episcopilor să fie aprobată de Patriarhia Ecumenică, a cincea condiție din *Decretul patriarhal*.

<sup>184</sup> Demetrios de Sevasta, mitropolit al Patriarhiei Ecumenice, afirmă că statul elen nu a dorit să țină cont de condițiile pe care sinodul constantinopolitan le punea în vederea transferului eparhiilor, aceasta fiind și explicația faptului că guvernul elen a adoptat *legea nr. 3615* înaintea publicării variantei oficiale a *Decretului patriarhal*. Mai mult, el sugerează faptul că în spatele acestei versiuni legislative, care încerca să conducă la neglijarea drepturilor jurisdicționale ale Patriarhiei, fapt pentru care a nu fost niciodată acceptată de Constantinopol, a stat însuși arhiepiscopul de Atena, Hrisostomos Papadopoulos, care a acționat fără știrea sinodului atenian. A se consulta: †DEMETRIOS DE SEVASTA, *A New Study of the Patriarchal and Synodical Act of 1928*. <<http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=790&ta=en>>, 13 dec. 2014.

<sup>185</sup> Principala problemă era al cincilea punct din lista condițiilor din *Decretul patriarhal*, în special dreptul patriarhului de a aproba alegerea de episcopi. Schimbul de scrisori de la începutul anului 1929, care a dus la reglementarea situației, a fost interpretat în mod diferit de istorici. Astfel, mitropolitul Demetrios de Sevasta, ierarh al Patriarhiei Ecumenice, în *A New Study of the Patriarchal and Synodical Act of 1928*, consideră că arhiepiscopul Atenei, într-o scrisoare către patriarh, accepta condițiile *Decretului*, inclusiv dreptul acestuia de a ratifica alegerile de ierarhi în eparhiile din „Noile Teritorii”. Pe de altă parte, Gheorgheos Printzipas e de părere că situația s-a remediat în urma unei scrisori a patriarhului ecumenic spre arhiepiscopul de Atena; în același timp, el interpretează punctul cinci astfel: „În controversatul punct cinci se păstrează integral dreptul patriarhului ecumenic să raporteze arhiepiscopului Atenei publicarea numelor clericilor eligibili sau ștergerea celorlalți, dar nu dă valabilitatea pretenției lui de a aproba această listă” (Γ. ΠΡΙΝΤΖΙΠΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις...*, p. 92).

pol. Astfel, de mai multe ori sinodul constantinopolitan a imputat celui atenian nerespectarea clauzelor din *Decret* și faptul că încearcă să submineze drepturile de jurisdicție ale Patriarhiei în aceste teritorii<sup>186</sup>. Ultimul pe lista „momentelor fierbinți” dintre cele două Biserici s-a consumat în 2004, când Biserica Greciei a ales trei mitropoliți în eparhiile din „Noile Teritorii”, printre care și cel din Tesalonic, fără a ține cont de cerințele patriarhului ecumenic de a-și exercita dreptul de ratificare a alegerii, conferit de punctul al V-lea din *Decretul din 1928*. În consecință, pe 30 apr. 2004, întâistătătorul constantinopolitan a convocat un sinod extraordinar care a decis: neregnoașterea alegerilor, întreruperea comuniunii cu arhiepiscopul de la Atena, trimiterea unei recomandări guvernului grec ca să nu publice deciziile respective de numire și formularea unei amenințări cu denunțarea unilaterală a Decretului din 1928, astfel încât Patriarhia Ecumenică să își reia toate drepturile administrative la care renunțase<sup>187</sup>. Această situație, în premieră în istoria relațiilor dintre cele două Biserici, a fost remediată o lună mai târziu: pe 28 mai Sinodul atenian a adoptat o rezoluție prin care își «declara respectul și conformarea la <prevederile> Tomosului patriarhal din 1850 și ale Decretului... din 1928». Ulterior, Patriarhia Ecumenică a acceptat restabilirea relațiilor cu Biserica Greciei<sup>188</sup>. În anul 2009, numărul eparhiilor din „Noile Teritorii” era de 36<sup>189</sup>.

\*

În rândul relațiilor dintre Patriarhia de Constantinopol și Biserica Greciei se cuvine menționată și influența patriarhală puternică în „Noile Teritorii”, cu precădere în plan cultural. În Tesalonic, în stavropighia Vlatadonului, începând din 1968<sup>190</sup>, funcționează *Fundația Patriarhală de Studii Patristice*, ce publică colecția *Analecta Vlatadon* și periodicele *Ortodoxia* și *Klironomia*.

<sup>186</sup> †DEMETRIOS DE SEVASTA. *A New Study...*, <<http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=790&la=en>>, 13 dec. 2014.

<sup>187</sup> *Πράξις της εν Φαναριῳ συνελθούσης μετζονος άρχιας και ιερής Σύνοδου (30-4-2004)* [*Decret al Adunării lărgite a Sfântului Sinod din Famar (30 apr. 2004)*], în: Γ. ΠΡΙΝΤΖΙΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις...*, pp. 204-205 (Anexel).

<sup>188</sup> Γ. ΠΡΙΝΤΖΙΑΣ, *Οι μεγάλες κρίσεις...*, p. 133.

<sup>189</sup> O listă completă, însoțită și de o scurtă descriere a acestor eparhii, inclusiv numele mitropoliților eparhioți, se găsește în: *Ημερολόγιον του Οικουμενικού Πατριαρχείου Έτους 2009* [*Calendar al Patriarhiei Ecumenice, Anul 2009*], Οικουμενικό Πατριαρχείο, Θεσσαλονίκη, 2009, pp. 1057-1120. Numele ierarhilor și lista cu eparhiile din „Noile Teritorii” se găsesc și în *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2009* [*Dipticele Bisericii Greciei, 2009*], Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 2009, pp. 295-296.

<sup>190</sup> Fundația a fost întemeiată în anul 1965 „pentru cultivarea copacului cu fructe bune al înțelepciunii patristice”, *Πατριαρχικόν Ύδρυμα Πατερικών Μελετών, Πατρολογία, Παλαιογραφία, Βυζαντινολογία, Άγιον Όρος* [*Fundația Patriarhală de Studii Patristice, Patrologie, Paleografie, Bizantinologie, Sfântul Munte*], Θεσσαλονίκη, 1984, p. 4.

## Summary: Early History of the Autocephalous Orthodox Church of Greece (1821-1852)

The beginnings of the Orthodox Church of Greece, as an autocephalous ecclesial institution headed by its own synod, are closely related to the emergence of the Greek modern state. On the Annunciation day, 1821, in Peloponnese, metropolitan Germanos of Old Patras raised the revolution banner and blessed a fight that would last for almost a decade, resulting in the emergence of the Greek modern state. The fight for independence waged by the Greek people from within and without the borders of the Ottoman Empire had started long before, and several factors had prompted it:

- Greeks in Constantinople's Phanar working as interpreters for Ottoman authorities;
- the proliferation of Phanar princes in the Romanian Principalities;
- the economic „revival” of Greeks and their financial progress;
- the emergence and thriving of a higher social class on the territory occupied by the Turks (primates);

the Turks (primates):

- the emergence of Greek foundations and societies promoting independence;
- Greeks' cultural „renaissance”;
- the contribution of Greek hierarchs and clergy to the preservation of national spirit and Greek language;
- the French Revolution – the catalyst of 1821 events.

Independence was won on the battlefield as well as by negotiations, as the great European powers: Great Britain, France and Russia lent their support to the young state, each of them for different reasons. The first king of the modern Greek state – Otho, son of Ludwig of Bavaria, was crowned in early 1833.

As a consequence of political independence, the eparchies within freed territories ceased their relationships with the Ecumenical Patriarchate. Besides the obvious political reasons, a further one was the fact that among Greek clergy and politicians appeared a faction that deemed the patriarch had betrayed the „holy cause” of freedom, as he obeyed the Ottomans and was controlled by the Porte. Under the circumstances, the Greek Church faced a delicate problem, threatening its very existence as an institution: how to regenerate its hierarchy. More than 6,000 priests had died during the war and many bishops had been killed in the conflict, so that half the eparchies in the freed territories were vacant. Greeks turned to the validly ordained hierarchs who had retired, renounced their sees or fled from the territories under Ottoman rule. These appointments were only temporary, and in time it became obvious that the Church of Greece had to clarify its canonical status as well as its relationship with the Ecumenical Patriarchate, and establish a coherent system – either the old or a new one, functioning independently from Constantinople – to restore its hierarchy.

Since any contact with the ecumenical patriarch was impossible, the new regime opted for an unilateral proclamation of autocephaly. A synod convened and 22 Greek hierarchs accepted the government's proposal to declare the autocephaly of the Greek Church and set up a standing Synod as supreme church authority. Later, on 23 July 1833, the first official statute of the Orthodox Church in the Greek Kingdom was promulgated, unilaterally proclaiming autocephaly and thus independence from Constantinople. The document was drafted by one of the three regents, Georg Ludwig von Maurer. The new ecclesiastical constitution broadly followed the Bavarian model, subordinating the Church to the secular authority and allowing its freedom only in dogmatic matters.

The Ecumenical Patriarchate ignored the claims to autocephaly and took no measures against the „rebels”.

Over the following century, events were nothing but a „cat and mouse” game between the Patriarchate of Constantinople, on the one hand, and the Greek Church and state, on the other hand. The synodal tomos of 29 June 1850 acknowledged autocephaly only if the Church was no longer subordinate to the state. Law 201 of 1852 favored the state: although the first articles granted the Church independence from any other ecclesial authority and secular power, article 6 appointed as a member of the Church Synod a royal commissary who countersigned all synodal decisions and decrees; no action could be taken without his signature.

A similar situation was created in the early 20th century, when the northern Greek eparchies known in Greek historiography as the „New Territories” (Macedonia and important areas of Thracia and Northern Epirus) were ceded by the dying Ottoman Empire to the Greek Kingdom in 1913. Constantinople delayed a decision on the canonical status of these territories, although precedents existed (the eparchies of Thessalia, Southern Epirus and the Ionian archipelago, once integrated into the Greek state, had passed under the authority of the Synod of Athens, as decreed by the Ecumenical Patriarchate). Following the failed incursion of the Greek army into continental Turkey, in 1921-1922, relationship between the two states became strained, and populations were exchanged. Under these circumstances, the Ecumenical Patriarchate could no longer maintain any contact with the faithful in the „New Territories”. To avoid leaving the eparchies without leaders and restricting the jurisdiction of the ecumenical patriarch to the inhabitants of Constantinople, in September 1928 the Constantinopolitan synod decided to delegate administration of the „New Territories” eparchies to the Church of Greece, while the patriarchal see retained the supreme canonical authority over these eparchies. In other words, the Ecumenical Patriarchate ceded to the Church of Greece, for a limited yet unspecified period (until the situation became better), the administrative rights over these eparchies, while maintaining all canonical and jurisdictional rights over them.

Before the patriarchal decree was made public, the Greek government drafted a law on the ecclesiastical status of the „New Territories”. The document, published on 10 July 1928, two months prior to the official version of the patriarchal decree, stated that the metropolitanates of the Ecumenical Patriarchal See within the „New Territories” of Greece acknowledged the Holy Synod of Athens as administrative authority, while remaining under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, which retained its canonical rights in these eparchies. The law caused unrest in Constantinople, mainly because although it stated that the Patriarchate maintained its canonical rights, it failed to specify which these rights were.

Church-state relationships in Greece were complex: on the one hand, from the very first constitutional endeavor (Epidaur, 1822). Orthodoxy was declared the national religion; on the other hand, as the modern Greek state became established, political authorities attempted to subordinate the Church to the state. During the 19th-20th centuries Church-state relationships in Greece gradually moved from absolute control over the Church to actual separation of the ecclesial institution from the secular ones. The first Church statute (1833) stipulated that the Holy Synod of the Greek Church was placed under the authority of the king. Art. 6 of Law no. 201/1852 appointed in the Synod a royal commissary, who countersigned all synodal decision and decrees; no action could be taken without his signature. Law no. 200/1852 regulated the election of hier-

archs: the Synod would propose three clergymen, Greek citizens, and the king would select one of them. For almost a century, legal provisions in the Greek Kingdom kept the Church in the same position of subordination to the state.

A law voted in December 1923 abrogated laws 200 and 201 of 1852 and stipulated that the king's representative lost some of his importance, since the Synod could make decisions in his absence.

The Church became completely independent from the state through the Constitution of 1975, which declared that the Church of Greece was autocephalous and headed by a standing Synod made up of bishops, a body constituted according to the provisions of the patriarchal Tomos of 29 June 1950 and the Synodal decree of 4 September 1928 (documents of the Patriarchate of Constantinople that insisted that the Church of Greece was independent from the secular power). According to the current Statute of the Greek Church, the Synod elects the archbishop of Athens, and metropolitans are elected with an absolute majority of votes.

Relationships between the Patriarchate of Constantinople and the Church of Greece have been very complex. Despite their shared, millennia-old historical and cultural legacy, the 19th century brought about a split between the Ecumenical Patriarchate and the eparchies in the newly-formed Greek state. Prompted by Enlightenment ideas, the Greek people gained political independence, soon followed by the proclamation of Greek Church's autocephaly, events that led to the definitive jurisdictional separation from Constantinople of eparchies that had been dependent on the Ecumenical Patriarchate for over a millennium. On the other hand, the Constantinopolitan Synod condemned ethno-phyletism and continued to hold the old, imperial multi-national view according to which a Church is not confined within the borders of a state or the member of one people. Thus over the last two centuries relationships between the two ecclesial institutions evolved in the political context of the times, with a few tense moments and even loss of communion. Territorial jurisdiction has been and still is the main cause of such episodes in the history of the relationships between the two Churches.



**Gabriel CHELARU**

## DEMETRIOS KYDONES (CCA. 1324-1397), EXPONENT AL PRINCIPIILOR GÂNDIRII TOMISTE ÎN BIZANȚ

**Keywords:** *Demetrios Kydones, Toma d'Aquino, byzantine Thomism, scholastic, syllogism.*

### Abstract

Studiul de față se dorește o prezentare și analizare a problemei „tomismului bizantin” din perspectiva renumitului umanist *Demetrios Kydones* (cca. 1324-1397), printr-o cercetare istorico-literară, concentrată pe definirea terminologiei operate de învățatul apusean, marcarea apariției unui curent specific în Răsărit, precizarea contribuției amintitului gânditor bizantin la popularizarea metodelor de tip tomist în spațiul răsăritean și prezentarea raportării sale la principiile raționale tomiste, cu o specială aplecare asupra a trei categorii literare, semnate de către acesta, care privesc tema enunțată. Urmărindu-se o abordare istorică a problemei și nu o polemică pe baza principiilor dogmatice (ortodoxe) sau a așa-numitei gândiri distincte, promovate de cele două medii de influență majore, *Apusul latin* și *Răsăritul bizantin*, specificul gândirii tomiste și raportarea lui Demetrios Kydones la principiile și modalitățile de raționare ale acesteia vor fi prezentate, analizate și tratate, în materialul de mai jos, într-o manieră, pe cât posibil, de strictă obiectivitate.

După evenimentele legate de ceea ce în istorie poartă denumirea de Marea Schismă din anul 1054<sup>1</sup>, dar și ca urmare a consecințelor nefaste ale Cruciadei a IV-a din 1204, relațiile mediului bizantin cu cel apusean s-au modificat radical. Situația socială, politică și economică în care se găsea Bizanțul la această dată

---

<sup>1</sup> Schisma din 1054 a reprezentat principala ruptură dintre Apusul latin și Răsăritul bizantin, inevitabilă în condițiile „evolutivei” – dacă o putem numi astfel – diferite a creștinismului în fiecare din cele două mari zone de influență. Deși există voci care susțin că Marea Schismă ar fi, în fond, o invenție a cercetătorilor moderni, adică doar o *anatematizare reciprocă* între un cardinal și un patriarh înverșunați și cu ambiții nezdruincinate, totuși apare drept evidentă modificarea relațiilor dintre cele două zone de cultură și mentalitate, începând de la nivelul religios și social și până la cel politico-militar, economic sau cultural. Cu privire la diversele relații ale Bizanțului cu lumea apuseană, după Schisma din anul 1054, vezi: Steven RUNCIMAN, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the Eleventh and Twelfth Centuries*. Oxford University Press, Oxford, 1955. Faptul că au existat ulterior tentative de unire (conciliul de la Lyon din 1274 sau cel din Ferrara-Florența, 1438-1439 – ca să dăm doar două exemple) reprezintă o dovadă în plus că în acel moment s-a produs o destabilizare de ordin eclezial între Biserica Apuseană și cea Răsăriteană, care se dorea corectată (deși, în momentele amintite mai sus, unitatea eclezială era dorită în Răsărit mai mult din considerente politice, ca o condiție *sine qua non* pentru obținerea unui ajutor militar din partea Apusului, care să fie folosit împotriva turcilor și a tendințelor expansioniste ale acestora).

devenise cu adevărat critică. Mai exact, el se afla între doi poli de putere extrem de influenți: *Apusul latin*, cu vădite interese de realizare a unității bisericești sub tiara papală, și *amenințarea turcească*, din ce în ce mai pronunțată<sup>2</sup>. Urmările conciliului de la Lyon (1274)<sup>3</sup> nu au fost dintre cele mai favorabile pentru Bizanț, prin intermediul lui fiind promovată o *unire forțată*, în fapt neacceptată de masele populare bizantine, și care, deși recunoscută formal, în cele din urmă, avea să fie anulată de către papa *Martin al IV-lea* (1281-1285), conștient de impactul deosebit de scăzut pe care aceasta l-a înregistrat în rândul populației<sup>4</sup>.

O reapropiere a acestor două mari zone de influență devenea din ce în ce mai mult un deziderat greu de realizat, ca urmare a direcțiilor, ambițiilor și orientărilor specifice fiecăruia la toate nivelele (religios, social, cultural, politic etc.). Cu toate acestea, au fost înregistrate astfel de încercări, venite cu precădere din partea filo-latinilor sau filo-occidentalilor. Nu este însă un secret pentru nimeni faptul că Bizanțul constituia un *spațiu tradiționalist* prin excelență și, în consecință, *închis*<sup>5</sup> în fața inovațiilor sau a gândirii de tip occidental. Totuși, pătrunde-

<sup>2</sup> Vezi: Nevra NECİPOĞLU, *Byzantium Between the Ottomans and Latins – Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

<sup>3</sup> Referitor la conciliul unionist de la Lyon, vezi: Aleksandr A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. și note de Alexandru Ionuț Tudorie, Vasile-Adrian Carabă și Sebastian-Laurențiu Nazăru, Polirom, Iași, 2010, pp. 618-622 și referințele; Deno John GEANAKIOLOS, *Emperor Michael Palaeologus and the West (1258-1282). A Study in Byzantine-Latin Relations*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, pp. 258-276.

<sup>4</sup> Din punct de vedere politic, conciliul de la Lyon a reprezentat un moment crucial în istoria Bizanțului. Dacă până atunci împăratul Mihail al VIII-lea era considerat formal drept „împărat al grecilor”, titulatură care nu însemna aproape nimic pentru latini, care și-ar fi dorit în schimb un împărat latin pe scaunul Constantinopolului, odată cu semnarea hotărârilor de la Lyon, împăratul bizantin avea să fie recunoscut drept *princ catolic* și ocupant al tronului imperial de la Constantinopol, împotriva sa fiind garantată neînceperea ostilităților armate. Lui Carol de Anjou i-a fost destul de greu să accepte această situație, în condițiile în care dorea coroana de care se bucura Mihail al VIII-lea. Această întreagă situație s-ar fi putut modifica în defavoarea Bizanțului, după ce papa Martin al IV-lea a denunțat Unirea de la Lyon și a încurajat fără rezerve proiectele orientale ale lui Carol de Anjou, sperând astfel într-o nouă dominație latină în Bizanț. Salvarea a venit indirect și pe neașteptate, tot din Apus, în momentul în care sicilienii s-au revoltat împotriva dominației franceze (31 mart. 1282), printr-un act cunoscut în istorie sub numele de „Vecerniile siciliene”. În tot cazul, se pare că împăratul Mihail al VIII-lea nu a fost străin de acest eveniment. Vezi: Donald M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 58-62 și: A.A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, pp. 563-570. Cu privire specială la „Vecerniile siciliene”, vezi: Michele AMARI, *History of the War of the Sicilian Vespers*, 3 vol., Richard Bentley, London, 1850; Steven RUNCIMAN, *The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012 (trad. în limba română: S. RUNCIMAN, *Vecerniile siciliene. O istorie a lumii mediteraneene spre sfârșitul secolului al XIII-lea*, trad. din lb. engl. de Mihai Moroiu, Ed. Enciclopedică, București, 1993; Ed. Nemira, București, 2011).

<sup>5</sup> Bizanțul, refractar la inovațiile apusene, a cunoscut totuși, chiar dacă doar la nivel individual, o serie de adepți ai culturii occidentale. O bună parte a acestora, printre care, bineînțeles, și

rea unor lucrări cu conținut teologico-filosofic din spațiul apusean în cel bizantin a reprezentat, fără doar și poate, un reviriment cultural important, înregistrat de Bizanțul Paleologilor. Grație traducerilor fraților Demetrios și Prohoros Kydones lumea bizantină a putut intra în contact cu opere importante aparținând unor mari gânditori, filosofi și teologi apuseni precum *Fer. Augustin*, *Boethius*, *Toma d'Aquino* sau *Anselm de Canterbury* – ca să dăm doar câteva exemple. Numele lui *Demetrios Kydones* este fără îndoială unul dintre cele mai sonore, atunci când este pusă în discuție această apropiere a celor două medii, cu atât mai mult cu cât lupta sa pentru realizarea acestui deziderat s-a desfășurat pe două fronturi distincte, cel *politic* și cel *cultural*.

În acest fel, Bizanțul Paleologilor, măcinat de probleme politice, economice și sociale critice, este cel puțin însuflețit de o *renaștere culturală fără seamăn*, care reprezintă una dintre cele mai ilustre perioade ale civilizației bizantine. Lumea bizantină, așa cum remarca Basile Tatakis, se află acum, spre sfârșitul existenței sale istorice, într-o „mișcare de renaștere plenară”<sup>6</sup>. Este un moment în care lumea bizantină face cunoștință propriu-zis cu *modul de raționare tomist*<sup>7</sup>, care va crea în acest areal răsăritean diferite direcții și reacții, majoritar reprobatoare. „Toma d'Aquino Graecus” a reprezentat pentru umaniștii acestei perioade o adevărată sursă de inspirație, reacțiile acestora în fața gândirii sale neîntârziind să apară – fie *pro*, dar mai ales *contra* –, datorită, evident, provenienței și încărcăturii ei occidentale. Ceea ce, până la urmă, a purtat denumirea generică de „tomism bizantin” nu a fost însă ceea ce sa dorit, și anume o dinamizare a principiilor bizantine de gândire prin intermediul unor elemente scolastice, o reorientare a acestei gândiri printr-o întoarcere către *tradiția filosofică greacă* și o aplicare a acesteia la gândirea cu specific teologic-creștin.

### „Tomismul bizantin” și contribuția lui Demetrios Kydones la popularizarea principiilor tomiste în spațiul răsăritean

Numele lui Demetrios Kydones și al fratelui său, Prohoros, au o rezonanță deosebită în ceea ce privește traducerile în limba greacă a unora dintre cele mai importante lucrări apusene cu conținut teologico-filosofic, pentru a face cunos-

---

Demetrios Kydones, a sfârșit prin a se converti la creștinismul de natură apuseană. Vezi: Claudine DELACROIX-BESNIER, „Conversions constantinopolitaines au XIV<sup>e</sup> siècle”, în: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. CV (1993). 2. pp. 715-761.

<sup>6</sup> Basile TATAKIS, *Filosofia bizantină*, trad. de Eduard Florin Tudor. Ed. Nemira, București. 2010, pp. 285-286.

<sup>7</sup> Vezi mai jos prezentarea etapelor istorice ale tomismului bizantin. Înaintea apariției așa-numitului „Toma d'Aquino Graecus”, asadar a operei tomiste traduse în limba greacă, gândirea celebrului *doctor angelicus* nu era cu totul necunoscută în Bizant. În afară de călugării dominicani, care au adus din Occident și opera Aquinatului (în jurul anului 1300, când autoritatea acestuia era în mare parte nerecunoscută în Apus!), au existat diverși alți intelectuali în arealul bizantin care cunoșteau, chiar dacă nu în profunzime, *principiile dialectice tomiste*. Unul dintre aceștia este bine-cunoscutul antipalamin *l'arlaam de Calabria* (cca 1290-1348).

cută în spațiul bizantin *modalitatea de raționare specific occidentală*, considerată de către cel dintâi, într-un anume sens, superioară celei proprii spațiului răsăritean bizantin, datorită metodelor sale persuasive, precum și logicii și coerenței limbajului utilizat<sup>8</sup>. Din întregul *corpus* de traduceri ale unor lucrări apusene, de care lumea bizantină a beneficiat<sup>9</sup>, scrierile cu caracter filosofico-teologic au ocupat un loc deosebit de important în ceea ce privește avântul cultural înregistrat de Bizanțul Paleologilor. Este exact tipul de literatură pe care Demetrios Kydones l-a preferat și l-a tradus alături de fratele său, contribuind în acest fel revirimentul cultural amintit<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Demetrios Kydones face referire la *încărcătura culturală occidentală* în mai multe rânduri, subliniind faptul că latinii nu sunt chiar mediocri din acest punct de vedere, ba chiar se dovedesc a fi, sub multe aspecte, superiori comparativ cu gânditorii greci contemporani lui. El respinge cu fermitate ideea împământenită în rândurile grecilor potrivit căreia latinii erau asociați unei *mase occidentale barbare*, care se indeletnicea cu activități comerciale, marinărești sau din care făceau parte pur și simplu „buni cârciumari”. Vezi: DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, în: Giovanni MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniote ed altri appunti per la storia della teologia e letteratura bizantina del secolo XIV*, coll. *Studi e Testi* 56, Ed. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1931, p. 363; James LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, Catholics United for the Faith, New Rochelle, 1992, p. 28.

<sup>9</sup> Principiul, bine-împământenit în Bizanț, de a fi *refractor față de cultura apuseană*, cu precădere în ceea ce privește „inovațiile” dogmatice și promovarea unui *spirit tradiționalist bizantin*, a făcut ca acest *corpus* de opere traduse în limba greacă (ne referim aici la întregul *corpus*, nu doar cel tradus de frații Demetrios și Prohoros Kydones) să nu se bucure de mare popularitate, însă mulți dintre marii umaniști bizantini, fie că au fost sau nu de acord cu conținutul și cu principiile acestor scrieri, au apreciat totuși și s-au bucurat de prezența și de accesibilitatea acestora. În ceea ce privește traduceri realizate de frații Kydones, îndeosebi cele ale operelor tomiste, ele au avut parte de o largă răspândire, fiind utilizate atât de către pro-tomiști, cât și de anti-tomiști. Dintre cei din urmă amintim pe: Ioan al VI-lea Cantacuzino (care a dorit copii după traducerea lucrării *Summa contra gentiles*, amănunt relatat de Kydones însuși [DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 363; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, pp. 26-26]), Nil Cabasila și Nicolae Cabasila, Matei Angelos Panaretos, Kallistos Angelikoudes, Demetrios Chrysolaras. Din tabăra tomistilor (aici se încadrează în special apropiați ai lui Demetrios Kydones) menționăm doar pe Manuel Kalekas și Maximos Chrysoberges. Nu în ultimul rând, traduceri ale lui Kydones au fost valorificate și mai târziu, în sec. al XV-lea, de către Iosif Bryennios, Makarios Makres, Marcu Eugenicul sau Gennadios Scholarios. Despre raportarea acestora la lucrările reputatului *doctor angelicus*, prin folosirea traducerilor lui Kydones, vezi: Marcus PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 84-134.

<sup>10</sup> Acest tip de literatură a reprezentat o prioritate pentru Demetrios Kydones, așa cum însuși afirmă în *Apologia I*, oarecum în detrimentul celei cu conținut liric, narativ, mitologic sau retoric. Vezi: DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 366; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 30.

„Filosof”, „filosofie” și „teologie” în Bizanț. O explicare generală a conceptelor

Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a subiectului de față, apare ca necesară lămurirea terminologiei pe care urmează să o folosim, cu scopul înțelgerii și percepției mai depline a naturii aspectelor pe care le vom supune mai jos analizei. Pentru început, pentru că am amintit deja de *literatura teologico-filosofică*, se cuvine să precizăm care era accepțiunea generală a termenilor *filosofie* și *teologie* în lumea bizantină, care erau granițele acestora sau dacă se confundau în vreun fel, sau nu<sup>11</sup>. De-a lungul istoriei milenare a imperiului, termenii *filosof* / *filosofie* și întreaga familie semantică a acestora au avut diferite valențe, dintre cele mai variate, nu cu totul îndepărtate de sensul primar<sup>12</sup>, desemnând atât *actul sau demersul rațional*, cât și asumarea unui *mod de viață* ales în conformitate cu percepte etice și morale. În altă ordine de idei, teologia era considerată superioară filosofiei, aceasta din urmă fiind numită chiar „slujitoare a teologiei” (*philosophia theologiae ancilla*), după celebra interpretare a lui Filon din Alexandria<sup>13</sup>. De aceea există tendința aproape generalizată în rân-

<sup>11</sup> Ținând cont de literatura de specialitate existentă, domeniul „filosofiei bizantine” este destul de slab explorat până în prezent. La fel de adevărat este și faptul că el comportă aspecte dintre cele mai diferite, mai ales în relație cu domeniul teologiei, fapt care conduce la o explorare nu ușoară a sa. O consecință directă a acestei situații este și aceea că mulți dintre filosofi și gânditori bizantini (de rezonanță mai mare sau mai redusă) nu au fost studiați în măsura în care, probabil, ar fi trebuit. Dintre ei face parte, bineînțeles, și Demetrios Kydones, care, cel puțin la nivelul cercetărilor de la noi din țară, este oarecum quasi-necunoscut, fapt pe de o parte nepermis de surprinzător, pe de altă parte motivant pentru o abordare mai temeinică a acestui domeniu, rămas, chiar dacă în mod neprogramat, într-un oarecare con de umbră.

<sup>12</sup> Încercarea de a oferi o definiție concretă și completă a termenilor reprezintă un demers cu adevărat dificil, recomandându-se evitarea în acest sens a instrumentarului de școală, cum ar fi manualul de studiu, lucru care presupune orientarea potrivit limitelor date ale unor definiții, în condițiile în care respectivii termeni (și, bineînțeles, *corpus*-ul semantic aferent) au comportat diverse înțelesuri, pornind de la cel de bază (adică „iubit de înțelepciune” [*philosophos*] și ajungând uneori să denumască pe cei care stiau doar să scrie și să citească și se diferențiau astfel de masa analfabților). O abordare deosebit de interesantă referitoare la acest subiect poate fi urmărită în următoarele lucrări: Vasile Adrian CARABĂ, „A fi filosof în Bizanț – Istoria unui concept”, studiu introductiv la B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, pp. 7-31; Carmelo Giuseppe CONTICELLO, Vassa KONTOUMA-CONTICELLO, „Philosophie et théologie à Byzance”, în: Philippe CAPELLE-DUMONT, Olivier BOULNOIS (eds.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2009, pp. 44-61. Vezi și remarcabila lucrare a profesorului Nikolaos A. MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. de Pr. Constantin Coman și Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2011, în care sunt oferite ample lămuriri cu privire la complicata problematică a importantei filosofiei și a actului de a filosofa cu ajutorul unor diferite aplicații de ordin teoretic și practic, precum și la relația teologiei cu filosofia, dar și la multe alte probleme asemănătoare acestora.

<sup>13</sup> Vezi: Hent de VRIES, „Philosophia ancilla theologiae: Allegory and ascension in Philo's *On Mating with the Preliminary Studies (De congress quaerendae eruditionis gratia)*”, în: *The Bible and Critical Theory*, V (2009), 3, pp. 41.1-41.19.

dul cercetătorilor moderni de a distinge cele două entități, respectiv *teologia* și *filosofia profană*, înțelese ca atare, în accepția cea mai larg răspândită și împă-mântenită<sup>14</sup>. Aceasta poate fi privită însă ca o abordare unilaterală a problemei, deoarece în relația *teologie-filosofie profană* nu există doar o modalitate de interacționare sau de apropiere, ci și o variabilă, atât în funcție de factorul temporal<sup>15</sup>, cât mai ales în funcție de tema supusă analizei sau de subiectul uman aferent demersului rațional. Tratarea amănunțită a acestei relații nu face obiect al prezentării de față, însă putem oferi un exemplu care este cât se poate de concis și, în același timp, de grăitor în ceea ce o privește. Mai întâi, filosofia, înțeleasă drept *cale de cunoaștere și de raționare superioară*, poate fi înțeleasă ca un prag necesar de trecere la adevărata cunoaștere, adică la teologie sau la „filosofia noastră”, cum mai era denumită. Ea însă nu a fost concepută de la bun început ca stadiu sau treaptă de trecere către ceva superior ei, în înțelesul sintagmei care ajunge temporal până la Filon din Alexandria, fiind doar în anumite medii percepută ca atare. Pe de altă parte, odată cu Michael Psellos (1017/1018-cca1078), filosofia începe să se desprindă de teologia creștină într-un amplu proces de autonomizare, devenind, la un moment dat, chiar adversară a acesteia, așa cum s-a întâmplat în două situații mai importante: *Ioan Italos*<sup>16</sup> și *Georgios Gemistos Plethon* (cca. 1355-1452)<sup>17</sup>. În consecință, folosirea filosofiei profane în demersul teologic, presupune impunerea unor granițe sau limitări. Cu alte cuvinte, *filosofia este benefică discursului teologic în măsura în care nu contravine adevărului revelat interpretat de Biserică*. Prin urmare, apare ca firească întrebarea dacă un filosof poate fi în același timp teolog sau vice-versa în

<sup>14</sup> Katerina IERODIAKONOU, „Introduction”, în: Katerina IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. 2-4. Lucrarea reprezintă de fapt o abordare a fenomenului filosofic și curentelor filosofice din mediul bizantin, prin raportare la diferiți *umanști* aparținând acestuia.

<sup>15</sup> Ținând cont de factorul temporal, V.A. CARABĂ identifică trei etape sau stadii principale de dezvoltare a noțiunilor *filosofie*, *filosof* și *a filosofa* în Bizanț: prima etapă este caracterizată de influența școlii neo-platonice (care înglobează tradiția Academiei lui Platon și a Liceului lui Aristotel); cea de-a doua etapă este marcată de gândirea patristică greacă, când termenii capătă sens religios, și, în sfârșit, cea de-a treia etapă, este dată de mutarea interesului de la filosofia „științific” la retorică și la polemica filosofică (V.A. CARABĂ, „A fi filosof în Bizanț...”, p. 30).

<sup>16</sup> Ioan Italos (Italianul) a fost elev al lui Michael Psellos, pe care l-a succedat ca ὑπατοῦς τῶν φιλοσόφων („căpetenie a filosofilor” sau „consul al filosofilor”), fiind condamnat în anul 1082 pentru principiile sale filosofice, considerate eretice. Vezi în acest sens: B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, pp. 264-270. De văzut totodată și următoarele lucrări: Alexander P. KAHZDAN, „John Italos”, în: A.P. KAHZDAN et alii (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 1059-1060; Lowell CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, coll. *Miscellanea Byzantina Monacensia* 26, Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität, München, 1981; Konstantinos G. NIARCHOS, *God, Universe and Man in the Philosophy of John Italos*, Thesis (D.Phil.), University of Oxford, Oxford, 1978.

<sup>17</sup> V.A. CARABĂ, „A fi filosof în Bizanț...”, pp. 28-30.

spațiul bizantin. Răspunsurile pot varia. Mai concret, există o deosebire de nuanță între ceea ce reprezintă de fapt un *teolog* și un *filosof*, diferență raportată la nivel de subiecți priviți într-un cadru generalizat. Altfel spus, în accepția cea mai larg întâlnită și înțeleasă, un filosof poate fi și teolog în măsura în care teologia reprezintă preocuparea sa ultimă și cea mai înaltă.

### *Demetrios Kydones, filosof sau teolog?*

În această ordine de idei, ținând cont, pe de o parte, educația aleasă de care s-a bucurat, pe de altă parte, *corpus*-ul literaturii cu specific teologico-filosofic tradus și mai cu seamă tratatele pe care le-a alcătuit, aici incluzând și *Apologiile*, trebuie să vedem din care grupă de savanți dintre cele menționate mai sus face parte Demetrios Kydones. Norman Russell este de părere că acesta nu a fost un teolog, ci un laic educat și instruit<sup>18</sup> care s-a opus învățaturii palamite sprijinindu-se pe concepții filosofico-teologice de nuanță mai ales tomistă<sup>19</sup>. Afirmatia sa este însă ușor forțată în condițiile în care Kydones avea și o pregătire teologică apreciabilă<sup>20</sup>, fapt demonstrat atât de conținutul *Apologiilor*, cât și de tratatele cu specific teologico-filosofic pe care le-a alcătuit<sup>21</sup>. Așadar, cu toate că nu a fost cleric, se poate spune despre el că a fost teolog și bun cunoscător al dogmelor creștine, atât de sorginte apuseană (pe care, în cele din urmă, le-a îmbrățișat), cât și pe cele ale Bisericii răsăritene. În acest fel nu putem să îi negăm importanța și nici să-l coborâm de pe poziția care i se cuvine, chiar dacă, prin promovarea scolasticii și prin convingerile sale antipalamite, se îndepărtează de tradiția și spiritualitatea specific bizantine. Este interesant însă faptul că N. Russell îl socotește pe Prohoros, fratele său mai mic, teolog al familiei<sup>22</sup>, cu toate că acesta, la fel ca și fratele său mai mare, împărtășise aceeași linie pro-occidentală și anti-isihastă, ceea ce nu i-ar fi conferit o poziție mai deosebită. Singura diferență constă bineînțeles în aceea că Prohoros era ieromonah, aspect de care, foarte probabil, N. Russell a ținut *stricto sensu*

<sup>18</sup> Nu trebuie confundată sau asociată calitatea de teolog cu funcția sacerdotală. Cu alte cuvinte, a fi teolog nu presupune ocuparea obligatorie a unei trepte în ierarhia Bisericii.

<sup>19</sup> Norman RUSSELL, „Palamism and the Circle of Demetrios Cydones”, in: Charalambos DENDRINOS et alii (eds.), *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2003, p. 153.

<sup>20</sup> Acest lucru este dat de faptul că el cunoștea scrierile Părinților răsăriteni, pe care a putut să le compare cu lucrările celor apuseni, concluzionând că aceștia se află în deplin acord, deosebindu-i doar limba vorbită (DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 367).

<sup>21</sup> Vezi lista tratatelor sale la DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. 1.1: Einleitung und 47 Briefe, übers. u. erl. von Franz Tinnefeld, coll. Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 12, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, pp. 63-64. Excepție face tratatul *De contemnenda morte* (*Despre nesocotirea morții*), care capătă puternice accente platonice, dar care, în același timp, se încadrează în sfera moralității și a învățaturii creștine, demonstrând superioritatea intelectuală a marelui umanist bizantin. Vezi în acest sens: B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, pp. 327-328.

<sup>22</sup> N. RUSSELL, „Palamism and the Circle of Demetrios Cydones”, p. 153.

cont, conferindu-i aprecierea respectivă, de care l-a lipsit pe Demetrios. În tot cazul, așa cum am semnalat mai sus, slujirea clericală nu reprezintă o condiție *sine qua non* pentru a fi teolog.

### *Contactul cu opera lui Toma d'Aquino*

Având într-o anume măsură lămurite aspectele prezentate până aici, putem arunca acum o scurtă privire de ansamblu asupra contactului lui Kydones cu opera renumitului *doctor angelicus*. Informații importante legate de acest contact putem găsi în *Apologia I*, în care Demetrios Kydones relatează gradual și sistematic întâlnirea (pe tărâm literar, bineînțeles) cu cel care avea să îi schimbe radical viața și să-i jaloneze orientările teologico-filosofice cu ajutorul unor principii scolastice. Totul a pornit de la nemulțumirea manifestată de către Kydones față de modul defectuos de traducere al interpreților de la curte, ceea ce l-a și impulsionat să învețe el însuși limba latină, cu ajutorul unui călugăr dominican din Pera<sup>23</sup>, care s-a dedicat foarte mult pregătirii tânărului *mesazon* (μεσάζων)<sup>24</sup>, lăsând obștea mănăstirii și mutându-se pentru un timp la curtea imperială<sup>25</sup>. Astfel, acest călugăr dominican îl va introduce pe Kydones în spiritul

<sup>23</sup> Potrivit unor informații, acesta ar fi fost egumenul mănăstirii dominicane. J. Likoudis susține că acesta ar fi fost de origine spaniolă, numindu-se *Frederico Garcia*, însă afirmația sa nu este fondată (J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine Greek Schism*, p. 24, nota 3). G. Mercatti sugerează că ar fi însă vorba de *Philip de Bindo Incontri* (sau *Phillip din Pera*) (G. MERCATTI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...*, p. 361). De aceeași părere se pare că este și R.-J. Loenertz („Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Pera, Inquisiteur en Orient”, în: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII [1948], pp. 265-280 [non vidj], apud: John A. DEMETRACOPULOS, „Demetrius Cydones's Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism”, in: Andreas SPEER, David WIRMER [eds.], *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, coll. *Miscellanea mediaevalia*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, pp. 834-835). F. Kianka trimite tot la Philip de Bindo Incontri (Frances KIANKA, „The Letters of Demetrios Kydones to Empress Helena Kantakouzene Palaiologina”, in: Anthony CUTLER, Simon FRANKLIN [eds.], *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan [Dumbarton Oaks Papers, XLVI]*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1992, pp. 155-164). S. Runciman vorbeste la rândul său, despre un călugăr de origine spaniolă, fără însă a-l numi (STEVEN RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 74). Aceeași afirmație o regăsim și la H.G. Beck, într-o notă de subsol la traducerea în limba germană a *Apologiei I* (Hans Georg BECK, „Die „Apologia pro vita sua“ des Demetrios Kydones”, in: *Ostkirchliche Studien*, I [1952], p. 210).

<sup>24</sup> Transpunerea acestui termen printr-un corespondent din ziua de azi este destul de dificilă. În inteles larg, *mesazon* ar fi echivalent al noțiunii de „ministru”, „prim-ministru” sau „prim secretar” al împăratului. Explică în orice caz o funcție în administrația publică și definește, în termeni mai de societate, „mâna dreaptă a împăratului”. Vezi, spre exemplu: John H. ROSSER, „Mesazon”, in: J.H. ROSSER, *Historical Dictionary of Byzantium*, coll. *Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras* 4, Scarecrow Press, Lanham, 2001, p. 267.

<sup>25</sup> „...am căutat profesori (διδακτάλους τε ἐζητοῦν), mi-am cumpărat cărți (βιβλία συνέλεγον) și toate celelalte necesare (καὶ πάντα τὰ ἄλλα), fiind în situația ocărui copil care

gândirii scolastice apusene, prezentându-i lucrarea Aquinatului *Summa contra gentiles*, care i-a produs o fascinație deosebită, în așa măsură încât s-a hotărât să o traducă, pentru a fi accesibilă și conaționalilor săi bizantini. Acesta este punctul de început al activității sale de traducător, istoria demonstrându-ne că numele său nu se confundă cu cel al unui traducător mediocru. Mai mult, odată cu activitatea sa de traducător, la care s-au alăturat eforturile consistente venite din partea fratelui său Prohoros, este inaugurată o etapă importantă în istoria culturală a Imperiului Bizantin din timpul Paleologilor (1261-1453), legată în tot cazul de procesul de pătrundere aici a literaturii cu specific teologico-filosofic în spațiul amintit<sup>26</sup>.

### „Tomismul bizantin”

Privitor la operele tomiste, popularizate în spațiul bizantin grație traducerilor lui Kydones<sup>27</sup> și receptate astfel de conaționalii săi, apare o problemă ce ridică anumite semne de întrebare: coincide începutul a ceea ce s-a numit „tomism bizantin” cu debutul activității de traducător a autorului nostru? Neîndoielnic teologia tomistă a fost receptată în mod diferit în Bizanț, dând astfel naște-

---

studiază (ἦν ὥς ἐπὶ φοιτῶντι παιδί). Ca profesor am găsit un om cu mai multe calități decât aveam nevoie (καὶ ὑπὲρ τὴν χρείαν). Nu numai că avea experiență, ci și putea să conducă pe cineva în cunoștințe adânci de filosofie (πρὸς τοῦσχατον φιλοσοφίας), dacă acel cineva era capabil să îl urmeze. Modul său de viață era acomodat științei <pe care o deținea> (τῇ δὲ ἐπιστήμῃ καὶ τὸν τρόπον εἶχε συμβαίνοντα), fiind unul dintre cei care și-au consacrat viața lui Dumnezeu (τὸν γὰρ ἱερομένον ἦν τὸ Θεῷ) și dintre aceia care au întors spatele atracțiilor lumesti (καὶ τὸν δι' αὐτὸν τὰς ἐν μέσῳ καταλείποντων φροντίδας) și au ales „partea cea bună” (καὶ τὴν ἀγαθὴν ἐκλεξαμένον μερίδα)! Ne-am cunoscut anterior, el apelând mult la mine. Când a aflat de hotărârea mea <de a învăța latina>, mi-a lăudat intenția și s-a oferit să mă ajute (καὶ ἐαυτὸν μοι πρὸς πάντα παρέχειν ἑτοίμος ἦν). De aceea chiar a lăsat pentru o vreme pe tovarășii săi, împreună cu care trăia (ὥστε καὶ τοὺς ἐταίρους, οἷς συνηρομεῖτο) și cu care slujea lui Dumnezeu (καὶ μεθ' ὄν τὸ Θεῖον ἰδρυάμενος), astfel încât să-și poată canaliza toate energiile înspre nevoile mele și înspre studiu, despre care m-a convins că era cel mai de preț» (DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 361; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine Greek Schism*, p. 24).

<sup>26</sup> V.A. Carabă identifică trei etape în traducerea literaturii teologico-filosofice latine, fiecare dintre ele aducând ceva în plus ca scop. Potrivit lui, aceste etape sunt asociate astfel: cea dintâi coincide cu primul mare traducător, *Maxim Planudes*, cea de-a doua cu frații *Demetrios* și *Prohoros Kydones*, iar cea de-a treia cu patriarhul *Georgios (Gennadios) Kurteses Scholarios* (V.A. CARABĂ, „Pătrunderea literaturii teologico-filosofice apusene în Bizanțul Paleologilor [1261-1453]”, în: *Teologie și Viață*. Serie Nouă, XI [LXXVIII], 2001, 1-7, pp. 183-201). Numărul lucrărilor traduse de către frații Kydones este, bineînțeles, considerabil. Vezi supra nota 21.

<sup>27</sup> Se înțelege că lucrările tomiste, în urma traducerilor, au fost popularizate, putând fi astfel receptate – negativ sau pozitiv, în funcție de caz – în spațiul intelectual mai larg grecesc. În realitate însă, mare parte dintre aceste lucrări a pătruns în spațiul bizantin în formă netradusă, grație mai cu seamă misiunii călugărilor dominicani, ele având, ca atare, o arie de circulație redusă la cercul acestor călugări și rămânând în acest fel inaccesibile grecilor.

re unor direcții oarecum extreme. În acest sens, apare ca deosebit de important, fundamental chiar, de văzut când anume a luat naștere tomismul bizantin și dacă începuturile acestuia coincid sau nu cu apariția primelor traduceri elaborate de către Demetrios (și Prohoros) Kydones. Prin așa-numitul „tomism bizantin” se înțelege bineînțeles atât întreg *corpus*-ul operelor lui Toma d'Aquino care au fost traduse în spațiul bizantin<sup>28</sup>, cât și receptarea învățaturii tomiste într-o anumită formă de pozitivism sau acceptare la nivel ideologic sau filosofic<sup>29</sup>. Până la Demetrios Kydones, mai exact până la prima traducere a sa, anume *Summa contra gentiles*, finalizată în anul 1354, nu există nicio dovadă a existenței și circulației în arealul bizantin a unei alte traduceri complete din opera teologului apusean. Alte traduceri existau încă, însă erau fragmentare, semnate de unii călugări dominicani, precum *Guillaume Bernard de Gaillac* sau *Bernardus Guidonis*<sup>30</sup>. J. Demetracopoulos, pe baza cercetărilor lui Antonis Fyrigos<sup>31</sup>, iden-

<sup>28</sup> J.A. DEMETRACOPOULOS, „Demetrius Cydones' Translation...”, p. 829; J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomism, Byzantine”, în: Henrik LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, London, 2011, p. 1309.

<sup>29</sup> Hugh Cristopher Barbour oferă o explicație importantă a curentului, deși ușor problematică și indoielnică pe alocuri: „Tomismul bizantin nu poate fi un tomism teologic, chiar dacă acceptă majoritatea concluziilor teologice ale Sfântului Toma și este folosit, în primul rând, cu finalitate teologică. Acest lucru pentru că nu acceptă în mod necesar ceea ce este un element unionist formal, un prim principiu al raționării teologice a Sfântului Toma: *Magisterium*-ul universal roman. Mai degrabă, elementul care unește tomismul de Bizant nu este dogma, ci filosofia, o filosofie care este ghidată și potrivită să apere credința creștină. Tomismul bizantin este un tomism filosofic, care începe cu o apărare a gândirii și logicii demonstrației despre creat și necreat. Această filosofie stă la originile Ortodoxiei, intrucât face Ortodoxia posibilă, (promovând) o înțelegere rațională care nu este simplu doar credință sau experiență personală, ci mai degrabă, pe cât posibil, (realitate care) le face (pe acestea) accesibile rațiunii. Aceasta este tradiția filosofică a folosirii în sens creștin a logicii lui Aristotel, nicăieri mai coerent dezvoltată decât în operele Sf. Toma d'Aquino, nicăieri mai strict pusă în aplicare decât în Bizanțul ortodox” (Hugh Cristopher BARBOUR, *The Byzantine Thomism of George Gennadios Scholarios. And his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1993, p. 39).

<sup>30</sup> Cea mai veche dovadă a existenței unei astfel de traduceri este oferită de *Bernardus Guidonis*, care spune că *Guillaume Bernard de Gaillac* „profecit... in lingua Graeca ita quod eam plene scivit et libros Latinos fratris Thomae in Graecam transtulit, sicut audivi a sociis suis, qui ibidem fuerunt conversati, quos ego postmodum vidi...” (BERNARDUS GUIDONIS, „Compilatio historica ordinis Praedicatorum”, apud: R.J. LOENERTZ, „Les missions dominicaines en Orient au XIV<sup>e</sup> siècle et la Société des Frères Pègrinantes pour le Christ”, în: *Archivum fratrum praedicatorum*, II [1932], 1-83 [Appendix II], apud: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Demetrius Cydones' Translation...”, p. 830). Acesta era un călugăr dominican misionar care, după ce și-a servit ordinul prin misiuni în diferite părți ale Europei, a ajuns, în cele din urmă, pe teritoriul Bizanțului, undeva în jurul anului 1299. Aici a învățat limba greacă, interesul său fiind acela de a discuta și combate ceea ce el considera a reprezenta, în materie de dogmatică, „erori” ale grecilor. J. Demetracopoulos oferă interesanta informație că textele traduse de către *Bernard de Gaillac* au avut drept motivație lămurirea problemei

tifică în perioada tomismului bizantin trei etape<sup>32</sup>, dintre care prima etapă sau fază începe odată cu pătrunderea primelor scrieri ale Aquinatului pe teritoriul bizantin, fie și în formă netradusă, grație misiunii călugărilor dominicani veniți din Apus (cca. 1300) și durează până la anul 1354, momentul apariției primei opere tomiste traduse de către Demetrios Kydones. Potrivit acestei delimitări temporale, „tomismul bizantin” este anterior activității lui Kydones, chiar dacă la un nivel cât se poate de redus și poate limitat la cercul călugărilor dominicani din Pera, cu o eventuală extindere și către spațiul grecesc, rămasă totuși destul de redusă și poate ușor insignifiantă, dar nu neapărat neglijabilă. Lipsa unei abundențe a dovezilor care privesc această primă etapă obligă la limitarea doar la unele afirmații și ipoteze cu caracter pe alocuri general. Este însă cât se poate de adevărat că „tomismul bizantin” a suferit o amplificare și un avânt deloc neînsemnate prin traducerea lui Kydones, afirmându-se astfel superioritatea celei de-a doua etape, caracterizate de activitatea desfășurată de Kydones.

### Raportarea lui Demetrios Kydones la opera lui Toma d'Aquino și la principiile gândirii tomiste

Cea de-a doua etapă a așa-numitului „tomism bizantin” coincide, așadar, cu activitatea marelui umanist și demnitar bizantin Demetrios Kydones, care, prin traducerea pe care le-a elaborat, a căutat să promoveze în spațiul răsăritean principiile teologico-filosofice ale cunoscutului *doctor angelicus*. Fascinat de gândirea Aquinatului, Demetrios Kydones a făcut doi pași majori care aveau să îi influențeze decisiv cariera și activitatea, atât cea culturală, cât și cea politică: mai întâi, traducerea lucrării *Summa contra gentiles*, finalizată în dec. 1354, care

---

legată de adaosul *Filioque* și respingerea acestei doctrine de către greci. Continuatorul activității lui Bernard de Gaillac a fost *Bernardus Guidonis*, care, tot în ideea cristalizării disputei legate de *Filioque*, a alcătuit o listă cu lucrările *doctor-ului angelicus* (*De numero et nominibus librorum et tractatum sancti Thomae doctoris* și *Sequitur opusculis sancti Thomae doctoris*). Pe lângă aceștia mai sunt menționați *Simon din Constantinopol*, un călugăr dominican care s-ar fi alăturat comunității din Pera în anul 1299, și *Philip de Bindo Incontri* (sau *Philip din Pera*), care, după supozitiile majorității cercetătorilor în domeniu, ar fi fost profesorul de latină al lui Kydones și cel care i-a făcut cunoscută acestuia opera lui Toma d'Aquino. Vezi mai multe la: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Demetrius Cydones' Translation of Bernardus Guidonis' List...”, pp. 831-836.

<sup>31</sup> Antonis FYRIGOS, „Tomismo e anti-Tomismo a Bisanzio (con una nota sulla «Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam» di Demetrio Cidone)”, in: A. MOLLE (ed.), *Tommaso d'Aquino e il mondo bizantino*. Ed. Eva, Venafro, 2004, pp. 27-72 (non vidi).

<sup>32</sup> Prima etapă sau fază durează de la apariția operelor tomiste în Bizanț până la apariția primei lucrări tomiste traduse integral de Kydones în 1354; cea de-a doua coincide cu activitatea de traducător desfășurată de către Demetrios Kydones (din 1354 și până la sfârșitul sec. al XIV-lea), iar cea de-a treia perioadă se întinde de la începutul sec. al XV-lea și până la căderea Imperiului, în anul 1453, timp în care se remarcă numele lui Georgios (Gennadios) Kurtesses Scholarios în relație cu operele lui Toma d'Aquino. Vezi: J. DEMETRACOPOULOS, „Demetrius Kydones's Translation...”, p. 829.

avea să fie începutul unei activități de traducere de-a dreptul impresionantă, și, în al doilea rând, convertirea la creștinismul de rit apusean, nu mult după finalizarea traducerii amintite (cca. 1357). Această conjunctură poate fi interpretată ca un *succes major al dominicanilor*, a căror influență devenise cvasi-insignifiantă în Constantinopol, mai ales după alungarea lor de acolo<sup>33</sup>. Entuziasmul lui Kydones pentru gândirea tomistă a dus la promovarea acesteia în spațiul răsăritean bizantin, continuându-se astfel, pe baza temeiurilor tomiste, clasică, de acum, polemica doctrinară dintre Apus și Răsărit. În momentul în care el a început traducerea lucrării amintite, Toma d'Aquino era mort de aproape optzeci de ani, timp în care cel din urmă era aproape necunoscut în mediul teologilor bizantini, în principal din cauza inaccesibilității materiale și lingvistice. Lucrările sale erau cunoscute doar călugărilor dominicani<sup>34</sup>, care făceau uz de opera Aquinatului, mai ales în alcătuirea tratatelor îndreptate împotriva dogmelor grecești (cu precădere împotriva neacceptării adaosului *Filioque*)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> La insistențele patriarhului *Atanasie I* (1304-1310), care socotea prezența în capitală a dominicanilor, în frunte cu Guillaume Bernard de Gaillac, primejdioasă pentru integritatea convingerilor religioase ale populației, împăratul *Andronic al II-lea* (1328-1329) a hotărât alungarea acestora din Constantinopol, ei stabilindu-se în Pera, colonie maritimă genoveză la acea dată. Patriarhul s-a dovedit a fi un unversitat apărător al dogmelor Bisericii răsăriteane și un antiunionist convins. D. Nicol pune în evidență situația de-a dreptul ironică a faptului că rămășițele pământești ale patriarhului au ajuns în cele din urmă în Apus: „Printr-o delicioasă ironie, rămășițele pământești ale lui Atanasie se găsesc acum la Veneția. Ele au fost aduse acolo din Constantinopol, unde au fost venerate pentru mai bine de o sută de ani, în 1454, în credința greșită că acestea ar fi aparținut marelui Atanasie al Alexandriei din sec. al IV-lea. Ele se află în biserica San Zaccaria, unde sunt mai mult admirate ca un presupus simbol al ecumenismului în timpul celebrărilor din Săptămâna Unității. Este un sfârșit ciudat pentru rămășițele unui inversnat patriarh bizantin ortodox și antiunionist, care a urât pe latini și a descris Italia ca fiind un teritoriu străin locuit de barbari și de o națiune extrem de insolentă care și-a pierdut orice sens” (Donald M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 29-30).

<sup>34</sup> Este vorba de perioada cuprinsă între anii cca. 1300 și 1354, care marchează, pe de o parte, momentul pătrunderii operelor tomiste pe teritoriul Bizanțului, pe de alta, apariția primei traduceri complete a unei lucrări semnate de Toma de Aquino. Acest interval de timp este considerat drept primă etapă a „tomismului bizantin”, în care, cel mai probabil, operele despre care vorbim aveau un circuit închis, restrâns la comunitatea călugărilor din Pera (J.A. DEMETRACOPULOS, „Demetrios Kydones' Translation...”, p. 381).

<sup>35</sup> Există și părerea, potrivit căreia Toma d'Aquino ar fi devenit cunoscut în Bizanț atât de târziu pentru că ideile sale nu răspundeau nevoilor teologilor bizantini din acea perioadă, poate prea concentrați asupra problemei isihaste. Această interpretare nu prezintă însă pertinentă, mai ales în contextul controverselor palamite, care solicita o abordare specială a distincției dintre *misticism* și *autoritate*. Mai exact, „tradiționaliști” bizantini antipalamiti, de neînduplecat în privința ideii că dimensiunea mistică a teologiei este superioară explicației raționale nu puteau apela la autoritate, deoarece învățătura palamită avea deja caracter de dogmă. Datorită contrastului, ei au descoperit în analiza Aquinatului o alternativă atractivă. Vezi în acest sens: Michael ANGOLD, „Byzantium and the West 1204-1453. Demetrios Kydones and

Prin urmare, apare ca evident faptul că impactul ideilor lui Toma d'Aquino asupra lui Kydones a fost unul puternic și, totodată, productiv. Cea mai clară, concretă și vizibilă dovadă este dată, bineînțeles, de hotărârea de a traduce lucrările mai importante ale Aquinatului, pentru a-l populariza pe acesta, dar și principiile gândirii scolastice apusene în spațiul răsăritean. Cu toate acestea, per ansamblu, traducerile sale, dincolo de numărul sau întinderea lor, nu reprezintă totul în ceea ce privește relația efectivă cu opera și gândirea *doctor*-ului *angelicus*. De aceea, pentru analiza raportării lui Kydones la opera Aquinatului și la principiile gândirii sale, nu putem să nu avem în vedere și scrierile cu caracter autobiografic ale marelui umanist bizantin, în care acesta vorbește, de cele mai multe ori, în termeni laudativi de gânditorul apusean și, prin extensie, de întreaga încărcătură culturală de tip scolastic din Apusul latin. În această ordine de idei, vom analiza în continuare trei grupe de scrieri semnate de către Kydones: *Apologia I*, *literatura epistolară* și *tratatele proprii*<sup>36</sup>. Ordinea prezentării acestora nu este aleatorie, ci privește o expunere a lor graduală, de la simplu la complex.

### *Apologia I*

Amintim mai întâi o lucrare mai specială, valoroasă din mai multe puncte de vedere și clarificând diverse aspecte, atât legate de evenimente istorice, cât și morale, existențiale, personale, teologice sau filosofice. Ea are totodată un pronunțat caracter confesional și apologetic. Este vorba despre *Apologia I*<sup>37</sup>, care oferă o serie de informații importante legate de apropierea lui Kydones de lumea latină, în general, și de opera Aquinatului, în special. Potrivit acestei scrieri, care are pe alocuri caracter autobiografic, tocmai profesorul care l-a învățat limba latină, călugărul dominican din Pera<sup>38</sup>, a fost cel care i-a schimbat în mod radical viața tânărului, aflat pe atunci la curtea împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzino, oferindu-i spre studiu o cârtică – *Summa contra gentiles* – scrisă de un „om care de departe i-a umbrat în teologie pe toți contemporanii săi” și al cărui nume este aproape de toți cunoscut<sup>39</sup>. Din acest moment, Demetrios Kydones a început să-și manifeste admi-

Thomas Aquinas”, în: M. ANGOLD (ed.), *Eastern Christianity*, coll. *The Cambridge History of Christianity* 5, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 66.

<sup>36</sup> Multe dintre aceste tratate sunt inedite încă, fapt care contribuie decisiv la îngreunarea cercetării propriu-zise. Sperăm însă că editarea acestora va fi concretizată într-un viitor cât mai apropiat.

<sup>37</sup> Vezi mai multe informații la: G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...*, pp. 359-403; referitor la editia în limba germană vezi: H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua...””, pp. 208-225, 264-282. O traducere în limba engleză stă la dispoziția celor interesați: J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, pp. 22-70. Nu trebuie ignorat un important studiu care privește această lucrare, și anume: Frances KLANKA, „The Apology of Demetrios Kydones: A Fourteenth-Century Autobiographical Source”, în: *Byzantine Studies*, VII (1980), 1, pp. 57-71.

<sup>38</sup> Vezi mai sus notele 23 și 25.

<sup>39</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 361; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua...””, p. 211; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 25.

rația față de persoana și gândirea Aquinatului, folosind un limbaj laudativ, relativ discret și fără hiperbolizări sau exagerări sufocante. Acestea însă nu lipsesc întru totul, reprezentând o caracteristică a stilului diplomatic bizantin<sup>40</sup>:

„Nu mai există într-adevăr nimeni care să nu-l cunoască pe Toma, pe el, care, prin totalitatea scrierilor și prin înălțimea gândirii sale, precum și prin logica riguroasă a concluziilor sale, cu care le înfruntă pe toate, este cunoscut până dincolo de coloanele lui Heracle. Cântăceala aceasta a fost ultima pe care a scris-o, floarea înțelepciunii acestui om”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Expriarea laudativă, uneori exagerată, este destul de des întâlnită în practica bizantină, inclusiv în uzajul documentelor oficiale, dată fiind de formule de adresare destul de pompoase, cu rolul de a atrage atenția și bunăvoința destinatarilor. Un exemplu relevant este legat de *Odon din Deuil*, sceptic în fața cuvintelor măgulitoare adresate regelui Ludovic al VII-lea de către membrii delegației lui Manuel I Comnenul: «După ce au fost instalate corturile și regele s-a așezat, trimișii împăratului au fost chemați și s-au prezentat în fața lui. A urmat salutul și înmânarea scrisorilor, rămânând în picioare până la primirea răspunsului. După ce l-au primit, s-au așezat pe scaunele pe care le aveau cu ei. Acum am văzut și noi care era obiceiul grecilor: atunci când suveranul este așezat, toți supușii lor rămân în picioare. Puteți vedea cum tinerii stau în picioare, cu bărbia ridicată, cu privirea fixată asupra seniorilor lor, așteptând în liniște, gata să se supună celui mai neînsemnat gest. Cei bogați nu poartă haine, ci niște veste din mătase, scurte și închise, asemănător atleților gata de luptă. Cei săraci sunt îmbrăcați la fel, cu singura diferență că cei bogați poartă haine mai scumpe. Eu nu pot să mă opresc asupra traducerii scrisorilor, pe care acești trimiși ai împăratului le aveau asupra lor. În mare parte, aceste scrisori aveau un conținut sobru și afectuos ce dorea să atragă bunăvoința, care nu provenea dintr-un sentiment sincer. Chiar și francezii, cât sunt ei de măgulitori, nu îi pot egala în această privință pe greci. La început, regele suferea la cele auzite, fără să-și imagineze ce ascundea un asemenea limbaj. La un moment dat, episcopul de Langres, Godefroi, om religios și plin de curaj, fără să mai suporte frazele oratorului și ale interpretului, a spus: „Frații mei, vreți să nu mai vorbiti regelui despre glorie, maiestate, înțelepciune și religie? Spuneți direct și fără ocolișuri ce doriți!”» (*ODON DIN DEUIL. La conquete de la Terre sainte par les Croisés*, Edition Albin Michel, Paris, 1973, apud: Pr. Emanoil BABUȘ, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul Islamic*, Sophia, București, 2005, pp. 136-137). Practica aceasta a formulilor de adresare și a limbajului diplomatic pompos și hiperbolizat s-a păstrat încă mult timp după căderea Bizanțului (1453). În această ordine de idei, un schimb de scrisori de mai târziu dintre patriarhul ecumenic Sofronie și principele Alexandru Ioan Cuza atestă încă existența unui astfel de limbaj în practica diplomatică. *E.g.*: patriarhul Sofronie se adresează în scrisoarea cu pricina «Preabinecredinciosului și de Dumnezeu păzitului principe Alexandru Ioan Cuza», făcând referire la trei proiecte de legi, care privesc în mod direct viața și organizarea bisericească de pe teritoriul Principatelor, însă considerate de către ierarhul grec drept nepotrivite și cu caracter anticanonic. Vezi în acest sens: Arhim. Fotie BALAMACI, *Documente. Corespondență între Patriarhia din Constantinopol și mitropolitul Ungro-Vlahiei D.D. Nifon, între Domnitorul Alexandru Ioan Cuza și între toate Bisericile Ortodoxe cu privire la legile aprobate de către Guvernul Român pentru Sinodul din anul 1864*, tradusă din grecește de Arhim. Fotie Balamaci, București, Noua Tipografie Wilhelm Brozer, 1913.

<sup>41</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 361; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua“...”, p. 211; J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 25. Unii găsesc în această afirmație prilej pentru o oarecare exagerare, poate nevinovată în sine, și anume, că Toma d'Aquino nu ar fi fost încă binecunoscut în spațiul bizantin. În perioada redactării *Apologiei I*, adică cca. 1363-

Deși țelul imediat al mentorului dominican, după spusele lui Demetrios, a urmărit rațiuni de ordin lingvistic, totuși, acesta din urmă a înțeles mesajul textului în cauză, receptând astfel principiile expuse. Cu alte cuvinte, nu doar forma, ci în egală măsură și conținutul (ideologic) au suscitât atenția tânărului *mesazon*, fiind receptate de către acesta:

„Profesorul mi-a dat cartea să o citesc doar cu dorința de a mă familiariza cu limba – la fel cum profesorii copiilor adesea le dau acestora să citească cele mai frumoase opere ale lui Homer și Hesiod – fără să aștepte ca eu să o parcurg pentru simțul și frumusețea înțelesurilor conținutului. Eu însă am considerat lectura <completă> ca pe ceva destinat mie și nu am lăsat să-mi scape nimic. În ceea ce privește lexicul, am întâlnit doar cuvinte obișnuite, pe care, în pofida ascuțimii deducțiilor, am putut să le înțeleg, cu atât mai mult cu cât ele erau în mod special convingătoare și îngrijit formulate”<sup>42</sup>.

În pofida dimensiunilor sale relativ extinse, acestea sunt singurele mențiuni care apar în textul *Apologiei I* cu privire la persoana și gândirea Aquinatului. Este însă adevărat faptul că, treptat-treptat, de la menționarea abordării textelor

---

1367 (G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...*, p. 138), curând după anul morții lui Nil Cabasila (DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. 1.1, p. 66), numele și gândirea *doctor*-ului *angelicus* nu erau însă străine aici, fie și fiind vorba de un nivel limitat al cunoașterii și recepțării sale. Faptul că el era cunoscut în Constantinopol este dovedit, pe de o parte, de ampla circulație a traducerilor efectuate de către frații Kydones și, pe de altă parte, de existența unor reacții, atât pro, cât și contra, față de gânditorul apusean. Menționăm aici pe Prohor Kydones, Nil Cabasila (*Despre purcederea Sfântului Duh*; Emmanuel CANDAL, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam*, coll. *Studi e Testi* 116, Ed. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1945) și Teofan al Niceei (M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, pp. 89-95).

<sup>42</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 361; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua...”, pp. 211-212; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 25. Cu referire la alungarea călugărilor dominicani din Constantinopol în Pera (vezi mai sus nota 33), poate fie emisă ipoteza că acestia ar fi încercat să recâștige influența pe care au avut-o anterior în capitală. Prin urmare, una dintre strategii ar fi putut fi atragerea de partea lor a unui demnitar imperial. Deși Demetrios Kydones pare a infirma, în mod indirect, acest aspect (raportarea doar asupra limbajului, fără necesitatea unei recepțări si a conținutului), totuși el nu poate fi exclus în totalitate. Convertirea la catolicism și activitatea sa de traducere a literaturii occidentale cu conținut teologico-filosofic pot fi înțelese ca o victorie a misiunii acestor dominicani. Aria lor de influență începe să se extindă, fie și timid, în urma acestei modificări de situație, existând, se pare, chiar o colaborare destul de importantă între Kydones (și apropiații săi) și cercul călugărilor dominicani: „...ori de câte ori intra cineva în posesia unui material în limba latină, imediat mi-l aducea mie. Nu doar compatrioții mei făceau asta, ci chiar și latinii. Pentru aceștia din urmă, casa mea a devenit un loc de întâlnire zilnic, aglomerat; în special pentru membrii ordinului lui Toma, dar și pentru cei care, la fel ca el, erau profesori de teologie» (DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 362; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua...”, pp. 212; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 26).

tomiste, Demetrios Kydones va trece la prezentarea lumii latine într-o lumină favorabilă, diferită de percepția generalizată și împământenită în Bizanț<sup>43</sup>, prezentând *potențialul cultural* pe care lumea occidentală îl avea și extinzând mai apoi discuția la Biserica Romei și autoritatea papală sau la *Filioque*. Chiar dacă în *Apologia I* nu apar indicii directe legate de receptarea efectivă a ideilor și principiilor tomiste de către Kydones, totuși, informațiile din această lucrare ne confirmă, *grosso modo*, faptul că autorul nostru a acceptat și îmbrățișat poziții tomiste, căutând apoi să le promoveze între conaționali. Acest lucru în pofida faptului că, la final, rezultatele demersurilor sale nu au fost poate pe măsura așteptărilor.

### *Literatura epistolară*

După această prezentare de ansamblu a raportării sale la gândirea tomistă potrivit informațiilor din *Apologia I*, apare ca importantă analizarea pasajelor în care Demetrios Kydones face referire la persoana și gândirea Aquinatului în bogata sa corespondență. Din întregul corpus de scrisori care poartă semnătura marelui umanist și demnitar bizantin, ne rețin doar trei dintre ele atenția referitor la problema în cauză: două dintre acestea conțin cuvinte de laudă la adresa gânditorului apusean, iar cea de-a treia privește doar mențiuni cu caracter explicativ.

În prima scrisoare, T 66 (L 33)<sup>44</sup>, redactată cândva în toamna anului 1365 și având ca destinatar pe prietenul și, totodată, ruda sa *Georgios Filosoful*<sup>45</sup>,

<sup>43</sup> Demetrios Kydones a condamnat părerea, oarecum generalizată, potrivit căreia tot ceea ce avea legătură cu lumea latină însemna barbarism sau privea activități comerciale și marinărești, asociate uneori anumitor abilități cărciumărești dubioase (DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 363; H.G. BECK, „Die «Apologia pro vita sua»...”, pp. 213-214; J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 28).

<sup>44</sup> Pentru indicarea scrisorilor vom folosi abrevierea „T” (corespondență editiei publicate de Franz Tinnefeld și așa cum este folosită în aceasta) urmată de numărul scrisorii respective. Alăturat, între paranteze, se va face trimitere la locul corespondent din ediția lui R.J. Loenertz (Raymond J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès Correspondence*, coll. *Studi e Testi* 186, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1956), de această dată prin atașarea literei „L”, urmată și aceasta de numărul scrisorii în cauză.

<sup>45</sup> Este vorba foarte probabil de *Georgios Gabrielopoulos Kydones*, cunoscut și sub numele de Georgios Filosoful. Se pare că acesta a locuit în tinerețe în Tesalonic, unde însă nu s-a mai întors niciodată (Franz TINNEFELD, „Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike”, in: Alice-Mary TALBOT [ed.], *Symposium on Late Byzantine Thessalonike*, [Dumbarton Oaks Papers, LVIII], Dumbarton Oaks Library and Collection, Washington, 2004, p. 156). Identificarea lui Georgios Filosoful cu Georgios Gabrielopoulos Kydones reprezintă însă o chestiune disputată până astăzi. În acest sens, el mai este asociat și cu un anume *Georgios din Pelagonia*, scriitor care a trăit în a doua jumătate a sec. al XIV-lea, asadar contemporan cu Demetrios Kydones. Despre acesta se cunosc prea puține lucruri, însă se pare că a scris împotriva lui Grigorie Palama, lucru care îl și aduce aproape de Georgios Filosoful, un antipalamic convins. În pofida tuturor acestor lucruri, identificarea celor doi fără date mai concrete apare ca extrem de problematică. Vezi în acest sens: Alice-Mary TALBOT, „George The Philosopher”, in: A.P. KAZHDAN et alii (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, pp. 838-839.

Demetrios, după câteva referiri cu privire la alte subiecte, afirmă următoarele: «Mare mi-a fost bucuria... să te văd împăcat cu Toma și să citesc comparația pe care ai făcut-o între dialectica sa și iepele lui Diomede<sup>46</sup> sau cu labirinturile<sup>47</sup>. Demetrios Kydones pare astfel să fi fost inițial contrariat de calificativele pe care Georgios Filosoful le oferise *principiilor de raționare și dialecticii tomiste*, însă situația s-a schimbat între timp, cel din urmă recunoscând valoarea gândirii tomiste în general.

De departe cea mai importantă scrisoare în legătură cu problema pe care o analizăm aici este T 341 (L 333), adresată lui *Maximos Chrysoberges*<sup>48</sup>, în care Demetrios Kydones laudă pe scurt demersul acestuia de a fi studiat cu atenție traducerea operelor tomiste și face o apreciere importantă în legătură cu metoda tomistă de raționare pe principii dialectice:

«Omul <acesta> (der Man) oferă, fără îndoială, o comoară bogată de gânduri dumnezeiești și nu este cu putință să nu găsești în scrierile sale măcar una dintre învățăturile sale de credință (Glaubenslehren)... Ca particularitate (als besondere Eigentümlichkeit) a scrierilor sale ar putea fi

<sup>46</sup> Diomede, rege al *histonilor* din Tracia, era cunoscut pentru cruzimea sa. El avea patru iepe carnivore, pe care le hrănea cu carnea oaspeților săi. Heracles ar fi primit poruncă de la Eurystheus să aducă herghelia lui Diomede (a opta din cele 12 munci ale lui Heraclius; vezi care sunt acestea pe scurt la: Guuz HOUTZAGER, *Mitologia greacă. Enciclopedie completă*, trad. de Lia Decei, Ed. Corint, București, 2008, pp. 132-139). Cu ajutorul lui Abderos (după alte versiuni, acesta a fost chiar devorat de iepele lui Diomede, stărnind furia eroului), Heracles l-a înfrânt pe Diomede, dându-l ca hrană iepelor sale. Se pare că Heracles a reușit, în cele din urmă, să le îmblânzească și să le oprească din pornirea antropofagă. Cf. Zoe PETRE, „Diomede (gr. *Diomédes*)”, în: Z. PETRE et alii (eds.), *Dicționar de mitologie greco-romană*, Ed. Corint, București, 2011, pp. 134-135.

<sup>47</sup> Această afirmație (regăsită la F. TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2010, p. 194) este în legătură cu o remarcă a lui Georgios într-o scrisoare a sa anterioară, reluată de Kydones în *Scrisoarea T 63 (L 97)*: «În legătură cu Toma spuneai însă că te-ar mira (es nähme dich Wunder) să existe un altul care să afirme ceva mai prostesc și m-ai sfătuit să nu mă mai ocup cu studiul pâlăvrăgelii lui (sein Geschwätz), lucru identic cu studierea urmelor lăsate de purici» (F. TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones: Themen und literarische Form*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2010, p. 195). Într-adevăr, comparația este deosebit de interesantă și în același timp ingenioasă: dacă reflectăm un moment doar asupra „labirinturilor”, realizăm existența unei raționări elaborate a Aquinatului, a unei dialectici pluripotentială și gnoseologice, deosebită poate de gândirea sau de capacitatea de raționare a mediocrilor, care, în locul labirintului, accesează doar calea dreaptă, simplă, unică de cele mai multe ori și de-a dreptul nesolicitantă, dovadă a lipsei unor aspirații înalte și poate limitate doar la satisfacerea nevoilor de natură senzorială.

<sup>48</sup> Scrisoarea a fost redactată, cel mai probabil, la Constantinopol, între cca. 1385-1387. Maximos i-a relatat anterior că a studiat traducerea lucrărilor lui Toma de Aquino, fapt pentru care Kydones îl laudă și găsește prilej pentru a-și exprima încă o dată admirația pentru metoda teologică a Aquinatului. De asemenea, el răspunde totodată interlocutorului său la anumite întrebări, cu privire la pasaje obscure din traducerea pe care o realizase. Vezi în acest sens: DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. III: Briefe, Register, übers. u. erl. von Franz Tinnfeld, coll. Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 50, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1999, pp. 312-316.

fără îndoială menționat (könnte man aber zweifellos bezeichnen) faptul că el anticipează chiar reflecțiile (die Überlegungen) care conduc la răspunsuri negative ale problemei aflate în dezbatere (zu einer negativen Beantwortung der Streitfrage) ca și cum ar fi prezentate de adversari și nu le respinge pe acestea la întâmplare, ci într-o așa măsură (sondern so) încât nu mai rămâne nimic pe care ei să-l poată spune impotrivă. Așa fundamentează el (er sichert ab) lucrul cercetat (das Untersuchte) cu dovezi care acoperă toate aspectele (von allen Seiten)<sup>49</sup>.

Acest paragraf reprezintă o descriere pe scurt a metodei scolastice, de care Kydones a fost în mod deosebit fascinat și pe care o recomandă și tânărului umanist *Maximos Chrysoberges*, ca urmare a interesului crescut pe care acesta l-a dovedit pentru studierea operelor traduse ale lui Toma d'Aquino<sup>50</sup>. Fascinația lui Kydones era legată de așa-numita *questio* a gândirii tomiste, care, deși nu era operă a gânditorului apusean, avându-și de fapt rădăcinile în principiile dialecticii lui Aristotel, a fost impropriată de către acesta, prin avansarea unor noi modalități de aplicare a ei, în special pentru cadrul dat de discuțiile cu caracter teologic polemic<sup>51</sup>. Poate fi astfel văzută, în afirmațiile lui Kydones de mai sus, o abilitate – dacă o putem numi așa – a *doctor-ului angelicus* de a anticipa posibilitățile de combatere a adversarilor, altfel spus de a intui *argumente* pe care aceștia ar fi putut să le formuleze în sprijinul propriilor idei sau principii. Demetrios Kydones va aplica cu succes aceste principii dialectice tomiste în debaterile publice cu caracter polemic, așa cum însuși mărturisește, ușor voalat, în *Apologia I*:

«Aceasta era circumstanța, că eu nu m-am multumit numai cu traduceri mele, ci eram dispus să stau la dispoziția tuturor – în caz că vreun consternat, sau vreunul dintre adepții cuvintelor certărețe dorea lămuriri –, ca să le răspund la vreo rugămintă, să le fac cunoscute sofismele lor goale și să le dovedesc pe loc că nu se găsesc în scrierile cu pricina, ceea ce nu e necesar și nici neapărat necesar, și astfel ar trebui să fie. Apoi ei

<sup>49</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. III, p. 313; F. TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones*..., p. 195.

<sup>50</sup> F. TINNEFELD, *Die Briefe des Demetrios Kydones*..., p. 195.

<sup>51</sup> Profesorul J.A. DEMETRACOPOULOS a elaborat un articol interesant și detaliat cu privire la această *questio* tomistă și la receptarea ei în mediul bizantin. Este vorba, mai precis, de așa-numitul *dignitas hominis*, o formă de „rationalism” creștin, adoptat de unii intelectuali bizantini ca alternativă, mai ales după victoria definitivă și oficială a palamismului din 1368. Pe scurt, *modelul dialectic* promovat de Toma de Aquino presupunea oferirea programatică de argumente pro și contra, fundamentând astfel teza sau subiectul aflate în discuție și anihilând contra-argumentele, prin atribuirea uneori a caracterului de postulat. Vezi această problemă dată de *questio* și *dignitas hominis* la: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomas Aquinas's Impact on the Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or „Modus Sciendi” and „Dignitas Hominis””, în: Andreas SPEER, Phillip STEINKRÜGER (Hgg.), *Knotenpunkt Byzanz. Wissenformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012, pp. 333-410.

plecau palizi de mânia și mă acuzau de trădare rușinoasă. Fiecare poate numi asta cum vrea, eu o numesc sete după adevăr»<sup>52</sup>.

Este vorba așadar, fie și în această formă generală, de mărturii evidente ale receptării<sup>53</sup> metodei scolastice, considerată de către grecii tradiționaliști mult prea rigidă, prea raționalistă și lipsită de accentele duhovnicești și ascetice, proprii spiritualității creștine răsăritene<sup>54</sup>.

Ultima scrisoare la care dorim să ne referim aici este T 411 (L 399)<sup>55</sup>, deși nu are o relevanță atât de mare pentru problematica noastră, marele gânditor apusean fiind amintit în ea doar în treacăt, în contextul unei așa-numite *captatio benevolentiae* a împăratului pentru primirea prietenească a unui grup de călu-

<sup>52</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 364; H.G. BECK, „Die »Apologia pro vita sua«...”, p. 214; J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 29. Acuzarea de trădare venită din partea conaționalilor poate fi considerată în contextul respectiv drept una normală și specifică, cunoscută fiind atitudinea rezervată a bizantinilor față de inovațiile de origine apuseană și, în genere vorbind, față de cultura latină, fapt scos în evidență de accentele negative existente în discursul cu privire la greci al lui Kydones, așa am văzut mai sus.

<sup>53</sup> Poate chiar ale *supra-aprecierii* acestei metode. Nu este însă cazul dezvoltării aici a unei astfel de teorii a supra-aprecierii existente la Kydones, deși este adevărat că, pe alocuri, amplificări ale realității date nu îi sunt deloc străine umanistului *latinofron*, fie că ținem cont de unele exagerări ușoare, fie de unele hiperbolizări evidente, fixate cu precădere în cadrul unui „peisaj” latinesc: papa, Biserica Apuseană, Toma d'Aquino și alți gânditori latini etc.

<sup>54</sup> Nu detaliez aici antiteza existentă între scolastica apuseană și mentalitatea răsăriteană, pentru a evita interpretări de ordin subiectiv, lăsând-o în grija specialiștilor din domeniul dogmelor și spiritualității, sau, de ce nu, la nivelul interpretării personale și al atitudinii cititorului. Este însă cât se poate de adevărat că majoritatea teologilor și gânditorilor răsăriteni, atât cei de atunci, cât și cei contemporani, a condamnat scolastica occidentală, considerând că nu conduce decât la limitarea factorului spiritual la aria restrânsă a rațiunii umane, neputincioasă în a o cuprinde. Amintim aici doar cazul profesorului Nikolaos A Matsoukas, care, elogiind teologia răsăriteană, cu precădere valentele ei isihaste, menționează existența unui acord al acestei teologii cu nominalismul lui William Occam (Ockham), afirmând însă o respingere definitivă a scolasticismului aristotelic. Astfel, teologia răsăriteană este dezbrăcată de accentele rationaliste sufocante și nu are de-a face cu scolastica occidentală, care este comparată cu situația măgărușului logicii scolasticului Ioan Buridano. Vezi: N.A. MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine*, pp. 55-56. Părerii asemănătoare pot fi întâlnite și la Desiderius Erasmus, în *Elogiul nebuniei*, unde Părintii răsăriteni sunt lăudați pentru viața lor ascetică și minunile prin care au combătut ideile închise ale filosofilor păgâni, în timp ce scolasticii sunt ironizați pașal pentru silogismele lor. Vezi: ERASMUS DIN ROTTERDAM, *Elogiul nebuniei sau discurs spre lauda prostiei*, trad. de Robert Adam, București, Ed. Antet, 2013. Orice comentariu suplimentar cu privire la cele de mai sus este de prisos.

<sup>55</sup> Este adresată împăratului *Ioan al V-lea Paleologul* (cca. 1382-1385?) și conservă rugămintea expeditorului privind primirea onorabilă și prietenească a unui grup de călugări dominicani. Vezi în acest sens: DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. IV: Briefe, Register, übers. u. erl. von Franz Tinnefeld, coll. Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 60, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2003, pp. 172-176.

gări dominicani. Aici Kydones amintește și de profesorul său, care l-a inițiat în cunoașterea limbii latine și, totodată, a descoperirii gândirii tomiste<sup>56</sup>.

### *Tratatele cu conținut teologico-filosofic*

Spre deosebire de primele două categorii de texte redactate de către Demetrios Kydones, *Apologia I* și *literatura epistolară*, unde găsim concentrată întreaga metodă scolastică<sup>57</sup>, în cea de-a treia grupă de texte, cea a tratatelor cu conținut teologico-filosofic (mai mult sau mai puțin polemic), problema aderenței la gândirea tomistă este mult mai accentuată și mai vizibil detaliată<sup>58</sup>. Dintre tratatele lui Demetrios, cu siguranță cel mai clar și mai atent redactat, referitor la problema raportării la marele *doctor angelicus*, este cel intitulat *Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*<sup>59</sup>. Așa cum sugerează și titlul, această lucrare a fost alcătuită ca răspuns la cele afirmate de mentorul său, Nil Cabasila, la adresa gânditorului apusean<sup>60</sup> și a gândirii tipic latine în general. Reprezintă un text eminamente antilatin, privit fiind de către acesta drept principal martor al doctrinei adaosului *Filioque*. Nu trebuie ignorat nici faptul că Nil Cabasila a fost inițial mare admirator al lui Toma d'Aquino, fapt relatat de către Demetrios însuși în *Apologia I*<sup>61</sup>. Se pare totuși că acest tratat nu a fost scris într-un timp

<sup>56</sup> „...ci pentru că eu, avându-l în minte pe fericitul Toma (im Gedenken an den seligen Thomas), pe care comunitatea lor <monahală> (ihre Gemeinschaft) l-a ales ca îndrumător (spiritual) (sich zu ihrem <geistigen> Führer erwählte) și pe care eu însumi îl socotesc (den ich selbst nenne) învățător al meu în cele mai frumoase și mai mari lucruri, nu as putea să nu pretuiesc (zu lieben) și să nu cinstesc (zu ehren) pe adeptii lui și să nu exprim ceva în favoarea lor (alles zu ihren Gunsten zu sagen), așa cum cred că el însuși ar fi făcut” (DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. IV, p. 173).

<sup>57</sup> Vezi mai sus în *Scrisoarea T.341*.

<sup>58</sup> Din păcate, așa cum am amintit mai înainte, nu am avut acces direct, pentru realizarea materialului de față, la lucrările inedite ale lui Demetrios Kydones. Ne-am ajutat în acest sens de unele fragmente regăsite în diverse lucrări (e.g. Rackl, sau Demetracopoulos), pe baza cărora am și încercat o reconstituire, fie ea și parțială, a textelor care interesează tema de față, pentru o necesară tratare și din această perspectivă.

<sup>59</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Bd. I, p. 63. Textul este inedit, însă, în momentul de față se lucrează la publicarea acestuia în cadrul programului „Thomas de Aquino Byzantinus. Thomas de Aquino a Byzantinis receptus” sub îndrumarea profesorului Denis Searby, în cadrul Universității din Londra, The Hellenic Institute, Royal Holloway, în parteneriat cu Universitatea din Patras. Fragmente în traducere germană pot fi găsite la: Michael RACKL, „Der hl. Thomas von Aquin und das trinitarische Grundgesetz in byz. Beleuchtung”, în: *Xenia Thomistica*, III (1925), pp. 363-389.

<sup>60</sup> Este vorba despre lucrarea cu titlu: *Despre purcederea Sfântului Duh*. Vezi supra nota 41. De văzut și raportarea lui Nil Cabasila la teologia tomistă, așa cum este ea reflectată în tratatul amintit, la: M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, pp. 96-100.

<sup>61</sup> G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...*, p. 390; J. LIKOFDIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 57.

foarte scurt<sup>62</sup>, așa cum poate ar fi fost normal pentru un text-răspuns, care ar fi trebuit să apară în timp util, ca să spunem așa, atâta vreme cât disputa asupra unei chestiuni este încă de actualitate<sup>63</sup>.

Dacă în *scrisoarea T 341* Demetrios Kydones îi prezintă lui Maximos Chrysoberges motivul pentru care și-a construit o asemenea admirație pentru Toma d'Aquino, descriind pe scurt limpezimea și disciplină pură a metodei teologice tomiste, în prezentul tratat el dezvoltă, în mod considerabil, *principiile acestei metode silogistice* impropriate și dinamizate de Aquinat. Concentrându-ne atenția efectiv asupra tratatului în cauză, întregul discurs al lui Kydones prezent aici gravitează în jurul unui factor esențial și, totodată, fundamental, aflat la baza oricărei abordări raționale: *adevărul*. Demetrios Kydones a fost, fără îndoială, un *căutător al adevărului*, iar pasajele în care această latură este pusă în evidență nu sunt puține<sup>64</sup>. O persoană principală precum Demetrios Kydones are

<sup>62</sup> J.A. Demetracopoulos ajunge la această concluzie în urma analizării conținutului, bogat în argumente sofisticate, având un stil literar deosebit de elevat și nefiind nici foarte scurt, dar nici excesiv de extins. Afirmatia sa poate fi îndreptățită dacă ne gândim la faptul că apariția tratatului lui Nil Cabasila este situată către anul 1358 sau între 1359-1361. Acesta însă nu a dorit ca tratatul să îi parvină în vreun fel lui Demetrios, lucru posibil să se fi întâmplat doar după moartea acestuia, în 1363. Data aproximativă a publicării tratatului lui Demetrios Kydones este 1365-1367. Pe de altă parte, Demetracopoulos emite ipoteza potrivit căreia Demetrios ar fi alcătuit tratatul său *Defensio* imediat după apariția celui al lui Nil (1358/1359-1361), însă s-ar fi abținut să îl publice, dat fiind faptul că, în acea perioadă, opoziția sa ocupa o funcție sacerdotală înaltă, respectiv scaunul de arhiepiscop al Tesaloniceului (J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, p. 353).

<sup>63</sup> Este adevărat și faptul că o chestiune disputată, mai ales doctrinară, nu se stinge peste noapte, ci rămânea deschisă pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă. Diferențele doctrinare reprezintă, inclusiv astăzi, subiecte sensibile pe plan eclesiológic, însă au avut momentele lor de așa-numită „popularitate” la anumite intervale de timp, dictate de varii contexte politico-religioase. Spre exemplu, doctrina primatului papal sau cea a lui *Filioque* sunt și astăzi disputate, ca adevărate pietre de poticnire în realizarea unității ecleziale universale. Totuși, promptitudinea cu care apăreau variile răspunsuri la anumite principii sau păreri exprimate prin astfel de tratate antrenau mai ușor o oarecare dezbatere a problemei, putând conduce, mai mult sau mai puțin, la o soluționare a ei, printr-o poziție general adoptată, care devenea ulterior oficială. Această oficializare nu conducea în mod obligatoriu la acceptarea unanimă a ei. Ca exemplu, doctrina palamită, a cărei victorie oficială a avut loc în 1368, nu a însemnat și acceptarea unanimă a sa, întrucât antipalamiti au existat și după această dată, unul dintre ei fiind Demetrios Kydones și, alături de el, mulți alții.

<sup>64</sup> *E.g.*: în *Apologia I* există numeroase astfel de evocări ale adevărului (sete de adevăr, dragoste pentru adevăr etc.). Cu alte cuvinte, întreaga activitate a lui Demetrios Kydones are la bază *descoperirea adevărului pur* și gravitează în jurul acestui principiu. Totul este pentru adevăr, pentru descoperirea, nuanțarea și demonstrarea principală a adevărului. În *Apologia II*, problema raportării la adevăr este și mai pregnantă: adevărul devine un scop în sine pe care omul trebuie să îl caute și în funcție de a cărui cunoaștere acționează: «Adevărul este pentru toți cel mai de preț, cel mai plăcut și cel mai folositor lucru din lume... omul, iluminat de această lumină <adevărul> poate să se vadă pe sine și ceea ce intenționează să facă la fel, precum și să discearnă între ce trebuie să urmărească și ce să evite» (DEMETRIOS KYDONES, *Apologia II*, p. 417).

nevoie de o bază solidă pentru a-și formula și întemeia afirmațiile cu caracter – să-l numim – veridic sau potențial veridic. Astfel, Toma d'Aquino, potențial căutător al adevărului, devine pentru Kydones un model prin excelență și arhetip al celui care cugetă întregul adevăr, nefăcând acest lucru la voia întâmplării, ci folosind pentru dovedirea acestuia «unealta rațiunii»<sup>65</sup>, vorbind principial și evitând orice urmă de subiectivism.

Tratatul în sine este fundamentat și construit, bineînțeles, pe principii tomiste, aici Kydones diferențiind în mod evident între ceea ce ține de rațiune (*lumen rationis*) și ce ține strict de credință (*lumen Revelationis*) și, prin extensie, pornind de la aceste două principii, distinge *demonstrabilia* de *credibilia*<sup>66</sup>. Mai mult, rațiunea este cea mai înaltă facultate cognitivă a omului, care are puterea de a ne conduce către finalitatea dorită, anume adevărul, parțial în mod singular și propriu, reprezentând cealaltă parte în colaborare cu credința. În fapt, tratatul nu urmărește o apărare eminamente a memoriei lui Toma d'Aquino în sine și în mod direct, cât, mai degrabă, apărarea *metodei silogistice de argumentare* pe care gânditorul apusean a promovat-o, lucru care este cât se poate de normal și de logic, fiind vorba despre o raportare la nivel de *principii de raționare* și nu la nivel personal direct și subiectiv<sup>67</sup>, imposibil din punct de vedere temporal și, totodată, spațial. Nu suntem interesați aici de o descriere detaliată a cuprinsului tratatului și a tuturor principiilor prezente, pe de o parte datorită disponibilității fragmentare a acestuia, pe de altă parte pentru că această temă ar depăși semnificativ cadrul studiului de față. Nu în ultimul rând, ea ar necesita o atenție specială. Nu putem însă ignora sublinierea unor puncte și idei-cheie ale tratatului, cu referire specială și directă la problematica folosirii silogismelor. Prin urmare, această metodă, potrivit lui Kydones, reprezintă calea sigură către descoperirea adevărului<sup>68</sup>, cu atât mai mult cu cât, ținând de filosofia clasică, păgână, poate fi aplicată fără nicio problemă teologiei creștine. Altfel spus, este vorba de o compatibilitate desăvârșită între *lumen rationis* și *lumen Revelationis*:

«Nu trebuie puse la îndoială (we should not distrust) afirmațiile (those things) pe care toată lumea le acceptă ca adevărate. Faptul că acestea (these things) aparțin afirmațiilor firești și neperversitate (non-perversed sentences) și sunt recunoscute ca atare de către toți (are known equally by all), trebuie să ne dea convingerea că, încă de la început, au fost

<sup>65</sup> Principiul acesta este comun fratilor Kydones (J.A. DEMETRACOPULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, p. 352).

<sup>66</sup> J.A. DEMETRACOPULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, p. 344.

<sup>67</sup> Cu toate acestea, nu se poate înlătura orice urmă de subiectivism din discursul lui Demetrios Kydones, la fel cum nu pot fi trecute cu vederea anumite exagerări sau hiperbolizări, chiar într-o formă a lor nesufocantă sau nestridentă. Vezi mai sus nota 40.

<sup>68</sup> Problema aceasta a principiului adevărului este prezentată temeinic de către J.A. Demetracopoulos în contextul tratării temei legate de însemnătatea ideii de *dignitas hominis* raportată la *questio*-ul ridicat de scolastica apuseană. Vezi: J.A. DEMETRACOPULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, pp. 344-347, 353-360, 363-378, 403-405.

implantate de către Dumnezeu în sufletele oamenilor și că, prin urmare, nu contrazic spusele Scripturii (the sentences we derive from the Scriptures). Altfel ar trebui să spunem că Dumnezeu în mod deliberat opune prin înțelesurile acestor afirmații cele pe care El Însuși ni le-a transmis prin Sfintele Scripturi, întorcând astfel adevărul împotriva adevărului, punându-l pe om în impas și făcându-l să dispere în căutarea adevărului. De aceea trebuie să spunem și să credem că înțelesurile (sentences) date de gândirea noastră (produced by our reasoning), după o cugetare atentă (after proper scrutiny), sunt compatibile și corespund înțelesurilor dumnezeiești. Mai mult, cel care caută adevărul recunoaște ca adevărat (will also assume as true) în teologie „tot ceea ce este acceptat de către toți, de către majoritatea oamenilor sau de către cele mai importante și notorii persoane”<sup>69</sup>.

Principiul acesta a fost preluat de la Toma de Aquino<sup>70</sup> și este redat tot mai în vederea nuanțării compatibilității depline dintre *metoda de argumentare silogistică* și *temeiurile revelației creștine* pe care este aplicată. Compatibilitatea în cauză este accentuată și în alt paragraf, în care se subliniază evidența prezenței și folosirii silogismelor în raportarea la adevărurile divine, regăsite doar parțial în Sfânta Scriptură:

„Pentru că, de fapt, lucrurile pe care le credem despre Dumnezeu nu sunt toate puncte de plecare (starting-ponits); în acest domeniu, unele lucruri (some things) sunt puncte de plecare, în timp ce altele sunt continuări ale acestora (sequels from them). Și, atunci când este cazul, cum poate cineva nega că silogismul este prezent? În plus, dacă ar fi imposibilă folosirea silogismelor (syllogisms) cu privire la lucrurile divine, ar trebui ca toate adevărurile despre Dumnezeu să se afle în Sfânta Scriptură în mod explicit (ceea ce, în mod evident, nu este adevărat)”<sup>71</sup>.

Dacă Demetrios nu numai acceptă, ci și susține această *teorie complementaristă*, esențială pentru înțelegerea folosirii silogismelor în scopul stabilirii și demonstrării adevărurilor divine, totuși el este conștient de puterea limitată a acestei metode<sup>72</sup>: ea este indeajuns de folositoare și suficientă pentru a combate pe adversari, atunci când afirmațiile acestora propun – conform anumitor sisteme de referință – o altă imagine a realităților divine decât cea adevăra-

<sup>69</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*, Cod. Vat. gr. 614, col. 114', 20-26, apud: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, pp. 365, 403-404.

<sup>70</sup> Vezi TOMA D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, VII, 3-4 (pentru ediția în limba engleză, vezi: *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*, Burns Oates & Washbourne LTD, London, 1924, p. 14). Demetrios preia, în fapt, multe idei tomiste pe care le reproduce și/sau le dezvoltă atât în tratatul la care ne referim aici, cât și în *Apologii*.

<sup>71</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*, Cod. Vat. gr. 614, col. 112', 28-25, apud: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, p. 368.

<sup>72</sup> Ideea este de asemenea preluată de la Toma d'Aquino. Vezi: *Summa contra gentiles*, I, cap. IV-V, VIII.

tă<sup>73</sup>. Teoria complementaristă în cauză reprezintă numai o justificare a silogismului în vederea demonstrării adevărului. O a doua cale de justificare a *metodei silogistice demonstrative* este propusă de către Kydones în conformitate cu puterea de raționare a ființei omenesti în contrast cu celelalte viețuitoare, așezând-o pe aceasta pe o treaptă de evidentă și incontestabilă superioritate:

«Creatorul sufletului omenesc a plasat-o pe aceasta (i.e. ființa umană) la mijloc între natura inteligibilă și cea sensibilă (between the intelligent and the sensitive nature); din această cauză, felul ei de cunoaștere stă la mijloc între modalitățile de cunoaștere ale acestor naturi. Prima natură, cea inteligibilă, ca ceea ce are formele / categoriile (species) ființelor inteligibile innăscute (innately) substanței ei existențiale (in her substance) și le contemplă prin ea însăși și într-o manieră directă, nu este caracterizată de nicio stare de evoluție sau schimbare atunci când își activează facultatea ei cognitivă (is not marked by any transition when activating her cognitive faculty). Cât privește cealaltă natură, cea sensibilă, ea se acomodează direct, prin ea însăși (it applies directly itself by itself to), formelor / categoriilor (species) ființelor sensibile și cunoaște astfel, prin ea însăși, pe fiecare dintre cele sensibile, dobândind o anumită (particular) cunoaștere a lor, adică îmbrățișându-le de fiecare dată <cu mintea>, ca existente într-un punct temporal și spațial dat (particular), care <și> reflectă modul lor de existență. Sufletul omenesc este înrudit cu natura inteligibilă (intelligent nature). Prin urmare, el posedă, ca și aceasta (like this nature), o oarecare cunoaștere innăscută (some innate knowledge), accesibilă intuitiv și invariabil prin însăși natura ei; această cunoaștere constă în noțiunile primare (πρῶται ἐννοιαί), cunoscute *per se* de toată lumea. Sufletul omenesc nu accede la ele (does not contemplate them) mutându-se de la un înțeles (proposition) la altul, <tocmai> pentru că aceste noțiuni ar fi fost implantate în el chiar prin faptul creării sale; el se atașează direct de ele, ca de primele lucruri care pot fi cunoscute. El le cunoaște *per se* și, pornind de la ele, leagă de ele în mod progresiv adevărurile care urmează; procedând astfel, în mod constant, el ajunge la adevărul pe care îl caută. În acest fel, sufletul uman își activează capacitatea de a rationa (faculty of reasoning) și oferă informații (teaches) și învață (learns) conectând fiecare lucru nou <pe care îl cunoaște> cu lucrurile deja cunoscute (the bits of knowledge). În același timp, totuși, din moment ce participă la natura altor existente (animals), în măsura în care posedă facultatea senzitiv-cognitivă, el își asumă, oricând vrea, informațiile sensibile ca puncte de plecare, purcede spre adevărurile proxime și ajunge la acele principii prime și directe. Procesele de acest fel, adică fie pornind de la ființa absolut simplă la cea compusă, fie urcând gradual de la cea din urmă la cea dintâi, sunt numite „rațiune discursivă”

<sup>73</sup> Cf. DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 364; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua”...”, p. 214; J. LIKODIS, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 29.

(διάνοια)<sup>74</sup> sau „fapt de a gândi” (διανυτέσθαι), lucru care nu poate fi realizat în afara vreunei stări de evoluție sau de schimbare. <Tocmai>aceasta este trăsătura distinctivă a naturii umane: rațiunea. Ea stă în spatele naturii inteligente în așa fel încât omul nu cunoaște adevărul de care este interesat în virtutea propriei sale naturi sau într-o manieră directă (din moment ce formele / categoriile [specii] inteligibile nu sunt innăscute în natura sa), ci arată ca un orb care rătăcește încoace și încolo în casă și, când caută vreunul din lucrurile care se găsesc înăuntru, nu poate, din pricina dizabilității sale, să ajungă direct la ele; în schimb, el apucă mai întâi un obiect pe care se întâmplă să îl cunoască, apoi altul și altul, până când ajunge la ceea ce caută de fapt. Pe de altă parte, sufletul nostru este superior naturii sensibile (sensitive nature), în așa fel încât el nu percepe doar anumite ființe, care există aici și acum, ci ține departe problematica (the matter) și lucrurile concomitente (the concomitant things), înțelegând formele / categoriile lor (specii) într-un mod universal; acest proces reprezintă exact ceea ce noi definim ca fiind „folosire a silogismelor” (using syllogisms) și a „rațiunii” (reasoning)<sup>75</sup>.

Interesantă este, fără îndoială, relația (platonicească – vezi în acest sens cunoscutul *mit al peșterii*) pe care Demetrios Kydones o stabilește între *rațiune* și *omul orb*, care și duce cu gândul, prin extensie, la contrastul dintre lumină și întuneric, sau dintre vedere și orbire. Cu alte cuvinte, prin intermediul rațiunii se poate ajunge, în mod gradual, la cunoașterea adevărului, în contextul în care ființa umană ar fi incapabilă de la bun început să perceapă în mod vizibil, mai mult sau mai puțin în deplinătatea sa existențială, adevărul (recte „Adevărul”, dacă ne raportăm la rațiuni dumnezeiești).

### În loc de concluzii...

Ideea principală a lui Demetrios Kydones este cea a *identității credinței*, aflată la mijloc între două moduri de manifestare, respectiv cel latin și cel bizantin, fiecare cu specificul și tradiția sa. Ori pentru el, Toma d'Aquino reprezintă un *model unificator al credinței*, aflându-se într-un total acord atât cu Scriptura, cât și cu tradiția patristică – comune și în deplină înțelegere<sup>76</sup> –, ajungând să fie «unul de-al nostru»<sup>77</sup>. Mai mult decât atât, ca o încununare a acestei simfonii

<sup>74</sup> Termenul este prezent și în *Retorica* lui Aristotel și se referă la capacitatea intelectuală evidențiată în limbaj sau acțiuni, vizibilă atunci când actorii polemizează sau fac apel la sentimentele celorlalți. Altfel spus, ei rationează și pledează cu una dintre celelalte *dramatis personae* întocmai ca un retor. Vezi: ARISTOTEL., *Retorica*, II, 26. Cf. ARISTOTEL., *Poetica*, 6, 1450<sup>a</sup>, unde se vorbește despre διάνοια actorilor într-o piesă de teatru.

<sup>75</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*, Cod. Vat. gr. 614, col. 110<sup>v</sup>, 34-111, 17, apud: J.A. DEMETRACOPOULOS, „Thomas Aquinas's Impact...”, pp. 369-370 (trad. în lb. engl., după care redăm și noi aici, în lb. rom.).

<sup>76</sup> DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 367; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua“...”, pp. 215-216; J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 31.

<sup>77</sup> M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, p. 70.

reușite, trebuie ținut cont de modul de exprimare al mesajului tomist în conformitate cu tradiția filosofică greacă<sup>78</sup>, ceea ce reprezintă pentru Demetrios o apropiere și mai mare a sa de spațiul tradițional răsăritean. Prin urmare, învățatul apusean a putut fi introdus în spațiul bizantin ca „un elen onorific și ca un roman adevărat”, chiar dacă receptarea principiilor sale a fost cât se poate de diferită și, văzut poate cantitativ, majoritar reprobatoare.

Această respingere generată de mediul bizantin nu trebuie însă înțeleasă sau percepută ca o înfrângere răsfrântă în mod direct și inevitabil asupra lui Kydones. Activitatea culturală a acestuia, materializată în considerabilă parte în efortul de traducere a unor texte teologico-filosofice de proveniență apuseană, îndeosebi a celor redactate de reputatul *doctor angelicus*, nu trebuie percepută, la rândul său, drept zadarnică, judecând din perspectiva receptării la nivel macro bizantin a principiilor expuse. Am putea spune că ea trebuie mai degrabă înțeleasă ca un pas de o importanță fundamentală în procesul de *dezvoltare culturală* pe care l-a înregistrat Bizanțul în timpul Paleologilor, care, deși din punct de vedere politico-militar se afla într-o situație de decadență acută, continuă și iremediabilă, se regăsea, în mod invers proporțional, într-un dinamism cultural fără seamăn în toată istoria sa milenară<sup>79</sup>. Poziția și devotamentul grecilor față de principiile dogmatico-ascetice ale Bisericii răsăritene, fapt care a condus în genere la respingerea mai tuturor influențelor occidentale, suspectate de o abordare mult prea raționalistă a fenomenului religios creștin, reprezintă, așadar, principala motivație a opacității dovedite de către aceștia. Traducerile lui Kydones s-au bucurat însă de o circulație largă în Bizanț, chiar și mult după moartea acestuia<sup>80</sup>.

„Tomismul bizantin”, ca receptare la nivel pur ideologic sau filosofic, nu s-a dorit a fi o abordare teologică *per se* în vederea sublinierii diferențelor dogmatice dintre cele două mari entități ecleziale, chiar dacă scrierile tomistice presupuneau și acest lucru, cât mai degrabă o reactualizare și o revalorificare a *tradiției filosofice aristotelice* aplicată credinței creștine. Demetrios Kydones a speculat acest aspect, precizându-i importanța și, totodată, compatibilitatea, cu atât mai mult cu cât respectiva tradiție filosofică nu era străină spațiului despre care vorbim. Pornind de aici, Kydones a reușit să contureze calitatea și valabilitatea gândirii apusene, înțelegând avantajele folosirii acestei tradiții – în altă ordine de

<sup>78</sup> Este vorba, bineînțeles, de metoda silogistică de argumentare, care are la bază principiile dialecticii lui Aristotel.

<sup>79</sup> B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, p. 285.

<sup>80</sup> Patriarhul Gennadios Scholarios a avut la dispoziție traduceri ale lui Kydones. Mai mult, a fost fascinat de metodele persuasive ale Aquinatului: «Nu știu dacă Toma are un discipol mai înflăcărat decât mine» (B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, p. 358). Cu toate acestea, el a rămas și un ortodox convins. Poate părea paradoxal, explicația pe care el însuși o oferă fiind însă pe cât se poate de lămuritoare: «De n-ar fi fost, Toma, să te năști în Apus ca să nu fii nevoit să aperi învățăturile despre purcederea Duhului Sfânt și deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și energii, ai fi fost în învățătura despre Dumnezeu fără greșală, așa cum ești în etica ta» (V.A. CARABA, „Pătrunderea literaturii teologico-filosofice...”, p. 200).

idei, improprie ei, judecat oarecum din perspectivă spațială. Ea dinamizează în concepția lui principiile esențiale ale învățaturii creștine, spre deosebire de gânditorii greci, care, într-un spirit poate prea tradiționalist, conservatorist și unidirecțional, s-au lăsat purtați în voia inerției tradiției patristice de până la ei, fără a o dinamiza sau amplifica<sup>81</sup>.

Trebuie reținut însă că atitudinea lui Demetrios Kydones nu este îndreptată împotriva acestei elite intelectuale bizantine, preponderent eclesiastică, ci, din manifestarea unui spirit pur patriotic, el a căutat sa-i facă pe aceștia să conștientizeze faptul că gânditorii latini se aflau într-o reală superioritate față de cei greci. Antrenați într-o discuție cu caracter polemic, aceștia din urmă au dat dovadă doar de inconsecvență, agresiune, formulări ilogice sau slabă și netemeinică argumentare<sup>82</sup>. Această atitudine a sa trebuie interpretată, așadar, din perspectiva sentimentului patriotic, el urmărind nu o denigrare a gânditorilor de un neam cu el, cât mai degrabă o motivare a acestora de a se ridica la un nivel intelectual mai înalt.

În concluzie, ceea ce și-a dorit Demetrios Kydones pe întreg cuprinsul carierei sale a fost o transbordare a principalelor – dacă putem spune așa – elemente, metode și concepții ale gândirii latine, materializate în literatura cu specific teologico-filosofic, în spațiul bizantin, în vederea unei dinamizări culturale și intelectuale a acestui areal, îndeosebi prin promovarea metodelor silogistice de argumentare de tip tomist. Nu putem spune că a eșuat, chiar dacă „tomismul bizantin” a fost în mare parte negativ perceput, iar popularitatea concepțiilor tomiste s-a dovedit a fi oarecum limitată. Totuși activitatea sa a generat și un curent de opinie tomist, deloc insignifiant în Bizanț, unul dintre susținătorii lui fiind patriarhul *Gennadios Scholarios*<sup>83</sup>, înfocat tomist, dar, în același timp, și ortodox convins, de numele căruia se leagă cea de-a treia perioadă a „tomismului bizantin”.

<sup>81</sup> Cf. DEMETRIOS KYDONES, *Apologia I*, p. 363; H.G. BECK, „Die „Apologia pro vita sua”...”, pp. 213-214; J. LIKOUDES, *Ending the Byzantine-Greek Schism*, p. 28.

<sup>82</sup> Judith R. RYDER, *The Career and Writings of Demetrios Kydones. A Study of Fourteenth Century Byzantine Politics, Religion and Society*, coll. *Medieval Mediterranean* 85, Brill, Leiden, 2010, p. 124.

<sup>83</sup> Despre activitatea teologică și filosofică a lui Gennadios Scholarios, vezi: Hugh Christopher BARBOUR, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and his Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the „De Ente et Essentia” of Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1996; S. EBBESEN, J. PINBORG, „Gennadios and Western Scholasticism: Radulphus Brito's *Ars Vetus* in Greek Translation”, în: *Classica et Medievalia*, XXXIII (1982), pp. 263-319; Franz TINNEFELD, „Georgios Gennadios Scholarios”, în: Carmello Giuseppe CONTICELLO, Vassa CONTICELLO (eds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. II, Brepols Publishers, Turnholt, 2002, pp. 477-549; B. TATAKIS, *Filosofia bizantină*, pp. 357-359; vezi și scurta lucrare a lui Hugh Christopher BARBOUR, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios*, University of Virginia, Libreria Editrice Vaticana, 1993 (non vidi); Fr. C. BARBOUR, „The Schism: Grounds for Division, Ground for Unity – A latin's lamentation over Gennadios Scholarios”, The Lord Byron Foundation for Balkan Studies, „Overcoming the Schism”, Chicago, mai 8-10, 1998 (<<http://www.orthodoxytoday.org/articles8/Barbour-The-Schism-Grounds-For-Division-Grounds-For-Unity.php>>, 7 febr. 2015).

## Summary: Demetrios Kydones (cca. 1324- †1397), a proponent of Thomism in Byzantium

The penetration of the Western theological literature in the Byzantine area, especially the one that has Aquinas' or Augustine's signature, due mostly to Demetrios (and Prochoros) Kydones' efforts, did represent a key moment in the cultural history of the Late Byzantium. However, the perception of this type of literature evinced different dimensions and different approaches, but, as a general feature, it did not prove itself to be very popular among the most Byzantine intellectuals and clergy, but rather it faced a reproachful and somehow refractory attitude due, firstly, to its Western origin and, secondly, due to the ideas, the lines of thought and the approach and argumentation methods, deemed to be incompatible with the Byzantine world and spirituality. What Demetrios Kydones tried to demonstrate was the exact opposite, by promoting the Thomistic manner of argumentation, considering that the scholastic type of argumentation is the best and the most effective in the process of the quest, the discovery and the ascertainment of truth. Moreover, grounded on the Aristotelian syllogism outlines, this method suits better a general application in the Byzantine area as it claims the Greek philosophical tradition.

Who or what represented in fact the person of Demetrios Kydones for the thirteenth century Byzantium? Was he a philosopher, a highly educated statesman, or was he perhaps a theologian? To be a philosopher in Byzantium meant, at a certain time, being highly educated or even knowing how to read and write (of course, Demetrios was far more intellectually prepared). There are, however, voices who claim that Demetrios Kydones was just a highly educated man, or perhaps a philosopher, which is not entirely wrong, but without any doubts we can affirm that he was also a theologian, considering just the fact that he had a theological preparation. He was not a cleric, but that does not represent the main condition for being a theologian as there are members of the clergy who are not theologians, due to their insufficient and mediocre theological preparation and, like in Kydones' case, there are theologians who are not members of the clergy. In conclusion, the clerical issue does not represent a *sine qua non* condition to be termed a 'theologian'.

Demetrios Kydones' literal meeting with Thomas Aquinas' work represented one of the fundamental moments of Byzantium's cultural history, as a starting point of a very important development and promotion of some research and argumentation trends, other than the existing ones at that moment, the traditional ones, but who had claimed their roots from the local philosophical tradition. In other words, Demetrios Kydones could have been the "right man in the right place to be" which involves the reevaluation of special approach method regarding the discovery and ascertaining of truth as a fundamental and final target.

In his effort to learn the Latin language, with the Dominican monk's important help, he received from the mentioned monk, as a study book, one of the greatest Aquinas' works, entitled *Summa contra gentiles*. The fascination created by this book, determined Demetrios to translate it from Latin into Greek, making it available to his fellow Byzantines. This moment can easily be considered as crucial, because this was the moment when Kydones' attitude changed forever, turning him into one of the greatest Byzantine humanists. Moreover, this particular fascination with the Western thought, motivated him to convert himself to the Western belief.

From this moment on, we have to deal with a major issue, named the 'Byzantine Thomism'. More precisely, what it represented and when it appeared on the major stage of history. By the so-called 'Byzantine Thomism' we can understand the entire corpus of the translated Aquinas' works in the Byzantine area – most of them being translated by Kydones brothers, Demetrios and Prochoros – but the phrase can also mean the understanding and the reception of the Thomistic ways in some sort of positivism form or acceptance at ideological or philosophical level. The beginning of the 'Byzantine Thomism' identifies itself with the first penetration in Byzantium of Thomas Aquinas' works around 1300A.D., when the Dominican missionaries brought them in untranslated form from the West. Initially, these works circulated in very small circle, reduced to the Dominican community in Pera. So, the first period of the so-called 'Byzantine Thomism' offers us scarce information and there is no concrete evidence of any particular existence of an integrally translated work that has Aquinas' signature. More important is the second period of this current, which starts with the completion of the first integral translation, made by Demetrios Kydones, of the above-mentioned *Summa contra gentiles*. From this moment on, the 'Byzantine Thomism' gained a significant importance, engendering two opinion currents, defined by the approach manner to the Thomistic ways: the pro-Thomists and the anti-Thomists. Even if Kydones was not basically the initiator of the 'Byzantine Thomism' (he could not actually be, and the reasons are easy to understand), he is credited as the one who promoted it and mentioned its value in a time when *doctor angelicus*' name was only known in a restricted circle of the monks in Pera and, only with few exceptions, outside of it, and when Aquinas' authority was yet far from being accepted all across the Western Christianity.

As for Demetrios Kydones' approach way to Thomistic methods, this can be inferred, indirectly speaking, from a simple observation on the large number of his translated works (we have in mind here the translated works of Thomas Aquinas only). The number of these translated works does not offer, of course, a clear and complete image of the approach manner we speak about. This manner of understanding the Thomistic method can be observed and analyzed in three types of literature that belong to Kydones: *The Apology I*, the epistolary literature and the personal treatises.

Firstly, *The Apology I*, one of the most important, if not the most important of his works, with strong personal-apologetic accents, in which we can find a lot of important information regarding his decision to convert and lots of other information regarding his own way of understanding the Latin world as a whole. Kydones speaks about 'that man' (i.e. Thomas Aquinas) who surpassed all his contemporaries in matters of theology. Using a laudatory language, relatively discreet and without hyperbolization and exaggerations, but also without totally ignoring them, he speaks about Aquinas' person as being known by all and his major work (i.e. *Summa contra gentiles*) as being the summit of his great wisdom. There are also a few mentions regarding Thomas Aquinas' literary style, characterized as simple, with usual words, the ideas being convincingly and carefully formulated. Even though in *Apology I* there is no information regarding Kydones' effective understanding of the Thomistic ways, still we can observe here, broadly speaking, the fact that he accepted, embraced these principles and tried further to promote them among his fellow Byzantines, even if, at the end, the results of his struggle were perhaps not the ones he was hoping for.

The second category – the epistolary literature – represents a step forward in the process of understanding the approach in question. From the whole corpus of letters

written by Demetrios Kydones on the present matter, only three letters retain the attention. Yet, only one is the most important: the letter to Maximos Chrysoberges. In this letter, Demetrios makes a short description of the Thomistic argumentation method.

Finally, the third category, and also the most important one, comprises the personal treatises with philosophical theological content (more or less composed in a polemical or argumentative manner) because, here, the Thomistic approach problem is much more emphasized and more detailed.

Among all Kydones' treatises, the most important, the most clear and carefully composed, regarding the matter we analyze, is the one named *Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilam*, a response-type treatise condemning Nilus Cabasilas' reactions regarding the Thomistic argumentation (Nilus was before that an important admirer of Thomas Aquinas, but it seems he had changed his points of view). If Demetrios speaks in the letter to Chrysoberges about the reasons that made him express such admiration for Thomas Aquinas, describing in few words the clearness and the pure discipline of the Thomistic theology, in the present treatise, he develops considerably the principles of these syllogistic methods converted in a more dynamic way by Aquinas. Kydones' whole statement gravitates around the essential and fundamental factor that we find at the grounds of every rational approach: the truth. Actually, the treatise is composed, of course, on Thomistic principles and here Kydones made an obvious difference between the grounds related to reason (*lumen rationis*), and those related to belief (*lumen Revelationis*) and, as an extension from these principles, he underlined the difference between *demonstrabilia* and *credibilia*. One of Kydones key-ideas, expounded here, is the complementary theory, adopted from Tomas Aquinas and amplified in order to demonstrate the full compatibility between the syllogistic argumentation method and the Christian Revelation grounds on which they are applied.

Therefore, by studying Demetrios Kydones' three types of literature, we can observe the fact that, in his personal view, the scholastic argument method is the proper one, perhaps even the only one in the process of seeking the truth. Moreover, he discovers a full, almost perfect compatibility, between the syllogistic method and the Christian Revelation grounds on which it is applied. Yet, even if understood, accepted and promoted by some important Byzantine intellectuals, such as Georgios Gennadios Scholarios, to quote only one example, the Thomistic argument remained far from being fully popular in the Byzantine area, although it was, as mentioned before, founded on the Greek philosophic tradition.

# MISIUNE ȘI PASTORAȚIE

†**Emilian LOVIȘTEANUL**

*Évêque Vicaire de l'Archevêché de Râmnic*

## LA MISSION DE LA PAROISSE DANS LE CONTEXTE DES CHANGEMENTS SOCIAUX CONTEMPORAINS

**Keywords:** *parish, mission of the priest, contemporary social context, migration, priestly ministry, spiritual parenthood.*

### Résumé

Nous nous proposons de réfléchir dans ce travail sur les principaux aspects concernant la mission pastorale du prêtre dans sa paroisse, dans le contexte des modifications sociales importantes enregistrées par la société roumaines les vingt-cinq dernières années. Nous faisons référence aux problèmes liés au départ des Roumains à l'étranger et à leur émigration économique, à la mission du prêtre concernant les personnes malades et celles qui sont dépendantes de l'alcool et de la drogue, aux principaux moyens et méthodes dont il peut se servir pour régler ces problèmes, à la complexité et à la beauté de la paternité spirituelle du prêtre de paroisse.

### Argument

La dimension missionnaire de la paroisse trouve son origine dans les évangiles et la Pentecôte. Le Sauveur Jésus-Christ, notre Maître (cf. *Mt* 23, 8-10) nous a enseigné ce que nous devons faire pour hériter la vie éternelle (cf. *Lc* 10, 25-37), et le Saint Esprit a revêtu de puissance (cf. *Lc* 24, 49) les saints Apôtres et leurs successeurs afin de pouvoir prêcher l'évangile au monde entier: «Allez par tout le monde et prêchez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas, sera condamné» (*Mt* 16.15-16)<sup>1</sup>. Aux débuts de l'Église, ceux qui croyaient en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, se réunissaient dans des maisons pour la prière et la fraction du

---

<sup>1</sup> Pour toutes les citations du Nouveau et de l'Ancien Testament, nous avons utilisé la version française de *La Sainte Bible* traduite d'après les textes originaux hébreux et grecs par Louis Segond, Alliance Biblique Universelle, Paris, 1963.

pain. L'accueil de l'Évangile et l'administration du Baptême a mené à la christianisation de nombreuses communautés et régions. La liaison entre l'évêque, le prêtre et la paroisse (l'autel) est proclamée et établie par le Canon 8 du IV<sup>ème</sup> Concile Œcuménique (de Chalcédoine), qui disait: «Les clercs desservant les hospices des pauvres, les couvents et les chapelles des martyrs, doivent rester sous la juridiction des évêques de chaque ville et ne pas perdre toute mesure en se rebellant contre leur évêque»<sup>2</sup>.

Saint Ignace d'Antioche (le Théophore) montre que l'Église est une unité qui se compose d'un évêque, de prêtres, de diacres et de fidèles, unité conférée par le Christ, qui est uni à l'Église sur le modèle de son union avec le Père<sup>3</sup>. L'activité missionnaire, la prédication et le ministère de l'apôtre André sur le territoire de notre pays (en Scythie Mineure) ont représenté le fondement de la christianisation de nos ancêtres et de l'organisation des communautés chrétiennes qui se sont développées ultérieurement, aboutissant à la fondation des évêchés de Tomis, Callatis et de Halmyris et d'autres centres épiscopaux, de monastères et de paroisses, à l'apparition des martyrs et des théologiens. L'apparition de la paroisse, avec ses formes rurale et urbaine, est due à l'organisation ecclésiastique de l'Antiquité chrétienne, aux commencements, l'assemblée eucharistique étant présidée par l'évêque entouré de prêtres et de diacres et ensuite, seulement par les prêtres ayant été délégués par les évêques<sup>4</sup>.

### **La mission des clercs dans le contexte de la migration des Roumains orthodoxes**

Les activités missionnaires des paroisses de notre Église Orthodoxe roumaine ont évolué en fonction du contexte historique et de l'esprit de sacrifice et de renoncement des clercs et des fidèles. Le contexte européen, par exemple, a changé les vingt-cinq dernières années par rapport au début du XX<sup>ème</sup> siècle, lorsque beaucoup de pays gagnaient leur indépendance. De nos jours, à travers la création de l'Union Européenne et la globalisation, on est arrivé à la perte de l'identité, des valeurs chrétiennes, des traditions, à la sécularisation de la vie religieuse, à l'instabilité de la famille, à l'augmentation du prosélytisme et du fondamentalisme religieux. La migration de la population roumaine à l'étranger n'a pas constitué un

<sup>2</sup> Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe - note și comentarii*, Romcart, București, 1991, p. 78; pour la version française: <<http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/droit%20canon/canons4econcileFR.htm>>, consulté le 6 juin 2015.

<sup>3</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre-Thomas Camelot, coll. *Sources chrétiennes* 10, Éditions du Cerf, Paris, 192007. En roumain: *Scierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.

<sup>4</sup> †Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, trad. de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, pp. 254-258.

phénomène de grande ampleur avant 1990, comme ce fut le cas des Grecs et des Russes pendant la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. La chute du régime communiste et ensuite, l'intégration de notre pays dans l'Union Européenne ont facilité la circulation des Roumains dans différentes régions du monde. L'absence du travail et la pauvreté croissante ont favorisé la migration de nombreux Roumains vers des pays plus développés. Cette migration a engendré une nouvelle expérience de vie et, à la fois, de nombreux problèmes sociaux et spirituels.

La vie de la diaspora roumaine est confrontée aux difficultés de l'intégration dans un nouvel espace communautaire, à l'instabilité de la famille, au relativisme religieux et moral, au maintien de la dignité et de l'identité roumaine, etc. Un appui constant et puissant pour le maintien d'une vie roumaine chrétienne authentique est proposé par les paroisses orthodoxes fondées à l'étranger à cause de la multiplication de la présence de nos compatriotes dans la diaspora. Puisque la «diaspora représente nécessairement une continuation de la vie de la patrie. Où qu'il aille, le fidèle orthodoxe restera porteur de sa foi et de sa tradition. Un homme indifférent du point de vue religieux portera partout son indifférence»<sup>5</sup>. Les Roumains orthodoxes de l'étranger ont besoin de leur église pour différents services religieux, tout d'abord pour la célébration de la Liturgie Eucharistique, ainsi que des saints sacrements et des bénédictions pour différentes occasions de la vie. «L'existence et le fonctionnement de la vie paroissiale et du culte orthodoxe dans la diaspora ont un but concret, celui de cultiver et de maintenir la conscience orthodoxe et l'activité de la catholicité (sobornost) de l'Église»<sup>6</sup>.

L'organisation d'une paroisse orthodoxe roumaine à l'étranger, en vue du déroulement des activités missionnaires-pastorales est confrontée à de nombreux problèmes dont:

- l'identification de la communauté roumaine de l'étranger et sa force de se mobiliser en communion autour d'une église;
- la possibilité de construction d'un édifice de culte ou de l'emprunter d'une autre confession chrétienne;
- l'identification d'un jeune prêtre ou d'un jeune théologien qui puisse être ordonné prêtre, qui ait la disposition et la capacité d'organiser une paroisse et de mettre au point une activité pastorale dans les conditions spéciales données du lieu en question;
- le fait de trouver un logement approprié, permanent ou provisoire, pour le prêtre et sa famille;
- la capacité du prêtre de rassembler les fidèles autour de l'église pour les offices;
- la gestion d'un programme liturgique souvent différent de celui des paroisses du pays; par exemple, l'utilisation d'un espace loué pour les célébrations

<sup>5</sup> Pr. Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. de Pr. Ioan I. Ică, Deisis. Sibiu, 2004, p. 136.

<sup>6</sup> Pr. Gh.D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, p. 139.

liturgiques peut mener au changement du programme liturgique, et la Liturgie Eucharistique peut être amenée à être célébrée plutôt en début d'après-midi:

- le prêtre doit garder le contact permanent avec ses fidèles (qui peuvent habiter parfois à des centaines de kilomètres distance de l'église);

- le maintien de la tradition chrétienne-orthodoxe et des traditions populaires roumaines dans le contexte d'une vie menée dans un espace multiculturel et pluriethnique;

- la prise de conscience de l'importance d'une vie religieuse authentique menée dans un contexte de déplacement de la population pour une vie matérielle meilleure;

- le fait de se rapporter toujours, en tant que fidèles roumains orthodoxes, au niveau de toute la vie, à Dieu et à l'Église.

Les priorités pastorales d'un prêtre responsable d'une paroisse orthodoxe roumaine de l'étranger sont différentes et plus complexes par rapport à celles d'un recteur d'une paroisse de Roumanie, compte tenu de toute la problématique mentionnée ci-dessus. La mission des prêtres de l'étranger est loin d'être facile. Ils doivent néanmoins toujours avoir en vue trois aspects fondamentaux: «a) la sobriété spirituelle ou le discernement théologique et spirituel; b) l'intensification de la vie spirituelle; c) la prédication de l'évangile à travers des faits et des gestes concrets (l'orthopraxie)»<sup>7</sup>. L'Église-Mère, le Patriarcat Roumain, a pris soin d'organiser des paroisses et des diocèses dans plusieurs pays étrangers, d'y envoyer des prêtres et des évêques qui assurent le déroulement normal et nécessaire d'une vie religieuse ecclésiastique. En étroite liaison avec ce phénomène de la migration des Roumains à l'étranger, la Métropole de Moldavie et de Bucovine a organisé les 22 et 23 août 2005, par les bons soins de son Métropolitain de l'époque, Mgr Daniel, à présent Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine, une conférence cléricale ayant pour thème «Le phénomène de l'émigration reflété dans les paroisses: chances, problèmes et perspectives pastorales». Cette conférence a mis en évidence les chances de la migration des Roumains, regroupées en plusieurs catégories:

- des chances économiques (trouver du travail mieux payé, aider financièrement la famille restée dans le pays);

- des chances culturelles-éducatives (par le contact avec des cultures et des mentalités différentes, l'apprentissage d'une langue étrangère et la présentation de la culture roumaine à l'extérieur du pays);

- des chances pastorales-missionnaires (la création de paroisses, la présence d'une église orthodoxe représentant un acte missionnaire dans un espace marqué par le processus de la sécularisation; en même temps, le contact avec d'autres religions et confessions chrétiennes représente une occasion de con-

<sup>7</sup> † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Dăruire și dănuire – raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor*, Trinitas, Iași, 2005, p. 391.

naissance mutuelle, de dialogue, de définition de l'identité propre, de respect et d'entraide réciproque);

– des chances sociales-philanthropiques (le fait de garder le contact avec la paroisse d'origine, du pays, crée les prémices d'un soutien pour les activités sociales-philanthropiques de l'Église, pour la construction ou la rénovation de l'église, pour des actions d'aide humanitaire en cas de calamités).

En même temps, pendant cette conférence ont été identifiés des problèmes créés par le phénomène de la migration, dont les prêtres doivent tenir compte lors de leur ministère et de leur activité pastorale déroulée dans l'Église, tels:

– l'affaiblissement et même la destruction de l'unité de la famille: Le départ de l'un des époux à l'étranger pour y travailler a mené à des infidélités et même au divorce de nombreuses familles. Le départ des deux époux et le placement des enfants chez des parents ou des amis a créé des problèmes affectifs et même des dérapages sociaux, l'absence de l'éducation et d'une surveillance parentale menant parfois à l'accomplissement de véritables infractions.

– la diminution de la dignité humaine: N'ayant pas du tout de travail, le Roumain émigré accepte n'importe quel emploi, pourvu qu'il soit bien payé. Souvent, la non reconnaissance des diplômes et le fait de ne pas trouver un emploi approprié à sa formation professionnelle pousse le migrant à accepter de faire du travail sous-qualifié et parfois même dans des conditions inhumaines; sous le prétexte de proposer du travail à l'étranger, certaines entreprises et personnes pratiquent un véritable trafic d'êtres humains, obligés à se prostituer, à mendier ou à commettre des infractions. Ultérieurement, à cause des migrants ayant fait preuve d'un comportement négatif, médiatisé dans les pays en question, les autres Roumains honnêtes subissent un traitement discriminatoire et offensant.

– effets démographiques et sociaux: À cause du départ des jeunes à l'étranger, notamment dans les zones rurales, a lieu une baisse du nombre des habitants et un vieillissement de la population restée dans le pays. Les jeunes qui se remarquent par des performances particulières au niveau de leurs études ou de leur profession sont tentés de chercher à l'étranger un emploi où ils soient récompensés selon leur valeur et l'effort de leur travail.

– la perte de l'identité confessionnelle: Les mariages mixtes, des Roumain(e)s orthodoxes avec des étrangers(ères), appartenant à d'autres confessions, a mené parfois à la conversion de ces derniers à l'Orthodoxie, et d'autres fois, au renoncement des premiers à leur foi d'origine. Dans certaines régions de l'Occident, où les distances par rapport aux paroisses orthodoxes sont très importantes, on a assisté à un refroidissement de la foi des migrants Roumains, qui ne participent plus aux offices et à la vie de l'Église, qui ne se confessent plus, qui ne communient plus. D'autres ont été amadoués avec des avantages matériels pour renoncer à leur foi et se convertir à des confessions ou des religions différentes.

Devant ces problèmes, on a formulé des *mesures pastorales* qui atténuent des effets négatifs de la migration. Les méthodes pastorales de l'Église doivent

être adaptées selon la spécificité et les causes du phénomène de l'émigration. Les mesures qui s'imposent dans cette situation peuvent être les mesures suivantes:

- Le prêtre doit s'informer et expliquer à ceux qui veulent émigrer les risques supposés par une telle décision, leur conseillant de choisir de partir travailler à l'étranger par des voies légales et de garder le contact avec les membres de la famille restés dans le pays.

- Le prêtre doit informer les fidèles sur les particularités des confessions auxquelles ils auront affaire dans le pays de leur migration afin de pouvoir établir un dialogue réussi avec celles-ci et avoir la force de résister à toute tentation et tentative de renoncer à leur foi.

- Le prêtre doit avoir une évidence des fidèles partis à l'étranger et maintenir le contact avec eux par l'intermédiaire de leur famille restée dans le pays ou directement, pour leur donner des conseils et les encourager spirituellement.

- Le prêtre doit montrer une attention toute particulière aux familles séparées temporairement à cause de l'émigration de l'un des époux.

- Le prêtre devrait indiquer aux fidèles émigrés les coordonnées de l'église orthodoxe la plus proche de leur endroit de travail et de leur résidence, et faciliter le contact de ceux-ci avec le prêtre de cette paroisse de l'étranger.

- Dans le contexte de l'existence d'une communauté d'émigrés qui désirent fonder une paroisse à l'étranger, il est souhaitable que le prêtre nommé par l'évêque pour célébrer dans cette paroisse soit originaire de la même région géographique que les Roumains migrants.

- Avec la bénédiction des évêques, le prêtre pourrait même se rendre dans le pays étranger en question pour régler, avec le recteur de là-bas certains problèmes des émigrés.

- Le prêtre devrait correspondre avec les fidèles partis à l'étranger, et garder le contact avec eux par téléphone, courrier électronique, etc., le don de différents objets de culte et de livres spirituels, qui leurs soient utiles pour le progrès spirituel.

- Il devrait leur conseiller aussi de suivre les émissions et les programmes de la Radio et de la Télévision *Trinitas* du Patriarcat Roumain.

À tous ces moyens peuvent s'ajouter aussi d'autres *modalités pastorales de renforcement de la foi des migrants roumains orthodoxes*, pour le maintien de leur identité nationale et de leur dignité humaine. Dans ce sens, il est de mise une étroite collaboration entre l'État et l'Église, entre l'Église et les institutions qui gèrent la migration des Roumains (les ambassades, les consulats, etc.), entre les paroisses du pays et celles de l'étranger, entre les représentants de notre Église et ceux des confessions qui hébergent dans leurs locaux les Roumains orthodoxes, entre les diocèses du pays et ceux de l'étranger, afin de trouver des solutions et des stratégies pour régler les problèmes engendrés par l'émigration<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cf. *Le document final de la Conférence cléricale de l'Archevêché de Iasi, ayant eu pour thème «Le phénomène de l'émigration reflété dans les paroisses: chances, problèmes et*

## Aspects de la mission du prêtre dans la paroisse contemporaine concernant les personnes malades, les personnes dépendantes de l'alcool et les familles divisées

Dans une paroisse, il peut y avoir des fidèles malades, en proie à des passions, dépendants de la drogue ou de l'alcool, et des familles divisées ou confrontées à des problèmes de violence domestique, ce qui fait que le prêtre recteur doit faire appel aux moyens et aux mesures pastorales les plus appropriées et les plus efficaces pour chaque catégorie, afin de les ramener à une vie normale, saine et à une vie de famille chrétienne et harmonieuse. Puisque le but de la vie chrétienne dans la paroisse est la divinisation des fidèles, selon les mots de l'apôtre Paul, qui disait: «si je vis, ce n'est plus moi qui vit, c'est le Christ qui vit en moi» (Ga 2, 20). Dans la vie de l'Église,

«les commandements divins ne sont autre chose que des remèdes pour notre guérison. Mais ils ne sont pas la guérison même. La guérison représente la restauration de notre santé spirituelle: l'immersion de notre existence dans la grâce divine, dans la Lumière créée de Dieu... Le rôle de guérison physique de l'hôpital est pris ici par l'église-paroisse, comprise comme hôpital spirituel, endroit de guérison et de réhabilitation de l'homme entier»<sup>9</sup>.

À propos de l'Église, saint Jean Chrysostome disait qu'elle n'est pas un tribunal, mais un hôpital, un hospice de la guérison, puisque son fondateur, notre Sauveur Jésus-Christ, a été le serviteur des hommes, qu'Il a guéris et a ressuscités pour la vie éternelle. Dans le même sens, le père Metallinos affirme que

«Le fidèle s'intègre dans la vie de la paroisse afin d'y guérir de la maladie de son cœur, qu'il oriente autrement et qu'il transforme en temple du Saint-Esprit... Le clerc guéri peut guérir par le fait qu'il apprend à ses enfants spirituels la modalité et les moyens de la guérison, devenant leur guide conseiller et leur catéchète, sur la base de ses propres expériences. La paroisse qui n'apprend pas la modalité et les moyens de la guérison, étant préoccupée par d'autres aspects et d'autres buts, ne peut pas sauver ou diriger vers la divinisation et n'a pas de raison d'être, du point de vue orthodoxe. C'est là toute la problématique de nos paroisses»<sup>10</sup>.

Effectivement, de nos jours, la vie de la paroisse et le souci de certains prêtres de s'occuper des personnes malades laissent beaucoup à désirer. Si l'on considère l'histoire de l'Église, on remarque l'existence de nombreux prêtres thaumaturges, qui avaient le don de la guérison. On en rencontre aujourd'hui aussi, mais en moindre nombre qu'à certaines époques. Saint Nectaire d'Égine et

*perspectives pastorales*», déroulé dans la grande salle *Sanctus Stephanus Magnus* du Centre de Conférences *Providența*, Iași, 22-23 août 2005.

<sup>9</sup> Pr. Gh.D. METALLINOS, *Parohia – Hristos in mijlocul nostru*, p. 25.

<sup>10</sup> Pr. Gh.D. METALLINOS, *Parohia – Hristos in mijlocul nostru*, p. 30.

saint Luc de Crimée représentent des exemples concrets qui montrent que les dons de la guérison peuvent se retrouver parmi les clercs, leur manifestation dépendant de l'état de la grâce, de l'état du cœur et de leur collaboration avec l'Esprit. Le rôle pastoral du prêtre auprès des personnes malades est très important, et le chemin de la guérison de leur corps et de leur âme réclame beaucoup de sacrifice et de charité. Le père spirituel peut se servir de plusieurs éléments qui constituent son attitude à l'égard des personnes malades, afin de leur venir en aide, dont le premier est la compassion<sup>11</sup>, la force et la disponibilité de souffrir avec le malade. Cette compassion suppose que le père spirituel ressente moralement et même physiquement la douleur de son frère avec autant d'intensité que lui, qu'il assume avec lui sa souffrance, ses angoisses qui deviennent pour lui des réalités intérieures personnelles.

La véritable compassion est à la fois un geste de charité et un acte liturgique, le fruit de la charité qui ne juge pas, telle qu'elle est décrite par l'apôtre Paul dans sa première épître aux Corinthiens (13, 7): «la charité excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout» et qui est à la fois fruit de l'obéissance<sup>12</sup>. Le deuxième élément de la *paternité spirituelle* est l'écoute. Elle doit être pratiquée avec beaucoup de soin, pour être vraiment en accord et en harmonie avec le malade, ceci étant la condition essentielle de la diminution du risque d'agir selon des préjugés nuisibles qui rendraient impossible la compréhension du message et pourraient influencer négativement le comportement et les conseils appropriés. Cette écoute doit être humble, et doit éviter la tentation de l'emprise gagnée sur l'âme du malade, puisque le rôle de la paternité spirituelle n'est pas celui de régler coûte que coûte les problèmes, mais de médier, d'être un *point de liaison* entre le malade et Dieu<sup>13</sup>.

En écoutant la personne malade et en lui donnant les conseils appropriés et nécessaires, le prêtre peut l'aider à éviter de tomber dans le désespoir, de se demander pour quelle raison Dieu lui a envoyé la maladie et parfois même, de souhaiter de mourir. Dans ces situations, aux éléments mentionnés ci-dessus doivent s'ajouter la prière, lors de la Prothèse, de l'office des Saints Huiles, et des offices de l'Église en général, la prière de la famille et du prêtre pour le malade en question. Le prêtre doit avoir en vue premièrement la prière pour le malade, demandant au Seigneur la guérison de celui-ci, mais tout en étant prêt à accepter que la volonté de Dieu se fasse<sup>14</sup>. Les prières de l'Église ont guéri beaucoup de malades et plus il y a des prêtres et de fidèles qui prient pour un malade, mieux c'est: «Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les prêtres de l'Église et que les prêtres prient pour lui, en l'oignant d'huile au nom du

<sup>11</sup> Dominique BEAUFILS, *Ta foi t'a sauvé. Approche orthodoxe de la maladie et de la mort*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, p. 185.

<sup>12</sup> D. BEAUFILS, *Ta foi t'a sauvé...* pp. 187-188.

<sup>13</sup> D. BEAUFILS, *Ta foi t'a sauvé...* pp. 188-189.

<sup>14</sup> D. BEAUFILS, *Ta foi t'a sauvé...* p. 196.

Seigneur; la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera; et s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné» (Jc 5, 14-15).

Le Sauveur Jésus-Christ a guéri de nombreuses personnes, mais Il n'a point guéri tout le monde et n'a pas enlevé la souffrance du monde, pour que les hommes puissent être sauvés par leur efforts personnels. Certes, le salut et la vie éternelle ne sont pas amenés par n'importe quelles souffrances, mais seulement par la souffrance assumée et vécue au nom de la Croix et du sacrifice du Christ. Au service de ses fidèles malades, le prêtre doit chercher à les mettre en permanente liaison avec la grâce de Dieu, à laquelle ils collaborent pour leur bien. Le repentir, le jeûne, la prière, la communion aux Saints Sacrements sont porteurs de guérison, pour l'âme et le corps. La diversité des maladies peut rendre la tâche du prêtre extrêmement difficile, et c'est l'une des raisons pour lesquelles la mission du prêtre de berger de son troupeau n'est pas facile, surtout lorsqu'il ne connaît pas l'état intérieur de ses brebis, tel que le souligne saint Jean Chrysostome aussi:

«Et s'il arrive à connaître la maladie, alors la difficulté est encore plus grande, puisque le prêtre n'a pas autant de force pour guérir les maladies des hommes qu'a le berger pour guérir son troupeau. Et alors il doit lier, interdire des aliments, il doit brûler et couper. Mais ce n'est pas au prêtre de recevoir les remèdes, mais au malade»<sup>15</sup>.

Et il continue, en citant l'apôtre Paul qui disait aux Corinthiens: «non pas que nous dominions sur votre foi, mais nous contribuons à votre joie» (2 Co 1, 24). La prière joue un rôle très important, en plus du traitement médical proprement dit, pour la guérison des maladies psychiques. De nos jours, de nombreuses personnes souffrent de ce type de maladies; occupant des positions sociales importantes, certaines d'entre elles peuvent porter atteinte à d'autres personnes et influencer leur parcours dans la vie. Aidé par la famille des ces malades et par du personnel spécialisé, le prêtre peut représenter un soutien réel pour le traitement et la guérison de telles personnes.

L'Église reçoit tous les malades, et dans les hôpitaux où il y a une chapelle, on voit mieux et davantage la souffrance, la foi, l'impuissance et l'aide espérée de la part de la miséricorde de Dieu. Les prêtres de paroisse, tout comme les aumôniers des hôpitaux, peuvent se servir de plusieurs méthodes et moyens pastoraux pour aider les malades. Mentionnons quelques moyens qui peuvent être utilisés pour diminuer la souffrance et faire comprendre le sens de la maladie et de la guérison:

– La prière, en tant que moyen pastoral, est accessible tant au prêtre qu'aux fidèles<sup>16</sup>. Et dans l'Église, le prêtre dispose de prières pour les malades,

<sup>15</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, Sf. GRIGORE DE NAZIANZ, Sf. EFREM SIRUL, *Despre preoție*, trad., introd., note și cuvânt înainte de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 44-45.

<sup>16</sup> Diac. Dumitru Bogdan BĂDIȚĂ, *Pastoratia bolnavilor*, Cuvântul Vieții, București, 2012, p. 127.

de l'office des Saints Huiles, etc. La prière atténue la souffrance, et avec la foi, peut mener à la guérison (comme on peut le voir des nombreuses guérisons accomplies par le Christ).

– Les lectures bibliques. «Les lectures de l'Écriture Sainte ont un rôle important dans la vie du chrétien, puisque celle-ci représenté la parole de Dieu révélée aux hommes. De nombreux épisodes bibliques peuvent nous aider à mieux comprendre l'économie du salut et notre rôle dans la vie du corps»<sup>17</sup>.

– Le jeûne. Selon le cas, le prêtre doit exhorter les malades à jeûner, puisque le jeûne «est très important pour notre progrès spirituel et il peut représenter le remède de guérison des maladies. La maladie en soi peut représenter un moyen de jeûner, car certains malades sont obligés de s'abstenir de consommer certains aliments qui pouvaient auparavant leur plaire»<sup>18</sup>.

Il se peut aussi que par l'intermédiaire de la souffrance, «le diable veuille amener l'être humain à perdre son espoir en Dieu, à se révolter contre Lui et finalement même à Le renier, comme on peut le voir dans le Livre de Job et comme nous le montrent les Pères de l'Église»<sup>19</sup>. Pour ces cas, ainsi qu'en général, les Sacrements du Repentir et de l'Eucharistie représentent des moyens pastoraux qui peuvent aider les malades<sup>20</sup>, ceux qui sont dans la souffrance. L'importance du repentir, de la rémission des péchés nous est montrée par le Sauveur qui dit au paralytique de Capernaüm: «Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés» (Mc 2, 5), et ensuite: «Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison» (Mc 2, 11). La confession, l'aveu des péchés, purifie l'âme et la rend, elle et le corps, plus légère, préparant la personne en question pour recevoir la communion au Corps et au Sang du Christ, aux Saints Dons vivificateurs: «Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour» (Jn 6, 54). Pour le secours des malades, le prêtre peut se servir des méthodes et des moyens pastoraux suivants:

– la valorisation de la présence du malade dans la communauté, ayant la conscience que la personne souffrante est un membre qui a besoin d'une attention maximale et à laquelle on doit accorder beaucoup d'importance, afin qu'elle ne se sente pas isolée et inutile;

– la sensibilisation de tous les fidèles à l'égard des malades qui sont seuls ou en phase terminale de leur maladie;

– rester proche des malades hospitalisés, afin que ceux-ci puissent avoir le sentiment d'appartenir vraiment à la communauté;

<sup>17</sup> Diac. D.B. BĂDIȚĂ, *Pastorația bolnavilor*, p. 153.

<sup>18</sup> Diac. D.B. BĂDIȚĂ, *Pastorația bolnavilor*, p. 137.

<sup>19</sup> Jean-Claude LARCHET, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, Éditions du Cerf, Paris, 1999. Voir aussi la version roumaine *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, trad. de Marinela Bojin, Sofia, București, 2008, p. 56.

<sup>20</sup> Diac. D.B. BĂDIȚĂ, *Pastorația bolnavilor*, p. 139.

– organiser des catéchèses spécifiques, destinées à tous les fidèles, à différentes occasions;

– promouvoir des initiatives liturgiques et catéchétiques pour les malades, y compris des pèlerinages à des églises qui abritent des reliques de saints;

– le souci des familles pour que les malades reçoivent la communion avant que la maladie s'aggrave et même avant qu'ils soient hospitalisés<sup>21</sup>.

De plus, le travail du prêtre de cultiver les vertus de ses paroissiens et de les préparer pour faire face à des éventuelles maladies aidera beaucoup les fidèles à dépasser les moments de souffrance dans la foi et avec l'espoir en Dieu et la vie éternelle. Leur parler de la Passion du Seigneur et leur faire prendre conscience du sens de la vie, de la maladie et de la souffrance, du fait que la vie ne finit pas au tombeau représentent autant d'enseignements nécessaires qui doivent se retrouver dans les homélies, les conseils et les catéchèses prononcées par le prêtre. De nos jours, lorsque les retraites et les salaires ne sont pas élevés, et les médicaments sont très chers, lorsque le nombre de maladies a augmenté, le prêtre doit mettre au point en permanence des programmes de prévention, pour aider ses fidèles à ne pas tomber malades.

L'assistance religieuse (par des prières, la confession, la communion, l'office des Saintes Huiles, la vénération des reliques des saints thaumaturges), l'assistance alimentaire (sensibiliser les fidèles à l'égard d'une alimentation saine et naturelle et de l'importance du jeûne et d'un équilibre alimentaire), l'assistance médicale (être au courant des souffrances des fidèles, leur porter secours en cas de maladie, leur recommander des remèdes de la médecine naturelle, leur conseiller d'aller consulter des spécialistes), la visite rendue aux malades (accompagnée de conseils, d'encouragements, de médicaments, visite effectuée tant par le prêtre que par des volontaires désignés par lui) ne sont que quelques-unes des préoccupations nécessaires d'un recteur de paroisse en ce qui concerne ses paroissiens.

Parmi les maladies qui doivent être traitées et guéries il y a aussi les passions. Pratiquement dans toutes les paroisses se trouvent des personnes dépendantes de l'alcool ou en proie à d'autres passions, comme le tabac ou la drogue. Dans plus de 200 versets de la Bible on parle du vin, mais il doit être consommé avec modération et discernement pour qu'il ait l'effet mentionné par le psalmiste David qui dit: «et le vin qui réjouit le cœur de l'homme» (Ps 103, 16). Dans un pays comme le nôtre, où l'on cultive beaucoup la vigne, beaucoup de gens sont tentés de remplacer l'eau par le vin, de boire beaucoup de vin et de devenir alcooliques, passion qui se retrouve après à l'origine de nombreux péchés. La mission du prêtre auprès des personnes qui sont dépendantes de l'alcool réclame beaucoup de patience, de sagesse et de persévérance tant de la part du prêtre, que de la famille des personnes en question: «La récupération d'une personne dépendante de l'alcool ou de la drogue fait référence à la réacquisition de ses

<sup>21</sup> Diac. D.B. BĂNȚĂ, *Pastorația bolnavilor*, p. 143.

habiletés de fonctionnement dans la société sans plus dépendre de l'alcool ou de la drogue, autrement dit, le fait de retrouver son fonctionnement normal dans la société<sup>22</sup>. Dans une paroisse où il y a de pareilles personnes, le prêtre devra réfléchir à un programme de traitement qui doit comprendre la prière, les discussions sur l'alcool et ses conséquences négatives, l'écartement de l'alcool du malade, des conseils pour trouver des moyens de faire face au manque de l'alcool et au stress, et de trouver des activités qui l'aide à remplir son temps<sup>23</sup>.

On peut constater aisément qu'il y a de nombreuses personnes dépendantes de l'alcool, tant dans les villes que dans les villages, qui ne sont pas traitées et qui sont abandonnées à leur passion. Les familles de ces personnes en souffrent profondément, puisqu'elles se sentent impuissantes de faire quelque chose pour régler la situation et surtout pour éviter les conséquences des comportements de ces personnes alcooliques. C'est la raison pour laquelle l'intervention du prêtre est plus que nécessaire pour l'amélioration de l'état des choses, ainsi que pour donner l'exemple à ses paroissiens, par l'intermédiaire de sa propre famille, d'une vie saine et normale, équilibrée. Pour essayer de traiter les cas d'alcoolisme de sa paroisse, le prêtre peut se servir de plusieurs moyens, en joignant à ses actions des personnes et des institutions habilitées, ainsi que sa paroisse. Il peut donc:

- informer ses paroissiens sur les dangers et les conséquences négatives de l'alcool et de la drogue par des dépliants et des brochures informatives;
- demander l'aide de centres de traitement et de médecins spécialisés;
- initier des programmes de récupération des personnes dépendantes de l'alcool et de la drogue;
- fonder même un centre de récupération, avec le concours et le soutien de volontaires et de personnes qualifiées pour le traitement de telles affections<sup>24</sup>;
- réintégrer ces personnes parmi les fidèles qui participent aux offices de l'Église, les déterminant à participer aux activités de la paroisse, leur donnant ainsi le sentiment d'être utiles et nécessaires pour la vie de la communauté.

De nos jours, en plus de ce problème concernant l'activité pastorale du prêtre auprès des personnes malades ou dépendantes d'alcool et de la drogue, on peut aisément remarquer le fait que la société roumaine a été dirigée à devenir de plus en plus une *société de consommation*; dans ces conditions, le prêtre se voit obligé à réfléchir à des programmes pastoraux concernant les paroissiens trop soucieux d'accumuler des trésors dans ce monde, qui ne sont pas disposés à être généreux ou charitables. Le goût du pouvoir engendre chez certaines personnes le désir d'accumuler des biens qui les propulseraient, à leur sens, vers des positions et de fonctions plus importantes d'où ils pourraient diriger et exploiter les senti-

<sup>22</sup> Floyd FRANTZ, *Cum tratăm alcoolismul – manual pentru uzul preoților și al medicilor*, trad. din lb. engl. de Nicoleta Amariei, Trinitas, Iasi, 2007, p. 31.

<sup>23</sup> F. FRANTZ, *Cum tratăm alcoolismul...*, pp. 32-35.

<sup>24</sup> F. FRANTZ, *Cum tratăm alcoolismul...*, pp. 124-125.

ments et la force de travail des gens, dans le but de la satisfaction de leurs propres plaisirs personnels ou de certaines lubies. La parcimonie peut caractériser en égale mesure les personnes riches que les gens pauvres, qui peuvent choisir de ne pas répondre affirmativement à l'exhortation du Seigneur qui dit: «Soyez donc miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux» (Lc 6, 36).

Une consommation en excès de biens matériels peut bouleverser l'être humain et peut l'amener jusqu'à la perte de la confiance en la providence divine, qui veille sur le monde et sur les gens, dont la conséquence est le reniement même de Dieu<sup>25</sup>. Tant dans les Écritures que dans les écrits des Pères de l'Église, on trouve des conseils utiles pour avoir un comportement adéquat à l'égard du monde matériel, et se tenir à l'écart des péchés de l'amour de l'argent, de l'avarice et de la parcimonie. Parmi les huit péchés capitaux, on compte *l'avarice, l'amour de l'argent, l'orgueil*, et d'autres. Les Saints Pères ont donc décrit et traité ces péchés, afin de nous apprendre comment les prévenir, afin de pouvoir garder notre santé spirituelle et physique. En ce qui concerne l'activité pastorale qui devrait être effectuée auprès des fidèles avarés et parcimonieux, le meilleur moyen reste *l'exemple même de l'organisation exemplaire de la vie familiale du prêtre*, de son comportement équilibré, au niveau de ses paroles et de ses faits. L'enrichissement matériel excessif du prêtre conduit à la perte de sa crédibilité devant les fidèles, et il ne doit pas oublier que *la mission sacerdotale est d'origine divine*, et que sa manifestation a pour modèle la vie et les faits de notre Sauveur Jésus-Christ. Puisque l'orientation prépondérante du prêtre vers la vie matérielle peut causer des préjudices à l'institution de l'Église<sup>26</sup>.

En plus de son exemple personnel, le prêtre peut se servir des moyens pastoraux suivants: l'homélie sur la richesse et la pauvreté; l'organisation d'actions de charité; combattre la mendicité en essayant de trouver aux mendiants du travail; mettre au point des programmes éducationnels pour des enfants, des jeunes et des personnes âgées; soutenir l'inclusion sociale des mendiants; essayer d'équilibrer la vie matérielle pour les riches; la confession; effectuer des visites pastorales; organiser des cantines sociales, des centres pour accueillir le jour des enfants et des vieux; organiser des centres de conseils spécialisés; organiser des pèlerinages où les riches et les pauvres puissent apprendre ce que l'amour du prochain veut dire, et puissent prendre conscience des diverses couches sociales et du fait que l'homme n'est pas héritier de ce monde<sup>27</sup>.

En conclusion, on constate que la mission du prêtre dans la paroisse est très complexe et riche en activités. s'il veut y avoir des familles saines spirituellement et des communautés chrétiennes dont le centre des activités et des occupations soit Dieu. Il ne s'agit pas d'une mission impossible, puisque les moyens

<sup>25</sup>Aurelian Nicolae IFTIMIU, *Patima lâcomiei de averi și pastorația celor zgârțiți*, Cuvântul Vietii, București, 2014, p. 15.

<sup>26</sup>A.N. IFTIMIU, *Patima lâcomiei de averi...* p. 121.

<sup>27</sup>A.N. IFTIMIU, *Patima lâcomiei de averi...* pp. 123-124.

pastoraux mentionnés peuvent être utilisés de manière efficace afin de soutenir les fidèles pour prévenir les maladies et les passions et rendre la santé physique et spirituelle aux gens malades ou en proie à des passions. La foi en Dieu, l'amour du prochain et la prière accompagnée de bonnes actions porteront des fruits et vont engendrer l'espoir d'avoir des paroisses saines spirituellement et un pays orienté vers les valeurs chrétiennes éternelles.

### **Les pères spirituels: des modèles de vie pour les fidèles d'aujourd'hui**

Pour la mise en pratique d'une mission pastorale fructueuse dans les paroisses, on a besoin de bons prêtres, de bon bergers qui représentent de véritables modèles de vie et de ministère pour l'Église, la famille et la paroisse, pour la communauté. En soulignant la responsabilité des ministres de l'Église fondée par Lui, afin de continuer son activité, notre Sauveur Jésus-Christ nous a dit que «Le bon berger donne sa vie pour ses brebis» (Jn 10, 11). Les grands bergers et pères spirituels de notre pays, qu'ils soient des prêtres séculiers ou des moines, sont nés dans les paroisses. Les vocations sacerdotales ont apparu pendant les périodes de liberté, mais surtout lors des périodes difficiles, d'oppression et de persécution. Depuis la vie chrétienne menée pendant l'Antiquité et le Moyen Âge et jusqu'à la période moderne et contemporaine, il a toujours été question du pouvoir de l'homme; de son pouvoir dans le monde, en rapport avec la Divinité et dans le contexte des découvertes scientifiques. L'orgueil, l'arrogance, l'amour de soi et de la matière ont poussé l'homme à exclure Dieu de sa vie, l'orientant vers la mort.

L'incarnation du Fils de Dieu a donné à l'homme une force et une puissance plus grandes et plus importantes pour sa vie dans le monde. L'évangile nous dit que le Sauveur a donné à ses disciples *le pouvoir de guérir et de ressusciter les morts* (cf. Ac 3, 1-16; 5, 12-42), et de «marcher sur les serpents et les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi» (cf. Lc 10,19). En même temps, le Seigneur leur a donné *le pouvoir de pardonner, de lier et de délier les péchés des hommes*: «Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus» (Jn 20, 23). Le bon Berger est le Christ, et

«les brebis que fait paître le prêtre ne sont pas les siennes, mais celles du Christ: „Pais mes brebis” (Jn 21, 26) dit le Christ à l'apôtre Pierre. La mission pastorale a le sens de direction spirituelle des brebis rationnelles pendant le processus de leur salut, à savoir: la purification des passions, l'illumination par la grâce sanctificatrice du Saint-Esprit et l'union à Dieu dans la Lumière incréée de son Royaume céleste (la divinisation)»<sup>28</sup>.

Le pouvoir dont est pourvu le prêtre par Dieu représente le côté sublime de son ministère dans l'Église. Il a le pouvoir de faire descendre Dieu sur la table

<sup>28</sup> Pr. Gh.D. METALINOS, *Parohia – Hristos in mijlocul nostru*, p. 65.

sainte de l'autel, pour qu'Il s'offre à l'homme sous la forme du Corps et du Sang du Christ: «Faites ceci en mémoire de moi» (Lc 22, 19); «Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle» (Jn 6, 54).

Par l'intermédiaire du sacrement de la Confession, le prêtre a le pouvoir de lier et de délier les péchés des hommes: «Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel» (Mt 18,18). Il a aussi le pouvoir de célébrer les autres sacrements, à travers lesquels se transmet la grâce du Saint-Esprit. La paternité spirituelle est un don et un pouvoir reçus du Christ qui ont besoin d'un vase propre, d'une personne digne, pour que la grâce puisse y œuvrer pour le profit des enfants spirituels:

«Les prêtres sont les personnes auxquelles a été confiée notre conception spirituelle, qui ont le pouvoir de nous faire naître par le sacrement du baptême. C'est par eux que nous revêtons le Christ (cf. Ga 3, 27). C'est grâce aux prêtres que nous avons été ensevelis avec le Fils de Dieu (cf. Rm 6, 4; Col 2, 12); c'est avec l'aide du prêtre que nous devenons des membres du Corps du Christ, dont Il est la bienheureuse (Col 1, 18)»<sup>29</sup>.

Saint Jean Chrysostome écrivait sur le pouvoir donné par Dieu aux prêtres:

«Des gens qui vivent sur la terre et habitent dans le monde ont reçu la possibilité d'administrer les choses célestes et ont un pouvoir que Dieu n'a donné ni aux anges, ni aux archanges. Il n'a pas dit aux anges, mais aux hommes „Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus” (Jn 20, 23). Ce pouvoir de lier des prêtres lie les âmes et traverse les cieux, puisque le Seigneur confirme en haut, dans les cieux les faits des prêtres accomplis en bas, sur la terre»<sup>30</sup>.

Les grands pères spirituels des paroisses et des monastères se sont distingués et ont été utiles pour les clercs et les fidèles par leur vie exemplaire, par leurs écrits et surtout par leurs homélies, leurs conseils et leur prédication de la parole des évangiles. Pendant le régime communiste et après, ils ont confessé le Christ de tout leur être:

«En dehors de leur exemple donné par leurs actes, les prêtres n'ont qu'un seul moyen, une seule voie de guérison: l'enseignement par la parole, l'homélie... Par l'intermédiaire des homélies, on peut soulever l'âme désespérée; par l'intermédiaire de l'homélie, on peut humilier l'âme enorgueillie; à travers l'homélie, on coupe ce qui est inutile et on accomplit ce qui nous fait défaut; à travers l'homélie, on peut œuvrer tous les autres faits qui nous aident pour la guérison de l'âme»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, SF. GRIGORE DE NAZIANZ, SF. EFREM SIRUL, *Despre preoție*, p. 60.

<sup>30</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, SF. GRIGORE DE NAZIANZ, SF. EFREM SIRUL, *Despre preoție*, p. 59.

<sup>31</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, SF. GRIGORE DE NAZIANZ, SF. EFREM SIRUL, *Despre preoție*, p. 99.

C'est le conseil donné tout premièrement par notre Sauveur Jésus-Christ, qui nous dit: «Celui qui observera les commandements et qui enseignera à les observer, celui-là sera appelé grand dans le Royaume des cieux» (Mt 5,19). De nos jours, on rencontre assez rarement la mise en pratique des deux verbes, «être» et «faire», dans la vie et le ministère des clercs: *être un modèle à suivre et faire selon l'exemple et le conseil du Seigneur*. «Mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur; et quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave» (Mt 20, 26-27). Dans la paroisse, le prêtre doit aller à la rencontre de ses fidèles, les connaître et garder avec eux une relation paternelle. Une bonne connaissance de ses paroissiens crée les prémices de la réussite de son activité pastorale: «Je suis le bon berger. Je connais mes brebis et elles me connaissent» (Jn 10, 14).

Si l'on pense aux grands modèles de prêtres de paroisse, tels les pères *Constantin Galeriu, Dumitru Stăniloae, Dimitrie Bejan, Dumitru Bălașa, Paul Mihail, Virgil Gheorghiu*, et d'autres, nous viennent à l'esprit les mots de saint Jean Chrysostome qui refusait le sacrement du sacerdoce à cause de la grandeur, de la sainteté et de la responsabilité du prêtre devant Dieu et devant les hommes: «L'âme du prêtre doit être plus pure que les rayons du soleil, pour que le Saint-Esprit ne le quitte jamais et qu'il puisse dire: „ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi” (Ga 2, 20)»<sup>32</sup>. Les grands pères spirituels du passé et du présent ont bien connu l'homme et la société dans laquelle il mène sa vie, avec ses défauts et ses souffrances, avec ses limites et ses provocations, avec ses libertés. C'est pour cela qu'ils se sont bien approprié les mots du Seigneur: «Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux» (Mt 5, 16), les mettant en pratique et en valeur à travers leurs faits et gestes.

Le prêtre vit au milieu des gens, dans le monde, étant influencé par le monde, et ses relations avec les membres de sa famille et ses paroissiens engendrent d'habitude l'attitude de ceux-ci à son égard<sup>33</sup>. Pour devenir un prêtre-modèle pour les autres, il faut beaucoup de prière, de connaissance, d'expérience pastorale, d'amour, de sagesse et de grâce divine, selon les paroles de l'apôtre Paul, qui dit: «Par la grâce de Dieu je suis ce que je suis» (1 Co 15, 10). Salomon a demandé à Dieu de l'esprit, de la sagesse et de l'habileté qui l'aident pour bien guider le peuple, pour bien faire la différence entre le bien et le mal, pour prendre les bonnes décisions lors des jugements du peuple (cf. 3 R 3, 5-10).

### Pour conclure

Les paroles du Seigneur adressées à Ses disciples sont valables également pour les clercs de l'Église: «Demeurez en moi... car sans moi vous ne pouvez rien

<sup>32</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, Sf. GRIGORE DE NAZIANZ, Sf. EFREM SIRUL, *Despre preoție*, p. 123.

<sup>33</sup> Pr. Gh.D. METALLINOS, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, p. 75.

faire» (Jn 15, 5). La réussite du ministère pastoral des clercs réside dans la charité (cf. 1 Co 13, 13); le prêtre doit aimer tous ses fidèles, sur le modèle du Christ qui a tellement aimé les hommes qu'Il est mort sur la Croix pour eux (cf. Jn 10, 11).

Pour arriver à cet idéal, il nous faut *des familles chrétiennes authentiques*, dans lesquelles viennent au monde les futurs prêtres. En plus, les jeunes qui choisissent de faire des études de théologie devraient faire ce choix par vocation et se préparer sérieusement pour leur ministère sacerdotal. Pour qu'ils puissent exercer comme il faut leur ministère sacerdotal, *il faut que leur famille soit fondée sur le modèle de l'Église*, qu'elle soit vraiment l'Église dans leur maison (cf. Rm 16, 5), endroit d'une sainte communion entre le prêtre et son épouse, et que celle-ci soit une femme dévouée et fidèle, une mère responsable et un modèle d'éducation, une véritable icône de la paroisse. Réunissant ses traits fondamentaux, le prêtre peut devenir un bon berger et un ministre modèle, et un digne successeur du Christ dans Son Église, qui, selon les mots de l'apôtre Paul, appelle les fidèles à la sanctification comprise comme une richesse et abondance de fruits du Saint-Esprit présents dans l'homme: «Mais le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la benignité, la fidélité, la douceur, la tempérance» (Ga 5, 22-23).

L'une des vocations du peuple roumain est celle de *donner naissance à des saints*; à côté du monastère, la paroisse représente l'un des endroits privilégiés où le chrétien mène son combat afin de se revêtir de la lumière de la sainteté de Dieu.

## Rezumat: Misiunea parohiei în contextul schimbărilor sociale contemporane

Ne propunem să reflectăm în studiul de față la *misiunea parohiei ortodoxe în societatea contemporană*, analizând evoluția și complexitatea principalelor aspecte ale misiunii pastorale a preotului de parohie în contextul modificărilor sociale importante petrecute în societatea românească în ultimii douăzeci și cinci de ani. După câteva considerații istorico-teologice referitoare la apariția și organizarea parohiilor în Biserica întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos, primul aspect abordat este cel al *fenomenului emigrației economice* înregistrat după 1989 și al problematicei asociate, al consecințelor sale și necesității păstrării legăturii cu românii plecați la muncă în străinătate de către preotul lor paroh de acasă. Viața diasporei românești se confruntă cu probleme dintre cele mai diverse, de ordin social și moral, precum: greutatea integrării într-un nou spațiu comunitar, instabilitatea familiei, relativismul moral și religios, păstrarea demnității și identității românești ș.a. Un sprijin consistent în păstrarea unei vieti creștine-românești autentice le este oferit românilor emigrați de parohiile ortodoxe înființate de Biserica-mamă tocmai datorită înmulțirii prezenței compatrioților noștri în diaspora. Organizarea unei parohii ortodoxe românești în străinătate, în vederea desfășurării activităților misionar-pastorale, este un demers complex, care întâmpină o mulțime de probleme, cum ar fi: *identificarea comunității românești ortodoxe și puterea ei de mobilizare și comuniune în jurul unei biserici, posibilitatea construirii unui locaș de cult sau a împrumutului de la o altă confesiune creștină, identificarea unui*

*preot sau tânăr teolog pentru hirotonie care are devotamentul și capacitatea organizării unei parohii și a pastorației în condițiile speciale date, găsirea unei locuințe adecvate preotului și familiei sale (o gazdă sau o locuință permanentă), capacitatea preotului de a aduna credincioșii în jurul bisericii la sfintele slujbe, programul liturgic, diferit de cel al parohiilor din țară, – folosirea unor biserici închiriate poate schimba programul liturgic, în care Sfânta Liturghie să fie săvârșită la orele amiezii –, contactul permanent al preotului cu enoriașii parohiei, care se pot afla la sute de kilometri distanță de biserică, păstrarea tradiției creștin-ortodoxe și a tradițiilor populare românești în contextul viețuirii într-un spațiu multicultural și multiethnic, conștientizarea importanței vieții religioase autentice în contextul emigrării pentru o viață materială mai bună, raportarea vieții creștinului român la Dumnezeu și Biserică etc.*

Un alt aspect tratat în acest studiu este cel al misiunii pastorale a preotului privind pastorația persoanelor bolnave, a alcoolicilor, a familiilor dezbinat și a celor care manifestă un atașament exclusiv față de bunurile materiale. În pastorația persoanelor bolnave, preotul poate să folosească mai multe metode sau mijloace, cum ar fi: *valorificarea prezenței bolnavilor în cadrul comunității*, având conștiința că persoana aflată în suferință este un membru care are nevoie maximă de atenție și căruia trebuie să i se acorde importanță, pentru a nu se simți izolat și „nefolositor”; *sensibilizarea tuturor credincioșilor față de bolnavii singuri sau în fază terminală; apropierea de enoriașii bolnavi internați în spitale*, cu scopul de a se simți în mod efectiv ca făcând parte din comunitate; *realizarea unor cateheze specifice, adresate tuturor credincioșilor, la diferite ocazii; promovarea inițiativelor liturgice și catehetice pentru cei bolnavi*, inclusiv pelerinajele la bisericile care adăpostesc sfinte moaște; *grija familiei ca bolnavilor să li se administreze Sfânta Împărtășanie înainte ca boala să se agraveze* și, cu atât mai mult, înainte ca aceștia să fie transportați la spital. Cultivarea virtuților enoriașilor de către preot și pregătirea lor pentru întâmpinarea eventualelor boli îi ajută foarte mult pe aceștia pentru a depăși momentele de suferință, având astfel credință și nădejde în Dumnezeu și viața veșnică. Pastorația enoriașilor dependenți de alcool necesită multă răbdare, înțelepciune și perseverență din partea preotului și a familiei celui aflat în cauză. Pentru tratarea alcoolismului, preotul poate folosi diverse mijloace, implicând, pe lângă parohie, persoane și instituții abilitate. Menționăm câteva dintre aceste mijloace: informarea enoriașilor despre alcool și droguri prin pliante și materiale tipărite, despre pericolul consumului lor și consecințele negative ale acestuia; cooptarea în acțiuni a unor centre de tratament și a medicilor specialiști; inițierea programelor de recuperare a persoanelor dependente de alcool și droguri; înființarea unui centru de recuperare având concursul voluntarilor și al persoanelor calificate în tratarea unor astfel de afecțiuni; nu în ultimul rând, reintegrarea în mijlocul enoriașilor care participă la slujbele Bisericii, determinându-i să se implice în activitățile parohiei, în acest fel conștientizând faptul că sunt utili și necesari în viața comunității. În zilele noastre, se pune problema nu numai a pastorației persoanelor bolnave sau dependente de alcool și droguri, ci, uitându-ne în jur și observând că societatea românească a fost canalizată să devină o „societate de consum”, observăm că preotul se vede determinat să gândească si un program pastoral pentru enoriașii lacomi după bogății sau zgârciți și nemilostivi. Iubirea de putere naște dorința de a acumula averi, care, în concepția lor, propulsează persoana într-o funcție înaltă, de unde poate dirija și exploata sentimentele și forța de muncă a oamenilor, spre alimentarea plăcerilor personale și satisfacerea unor capricii. În ceea ce privește pastorația enoriașilor lacomi și zgârciți, este necesar ca preotul să fie, în primul rând, un model de organizare a vieții

familiale și de cumpătare prin cuvânt și faptă. Alături de exemplul personal, preotul poate folosi ca mijloc pastoral următoarele: predica despre bogăție și sărăcie, coordonarea faptelor milostive, combaterea cerșetoriei prin încadrarea în locuri de muncă, programe educaționale pentru copii, tineri și vârstnici, susținerea incluziunii sociale a cerșetorilor, echilibrarea vieții materiale pentru cei bogați, organizarea de cantine sociale, centre de zi pentru copii și bătrâni și de consiliere, administrarea Sfintei Taine a Spovedaniei și săvârșirea de vizite pastorale etc.

Un alt aspect abordat în studiul de față este acela al *complexității și frumuseții paternității duhovnicești a preotului de parohie*, insistând asupra importanței spirituale și a diferitelor aspecte ale acesteia, menționând mai multe exemple de părinți duhovnici de parohie și subliniind rolul de model duhovnicesc pe care-l are preotul și familia sa în parohia păstorită. Din parohie au plecat marii păstori și duhovnici ai țării, preoți și monahi. Vocațiile preoțești s-au descoperit atât în vremuri de libertate, cât mai ales în cele de prigoană. Marii părinți duhovnicești din parohii și mănăstiri s-au distins și au fost folositori pentru mulțimea clerului și a credincioșilor prin viața lor exemplară, prin scrierile lor și mai ales prin predica, sfaturile și învățătura Evangheliei propovăduite. Și în timpul comunismului și după aceea, ei l-au mărturisit pe Hristos cu toată ființa lor. În parohie, preotul trebuie să-i caute pe enoriași, să-i cunoască și să păstreze o legătură părintească față de ei. Cunoașterea enoriașilor creează premisele reușitei lui în pastorație, după modelul propus de Mântuitorul Hristos, Care spune: «Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc» (*In* 10, 14). Privind spre marii părinți duhovnici din parohii, precum preoții *Constantin Galeriu, Dumitru Stăniloae, Dimitrie Bejan, Dumitru Bălașa, Paul Mihail, Virgil Gheorghiu* ș.a., ne gândim la cuvintele Sf. Ioan Gură de Aur, care a șovăit o vreme să primească Taina Preoției din cauza măreției, sfinteniei și a responsabilității preotului în fața lui Dumnezeu și a oamenilor și care spunea că: «Sufletul preotului trebuie să fie mai curat decât înseși razele soarelui, pentru ca Duhul cel Sfânt să nu-l părăsească niciodată și ca să poată spune: „iar de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga* 2, 20)». Părinții duhovnicești iscușiți de ieri și de azi au cunoscut omul și societatea în care au trăit, suferințele, lipsurile, ingrădirile, provocările și libertățile ei. De aceea, ei au pus la inimă cuvintele Domnului: «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri» (*Mt* 5, 16), dându-le valoare prin împlinirea lor. Taina reușită în slujirea pastorală a clerului constă în dragoste (cf. *1 Co* 13, 13), preotul fiind dator să-i iubească pe enoriași așa cum Hristos ne iubește pe noi, dându-Și viața pe Cruce (cf. *In* 10, 11). Pentru a ajunge la această stare, avem nevoie de familii creștine autentice în care să se nască viitorii preoți. Este necesar, de asemenea, ca tinerii care aleg să studieze teologia să o facă din vocație și să se pregătească temeinic pentru slujirea preoțească. În vederea unei slujiri preoțești adecvate, este necesar ca familia intemeiată de preot să fie «biserica din casă» (cf. *Rm* 16, 5), comuniune sfântă între preot și preoteasă, iar aceasta din urmă să fie soție credincioasă și devotată, mamă responsabilă și model în educație, o icoană a parohiei. Având aceste trăsături fundamentale, preotul poate deveni păstor și slujitor model, vrednic urmaș al lui Hristos în Biserica Sa, Care, potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, cheamă creștinii la sfintenție ca bogăție de roade ale Duhului Sfânt în om: «iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția» (*Ga* 5, 22-23).

Suntem increzători în lucrarea Duhului Sfânt. Una dintre vocațiile poporului român este și aceea de *a naște sfinți*, iar parohia, alături de mănăstire, este unul dintre locurile unde creștinul luptă pentru a fi înveșmântat în lumina sfințeniei lui Dumnezeu.

B  
C  
L  
C  
C  
B  
C  
B

# D IN SFINȚII PĂRINȚI

## Sf. GRIGORIE CEL MARE

### OMILIILE A VII-A ȘI A XIV-A LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN

#### Introducere

Sfântul Grigorie cel Mare, papă al Romei între sec. VI-VII, cunoscut și sub numele de „Dialogul”, reprezintă o personalitate emblematică a Ortodoxiei în Antichitatea târzie, fiind cinstit deopotrivă de spiritualitatea occidentală, cât și de cea răsăriteană. În ciuda importanței evidente pe care o are în rândul Sfinților Părinți, Sfântul Grigorie rămâne pentru noi, deocamdată, un nume mare, al cărui ecou se lovește de pereții unei biblioteci goale de scrierile sale<sup>1</sup>. Este adevărat că între lucrările românești există câteva<sup>2</sup> care prezintă viața Sfântului Grigorie<sup>3</sup> și unele opere ale sale mai populare în Răsăritul ortodox<sup>4</sup>, precum *Dialogurile*<sup>5</sup> sau

---

<sup>1</sup> Această situație este rezultatul unui proces mai complex, care ține mai mult de vectorii pe care îi are receptarea textului patristic în Răsărit în general, dar și de faptul că textele Părinților sau ale Sfinților Părinți latini nu s-au bucurat de o circulație foarte largă în estul Europei – fie din cauza unor obstacole ce țin de limbă, fie din cauza anumitor dificultăți legate de transpunerea unor noțiuni teologice sau poate chiar de o anumită rezervă apărută ulterior față de Apusul asociat cu Biserica Catolică. În ceea ce privește receptarea Sf. Grigorie cel Mare în spațiul românesc, un studiu care oferă o viziune de ansamblu asupra acestei probleme îi aparține lui Ioan-Aurel Pop, „Receptarea moștenirii Sfântului Grigorie cel Mare în Biserica Răsăriteană de pe teritoriul României”, în: *Biserica, Societate, Identitate: In Honorem Nicolae Bocșan*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, pp. 45-50.

<sup>2</sup> Unele încă în manuscris (mss. 1151, 2493, 3574), care pot fi consultate la Biblioteca Academiei Române.

<sup>3</sup> „Luna martie. Ziua a douăsprezecea. Tot în această zi, viața celui între sfinți părintelui nostru Grigorie Dialogul, papă al Romei”, în: *Viațele sfinților pe luna martie*, Ed. Episcopiei Romanului și Husilor, Roman, 1995, pp. 203-209.

<sup>4</sup> Prima scriere atribuită Sfântului Grigorie care apare în spațiul ortodox românesc este *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, care a fost publicată pentru prima dată într-o ediție românească de către Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, la Iași, în 1679 (cel mai recent, a fost publicată în noua ediție a *Liturghierului*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

*Cartea regulei pastorale*<sup>6</sup>, însă marile opere exegetice, precum și bogatul epistolar gregorian rămân în continuare doar niște titluri. În consecință, am considerat necesară și binevenită inițiativa unei traduceri a operei Sfântului Grigorie, îndeosebi a operei exegetice, care ar fi de interes nu numai pentru teologii români, ci și de un real folos duhovnicesc pentru toți credincioșii.

Pentru început, ne-am oprit la omiliile care vizează *Noul Testament* – mai precis, *Evangelhiile* – și care, deși par a fi de o complexitate mai redusă decât comentariile la textele vechitamentare (dintre care de departe cel mai semnificativ este comentariul la *Iov, Moralia in Iob / Magna Moralia*), denotă o prospețime și o profunzime aparte. Compuse în primii ani ai episcopatului Sfântului Grigorie (590-592), *Omiliile la Evanghelie*<sup>7</sup> reprezintă prima colecție publicată care conține doar predici rostite în cadrul Liturghiei<sup>8</sup>. Sfântul Grigorie însuși face distincție între cele citite de o persoană desemnată (primele douăzeci) și cele predicate de el însuși (ultimele douăzeci) și le publică în ordinea cronologică a rostirii lor<sup>9</sup>. Din cauza bolii de stomac ce îl măcina în vremea aceea, Sfântul

---

Ortodoxe Române, București, 2012). Menționăm aici și alte publicații ale Sf. Grigorie Dialogul: „Împotriva rătăcirii hristologice apolinariste”, publicat de Nicolae Cotos în: *Mitropolia Ardealului*, IX (1957), 3-4. pp. 241-253; „Epistola a XVIII-a”, apud: Pr. I. GAGIU, „Netemeinicia primatului papal oglindită în operele unor mari ierarhi. O scrisoare a papii Grigorie cel Mare”, în: *Ortodoxia*, XVII (1965), 2. pp. 168-173; „Scrisoarea Sfântului Grigorie cel Mare către Evloghie, episcopul Alexandriei și Anastasie, Episcop al Antiohiei”, apud: Higoumène ANDRÉ (WADE), „Când papii erau ortodocși: două scrisori papale pe care Ioan Paul al II-lea pare să le fi uitat”, în: *Credința ortodoxă*, IV (1999), 1. pp. 174-177; *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, trad. prefată, note și studii critice Pr. Constantin Neca, Agnos, Sibiu, 2008; *Viața Sfântului Benedict de Nursia*, trad., stud. introd. și note de Lăcrămioara Tofan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012. Mai există, de asemenea, în limba română câteva scrieri hagiografice ale Sfântului Grigorie: „Pătimirea Sfântului Mucenic Erminigheld, fiul împăratului goților”, în: *Viețile Sfinților pe luna noiembrie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1993, pp. 10-12; „Viața Sfântului Bonifatie milostivul, Episcopul Ferentiei”, în: *Viețile Sfinților pe luna decembrie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1993, pp. 365-369.

<sup>6</sup> GRIGORIE CEL MARE, *Dialoguri despre moarte*, trad., introducere și note George Bogdan Țara, Amarcord, Timișoara, 1998, 148pp. (traducerea cuprinde doar textul cărții a IV-a a *Dialogurilor*).

<sup>7</sup> Sf. GRIGORIE CEL MARE (DIALOGUL), *Cartea regulei pastorale*, trad., cuvânt înainte și prezentare Pr. Alexandru Moisiu, Ed. Centrului mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1987, 216pp. (publicată mai întâi în: *Mitropolia Ardealului*, XXII [1977], 1-3. pp. 113-124 și 10-12. pp. 787-810, respectiv XXIV [1979], 4-6. pp. 364-400, pp. 460-462; retipărită: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, 216pp.).

<sup>8</sup> Singularul „Evanghelie” este folosit cu titlu generic pentru ceea ce cuprinde *Evanghelia* de pe Sfânta Masă, și anume, „vestea cea bună”, învățătura lui Hristos într-o colecție de patru cărți ale Noului Testament.

<sup>9</sup> Raymond ÉTAIX, „Introduction”, în: GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina* 141, Brepols, Turnhout, 1999, p. V.

<sup>10</sup> R. ÉTAIX, „Introduction”.... p. V.

Grigorie nu a reușit să rostească el însuși predicile la Evanghelie în anul 591, ci a desemnat așa numiții „notari papali” (un fel de secretari) care să le citească<sup>10</sup>.

Stilul *Omiliilor la Evanghelie* este simplu, narativ, „popular”, dar fără a cădea o clipă în banal – Sfântul Grigorie nu scrie lipsit de stil sau fără meșteșug, ci își prezintă discursul în felul în care știa că publicul putea să îl înțeleagă: utilizând un așa-numit *sermo humilis*<sup>11</sup>. Totuși, haina aparent smerită a cuvintelor îmbracă idei înalte și o credință fierbinte, iar sagacitatea de care dă dovadă Sfântul Grigorie în erminia pe care o oferă textului evanghelic lasă să transpară deopotrivă o trăire duhovnicească statornică și profundă, dar și o cultură temeinică. Această cultură (deopotrivă laică și teologică) este indicată și din faptul că omiliile au la bază elemente de oratorie precum *captatio benevolentiae* (captarea bunăvoinței), *expositio* (prezentarea ideilor) și *admonitio* (avertizare, exortatie – specifică oratoriei creștine), figuri de expresie și figuri sintactice, exemple din viața de zi cu zi, din *Vechiul și Noul Testament* și, nu în ultimul rând, înfățișarea unor minuni.

Cât privește dimensiunea predicilor, de vreme ce fiecare omilie în parte se prezintă ca o explicare, o interpretare a Evangheliei zilei respective, ele variază ca întindere destul de mult (cea mai scurtă fiind cu puțin mai mare decât însăși pericopa pe care o lămurește, iar altele întinzându-se pe pagini întregi). Dintre cele patruzeci de omilii, șaptesprezece privesc *Evanghelia după Luca*, unsprezece pe cea după Matei, zece pe cea după Ioan și doar două pe cea după Marcu. Dintre toate acestea, ne-am oprit atenția asupra celor care explică pericope din *Evanghelia după Ioan*. Alegerea nu este motivată de vreo înclinație aparte a Sfântului Grigorie pentru Apostolul iubirii, ci de o predilecție a noastră, personală, pentru Sf. Ioan Evanghelistul. Dintre cele zece, le vom oferi, în traducere, pe primele cinci, în ordinea în care apar în lista întocmită cronologic chiar de Sfântul Grigorie: *Omil. VII, Omil. XIV, Omil. XVIII, Omil. XXII, Omil. XXIV*.

Printre temele majore regăsite în cele cinci predici gregoriene, poate cel mai bine reprezentată este hristologia. Deși nu s-au scris încă lucrări majore și exhaustive pe această temă, putem observa poziția centrală pe care o ocupă Persoana Mântuitorului în gândirea teologică a Sfântului Grigorie. Tributar tradiției calcedoniene, Sfântul Grigorie distinge clar cele două firi ale lui Hristos care sunt neamestecate, dar (nedespărțit) unite în aceeași Persoană. Observăm adesea aluzii împotriva ereziilor legate de Persoana Mântuitorului și mai ales la cea care susținea că ar fi un simplu om (*Omil. XXII, 8*). De asemenea, întâlnim numeroase titluri atribuite lui Hristos, preluate din *Sfânta Scriptură*, printre care menționăm aici: «Cuvântul Tatălui» (*Omil. VII, 2*), «Adevăr» (*Omil. VII, 1, 2; XIV, 3, 4; XVII, 1, 2, 3, 5; XXIV, 1, 5, 6*), «Miel» (*Omil. XXII, 7, 8; XXIV, 6*), «Mire» (*Omil. VII, 3*), «Mijlocitor între Dumnezeu și om» (*Omil. XXII, 3; XXIV, 5*).

<sup>10</sup> Jeffrey RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, p. 45.

<sup>11</sup> G.R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 33.

O altă temă prevalentă pe care o putem întâlni în cele cinci omilii are în vedere *dimensiunea morală a discursului gregorian*. În primul rând, Sfântul Grigorie insistă asupra imperiozității smereniei, care este nu doar o simplă virtute, ci «paznic al virtuții» (*Omil. VII, 4*), fără de care orice faptă bună este deșartă. El oferă exemple de bărbați sfinți smeriți, atât din *Vechiul Testament*, cât și din *Noul Testament*, și culminează cu însuși exemplul Mântuitorului. Sfântul Grigorie blamează direct fățărnicia conducătorilor care iubesc nu poporul, ci propriile interese, pe care îi compară cu oamenii plătiți, care fug atunci când vine lupul la oi (*Omil. XXIV*), dar și prostia celor imbiați de priverileștile lumești, care nu caută frumusețea patriei cerești și uită scopul spre care ar trebui să țințească orice creștin (*Omil. XIV, 6*). Având o gândire deosebit de pragmatică, Sfântul Grigorie caută mereu să-i învețe pe oameni cum să trăiască și să se roage. Astfel, atacă cu fiecare ocazie tarele omenești precum *lăcomia, zgârcenia, desfrânarea, luxul și dorința de putere* și îndeamnă mereu spre o întoarcere către *răbdare, iubire, sfințenie și Dumnezeu*, urmând modelul lui Hristos.

Deși aparent simple, cele cinci omilii au un conținut teologic, dogmatic și moral bogat; cuprind nenumărate îndemnuri duhovnicești, aluzii filosofice, afirmații care denotă o profundă cunoașterea a omului, a lumii și a vieții, în general. De asemenea, au o delicată și frumoasă broderie alcătuită din diverse figuri de stil și figuri retorice, din comparații, antiteze, metonimii, analogii și personificări. Nu în ultimul rând, cele cinci omilii prezintă un discurs viu și lucrător, care și-a păstrat tăria, prospețimea și aplicabilitatea vreme de aproape cincisprezece veacuri. Textul însuși o va dovedi.

Aceste omilii (amintite mai sus) sunt traduse și publicate pentru prima dată în limba română, ținând de proiectul unei lucrări de disertație intitulată *Sfântul Grigorie cel Mare. Selecție din Omilii la Evanghelia după Ioan*, pe care am susținut-o în iun. 2014, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”. Motivația alegerii acestui subiect nu este greu de înțeles: nevoia stringentă de a face cunoscută în cultura noastră opera exegetică a unui mare Sfânt Părinte, inaccesibilă, veacuri de-a rândul, publicului român necunoscător de limbi clasice.

Textul sursă este cel stabilit în colecția *Migne*, text pe care l-am consultat în format digital, de pe pagina de internet *documentacatholicaomnia.eu*. La realizarea traducerii am utilizat instrumentele indispensabile oricărei traduceri literare (dicționare, monografii, literatură de specialitate adiacentă) și am consultat și unele traduceri consacrate: traducerea în limba franceză, care îi aparține lui Raymond Étaix, Charles Morel și Bruno Judic, publicată în colecția *Sources Chrétiennes*<sup>12</sup>, respectiv traducerea în limba germană a lui Michael Fiedrowicz,

<sup>12</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile (Livre I)*, trad. par Raymond Étaix, Charles Morel, Bruno Judic, coll. *Sources Chrétiennes* 485, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005; GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile (Livre II)*, trad. par R. Étaix, C. Morel, B. Judic, coll. *Sources Chrétiennes* 522, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008.

publicată în colecția *Fontes Christiani*<sup>13</sup>. Cum textul tradus nu este unul oarecare, ne-am ajutat și de rugăciune. Pe această cale, aducem alese mulțumiri domnului Conf. Dr. Ovidiu Pop-Brâncuș, care ne-a îndrumat, cu răbdare și bunăvoință, spre elaborarea unei traduceri corecte a celor cinci omilii.

Aparent, demersul traductologic a fost unul simplu. Totuși, faptul că Sfântul Grigorie folosește nenumărate *perechi sinonimice* și *nuanțe semantice* ne-a îngreunat, pe alocuri, respectarea fidelă în limba română a relației dintre forma și conținutul textului gregorian. Uneori, înțelegerea a fost îngreunată de *sintaxa latină medievală*<sup>14</sup>, ușor diferită de cea clasică, alteori, traducerea a pus probleme tocmai din cauza selecției lexicale – este neobișnuită, de pildă, utilizarea, în limba română, într-un context teologic, a cuvântului „carne” în locul cuvântului „trup”. Dar în aceste traduceri am preferat redarea sensului secundar al lui *caro*, în detrimentul celui primar, pe de o parte, fiindcă de cele mai multe ori contextul ne-a impus acest lucru, pe de altă parte, din dorința de a fi fideli variantei statornice în limbajul bisericesc. Acolo unde am simțit nevoia, am limpezit sensul textului apelând la note de subsol și am prezentat păreri avizate ale unor specialiști care s-au ocupat mai mult decât tangențial de opera Sf. Grigorie cel Mare.

Publicăm în rândurile de mai jos mai întâi textele primelor două omilii la *Evangelia după Ioan*, și anume, *Omilia a VII-a* și *Omilia a XIV-a*.

### *Omilia a VII-a*

Prima dintre omiliile gregoriene pe care o aducem în atenția cititorilor este *Omilia a VII-a*, rostită, cel mai probabil, la data de 17 dec. 590<sup>15</sup>, la pericopa evanghelică de la *In* 1, 19-28. Sfântul Grigorie interpretează acest pasaj biblic, aducând în discuție două teme principale – smerenia, pe de o parte, și raportul stabilit între Sf. Ioan Botezătorul și Mântuitorul Hristos, pe de altă parte. Înainte de toate este interesant de observat că Sfântul Grigorie nu insistă asupra păcatului mândriei, așa cum ne-am aștepta, ci alege să sublinieze mai mult importanța și imperiozitatea smereniei, care este „conservant” sau „paznic” al virtuții. Tot smerenia este cea care ne înlesnește să primim cuvântul lui Dumnezeu în urechile inimilor noastre și să îl împlinim. Sfântul Părinte își susține argumentația aducând exemple irecuzabile de oameni cu adevărat plini de virtuți, dar smeriți, așa cum au fost Sf. Ioan Botezătorul și Profetul David.

<sup>13</sup> GREGOR DER GROSSE, *Evangelienhomilien*, trad. par Michael Fiedrowicz, coll. *Fontes Christiani* 28/1, Herder, Freiburg, 1997.

<sup>14</sup> Latina folosită de Sfântul Grigorie este o latină medievală, chiar dacă din punct de vedere istoric sfântul aparține Antichității târzii. Unii specialiști consideră că Sfântul Grigorie pune începutul unei spiritualități cu adevărat medievale (v. Carole STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1988, p. 2).

<sup>15</sup> Așa cum consideră Chavasse (Antoine CHAVASSE, *Aménagements liturgiques, à Rome au VI<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle*, Abbaye de Maredsous, s.l., 1989, p. 91, apud: GREGOR DER GROSSE, *Evangelienhomilien*, p. 126). Alți exegeți sunt de părere că data ar fi putut fi, de asemenea, 10 sau 24 dec. (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile [Livre II]*, pp. 90, 193).

De asemenea, Sfântul Grigorie rezolvă cu iscusință aparente contradicții biblice și explică – folosind atât interpretarea istorică, cât și pe cele morală și anagogică – relația dintre Prorocul Adevărului și Adevăr, dintre Înaintemergătorul Cuvântului și Cuvânt. Cu această ocazie, subliniază veșnicia Fiului lui Dumnezeu, dar și realitatea și Taina Întrupării Sale, Taină păstrată cu sfințenie de Sf. Ioan Botezătorul. Sfântul Grigorie denotă aici nu doar un veritabil talent oratoric, ci și o profundă pătrundere a textului biblic, al cărui înțeles voalat îl aduce la lumină într-un discurs accesibil tuturor.

Din punct de vedere stilistic, *Omilia a VII-a* este împodobită cu numeroase figuri oratorice. Astfel, predomină interogațiile retorice (precum «Quid est hoc, fratres charissimi, quia quod Veritas affirmat, hoc propheta Veritatis negat?»), aliterările («avaritiae aestibus anhelat... cordis ostium contra veritatem claudit») și simetriile («sicut ille praecursor venturus est iudicis, ita iste praecursor est factus Redemptoris»). Se întâlnesc, de asemenea, comparații și metafore vii și grăitoare, care dau textului forță și susținere. Nu în ultimul rând, Sfântul Grigorie întrebuițează deseori perechi sinonimice (precum *caro* și *corpus*) cu scopul de a nuanța anumite idei. Unele nuanțe, inevitabil, s-au pierdut oarecum în procesul traducerii. Ne-am străduit ca cele mai importante să rămână în text și nădăjduim că ele vor fi receptate, spre folosul și bucuria celor care le vor citi sau auzi.

### *Omilia a XIV-a*

Conform părerii unor exegeți<sup>16</sup>, această omilie a fost rostită cu ocazia comemorării trecerii la cele veșnice a papei Pelagius al II-lea, predecesorul Sfântului Grigorie, la data de 7 febr. 591, în pofida faptului că textul indică drept moment al rostirii Duminică a doua după Paști. Dacă nu știm sigur momentul în care a fost rostită omilia, cunoaștem locul, și anume, biserica Sfântului Apostol Petru din Roma – același loc în care a fost rostită și omilia precedentă. *Omilia a XIV-a* se axează pe două aspecte principale regăsite în pericopa evanghelică de la *In* 10, 11-6: ce anume înseamnă a fi „păstor bun” și ce anume a fi „oile lui Dumnezeu”? Astfel, întreg discursul gregorian se organizează dihotomic și prezintă, comparativ, situația preoților și a credincioșilor, iar în antiteză, aspectele pozitive și pe cele negative ce i-ar putea caracteriza pe fiecare dintre ei.

În ceea ce privește păstoria, Sfântul Grigorie pornește de la exemplul Mântuitorului, adevăratul „păstor bun”, explică ce înseamnă a fi „bun” și insistă asupra primejdiei pe care o reprezintă „păstorul cel plătit”. Tratatând pilda Mântuitorului în chip alegoric, Sfântul Părinte le arată credincioșilor și ce înseamnă să fii plătit, și cine este lupul, și în ce fel sunt sfășiate oile – totul în cheie duhovnicească, dar totodată oferind drept exemple și situații concrete care, după câte înțelegem, erau la fel de actuale atunci, cum sunt și astăzi. Textul nu este lipsit

<sup>16</sup> A. CHAVASSE, *Aménagements...* p. 97, apud: GREGOR DER GROSSE, *Evangelienhomilien*, p. 224.

de ironie – fină sau usturătoare – la adresa confrăților slujitori care urmăresc răsplata trecătoare, nu pe cea veșnică.

În a doua parte a omiliei, Sfântul Grigorie își îndreaptă atenția asupra credincioșilor, care nu sunt lipsiți, nici ei, de primejdia păcatului. Nu doar păstorul trebuie să fie animat de o iubire până la moarte pentru oi, dar și oile trebuie să fie vrednice de păstor și trebuie să fie din staulul său. Sfântul Grigorie spune foarte clar că ajungem să Îl avem pe Mântuitorul drept păstor atunci când ascultăm glasul Lui, împlinind voia Lui. Se atinge aici o problemă delicată și gravă în același timp: credința oarbă, bazată pe credulitate. Ori, spune Sfântul Grigorie, urmarea lui Hristos cu adevărat presupune cunoaștere, iubire, asumare și o dorire fierbinte a Împărăției Cerești. Practic, se face distincția dintre aparență și esență, dintre practica formală și trăirea autentică. Imaginile pe care le aduce înaintea credincioșilor această omilie sunt deosebit de plastice, iar învățătura este fermă și caldă în același timp – Sfântul Grigorie avea darul rar de a-și păstori credincioșii cu mână de fier învelită în mânășă de catifea.

Din punct de vedere stilistic și lexical, textul lasă să transpară aceleași calități ce reies din analiza ideilor. *Omilia a XIV-a* este înțesată de antonime sau termeni care, puși în antiteză, devin antonimici: iubirea se opune credinței, lucrarea, credulității («non per fidem, sed per amorem... non ex credulitate, sed ex operatione»). Uneori, contrastul servește la crearea unui climax («egredietur vero a fide ad speciem, a credulitate ad contemplationem»), iar alteori descrierile sunt extrem de vii, așa cum este cea a „patriei cerești” și a „cetățenilor” care se găsesc acolo. Prin aceste mijloace stilistice, Sfântul Grigorie încearcă să-i facă pe cei care îi ascultă predica să conștientizeze că trebuie să rămână neabătuti de la chemarea pe care o au și să se străduiască să o îndeplinească cu cât mai multă râvnă, pentru a căpăta fericirea cea veșnică.

### **Omilia a VII-a, rostită poporului în biserica Sfântului Apostol Petru, în a patra Duminică din postul Crăciunului**

Textul Sfintei Evanghelii după /n 1, 19-28:

«În vremea aceea, au trimis iudeii din Ierusalim preoți și leviti la Ioan ca să-l întrebe: „Tu cine ești?”. Și a mărturisit, și nu a tăgăduit. Și a mărturisit că: „Nu sunt eu Hristosul<sup>17</sup>!”. Și l-au întrebat: „Cine, dar? Ești tu Ilie?”. Și a zis: „Nu sunt!”. „Ești tu proroc?”. Și a răspuns: „Nu”. Atunci ei i-au spus: „Cine ești, ca să dăm un răspuns celor care ne-au trimis pe noi? Ce spui despre tine însuși?”. El zise: „Eu sunt vocea celui ce strigă în pustie: „Îndreptați calea Domnului!”, precum a zis Isaia prorocul”. Și cei care fuseseră trimiși erau dintre farisei. Și l-au întrebat și i-au zis lui:

<sup>17</sup> Având în vedere că limba latină nu are articol, am consultat originalul grecesc, unde apare articolul hotărât (ὁ χριστός). Am optat pentru traducerea «Hristosul» și nu «Cel Uns» (asa cum s-ar putea traduce ὁ χριστός), deoarece în limba latină, la fel ca în limba română, termenul grecesc a fost preluat ca atare, ajungând să fie folosit ca nume al Mântuitorului.

„Așadar, de ce botezi dacă tu nu ești Hristosul, nici Ilie, nici proroc?”. Le-a răspuns Ioan, zicând: „Eu botez cu apă (*in aqua*)<sup>18</sup>; însă în mijlocul vostru stă Acela pe Care voi nu-L știți. El este cel Care vine după mine, Care înainte de mine a fost, Căruia nu sunt vrednic să-i dezleg cureaua încălțăminteii”. Acestea s-au petrecut în Betania, dincolo de Iordan, unde boteza Ioan».

1. Din cuvintele acestei pericope, preaiubiți frați, trebuie să înțelegem (*commendatur*)<sup>19</sup> smerenia lui Ioan, care, deși era de o asemenea virtute, încât ar fi putut să se creadă Hristos, a ales cu tărie să rămână în sine (*subsistere in se*), ca nu cumva să fie răpit în zadar mai presus de sine de părerea oamenilor (*ne humana opinione raperetur inaniter super se*)<sup>20</sup>. Căci «a mărturisit și nu a tăgăduit, ci a mărturisit că: „Nu sunt eu Hristosul!”». Dar pentru că a spus «nu sunt», a tăgăduit în mod clar ceea ce nu era, însă nu a tăgăduit ceea ce era, ca să se facă, spunând el adevărul, mădular al Aceluia al Cărui nume nu și-l atribuia în mod mincinos. Prin urmare, de vreme ce nu vrea să-și însușească numele lui Hristos, s-a făcut mădular al lui Hristos, fiindcă, în timp ce căuta să-și recunoască cu smerenie neputința lui, s-a făcut demn de a dobândi<sup>21</sup> cu adevărat înălțimea Aceluia. Dar fiindcă îmi vine în minte o spusă a Mântuitorului nostru din altă pericopă, din cuvintele acestui text se naște o întrebare foarte complicată pentru noi. Într-adevăr, în alt loc<sup>22</sup>, fiind întrebat de către ucenici despre venirea lui Ilie, Domnul a răspuns: «Ilie deja a venit și nu l-au cunoscut, ci au făcut orice au vrut împotriva lui». Și dacă vreți să știți, chiar Ioan este Ilie (*Mt* 17, 12-13). Însă, fiind Ioan întrebat, zice: «Nu sunt Ilie!». Ce este aceasta, preaiubiți frați, că ceea ce declară Adevărul, prorocul Adevărului neagă? Căci «el este» și «nu sunt» sunt cu totul diferite între ele. Așadar, cum este el prorocul Adevărului dacă nu este în acord cu vorbele Aceluiași Adevăr? Dar dacă va fi căutat cu putere de pătrundere însuși adevărul, se va afla în ce fel ceea ce a sunat contrar nu este contrar. Căci îngerul zice către Zaharia despre Ioan: «Acesta va merge înaintea Lui în duhul și cu puterea lui Ilie» (*Lc* 1, 17). De aceea se spune că el va veni «în duhul și cu puterea lui Ilie», fiindcă, precum se va arăta Ilie înaintea celei de-a

<sup>18</sup> *Litt.* «in apă». În asemenea cazuri, prepoziția *in* din latină poate servi și pentru a exprima instrumentul cu care se săvârșeste o acțiune, nu doar locul. Pentru a evita anumite confuzii în română, optăm pentru traducerea «eu botez cu apă», pentru că, în mod evident, accentul nu cade pe locul în care boteza Sfântul Ioan, ci pe faptul că el boteza cu apă, în vreme ce Mântuitorul «botează cu Duh Sfânt» (*In* 1, 33).

<sup>19</sup> *Litt.* «ne este recomandată».

<sup>20</sup> Sfântul Grigorie pune aici în contrast asezarea *in se*, oferită de smerenie, și înălțarea *super se*, cauzată de mândrie. Prin smerenie, Sf. Ioan Botezătorul rămâne „în sine”, adică își admite starea proprie și, fără a pretinde că este mai presus de acea stare, evită mândria (ce ar fi putut surveni drept urmare a „părerii oamenilor” care, văzându-l atât de plin de virtute și de sfințenie, puteau crede că el este Hristos).

<sup>21</sup> Prin dobândirea înălțimii dumnezeiești nu trebuie înțeleasă dobândirea aceluiași măriri ca a lui Dumnezeu, ci dobândirea sfințeniei și a bucuriei de a sta în slava Dumnezeirii.

<sup>22</sup> În alt loc din Evanghelie – *Mt* 17, 10.

doua venituri a Domnului, așa a venit Ioan înaintea celei dintâi. Precum acela va să vie ca înaintemergător al Judecătorului, tot așa acesta s-a făcut înaintemergător al Mântuitorului. Prin urmare, Ioan era în duhul lui Ilie, nu era în persoana lui Ilie. Deci, ceea ce Domnul spune despre duh, Ioan tăgăduiește despre persoană, pentru că așa era și drept – și pentru ca Domnul să le vorbească ucenicilor duhovnicește<sup>23</sup> despre Ioan, și pentru ca Ioan să le răspundă în același timp multimilor trupești nu despre duhul său, ci despre trupul său. Deci ceea ce a glăsuț Ioan pare a fi opus adevărului, dar totuși nu s-a depărtat de cărarea adevărului.

2. Când acesta tăgăduiește în plus că ar fi și proroc, fiindcă este clar că putea nu numai să Îl propovăduiască pe Mântuitorul, ci să-L și arate, spune pe dată cine este, când adaugă: «Eu sunt vocea Celui care strigă în pustie!». Știți, preaiubiți frați, că Fiul Unul Născut este numit Cuvântul Tatălui, așa cum arată Ioan, care spune: «La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul» (*In* 1, 1). Și din însăși vorbirea voastră cunoașteți că mai întâi răsună vocea, ca după aceea să se poată auzi cuvântul. Deci, Ioan afirmă că el este vocea, fiindcă precedă Cuvântul. Și astfel, precedând venirea Domnului, se numește „voce”, pentru că prin slujirea lui este auzit de către oameni Cuvântul Tatălui. Acesta mai strigă și în pustie, fiindcă vestește ludeii părăsite și înșelate mângâierea Mântuitorului. Însă ce anume strigă ne face cunoscut atunci când adaugă: „Îndreptați calea Domnului”, după cum a spus prorocul Isaia (*Is* 40, 3). Calea Domnului este îndreptată spre inimă<sup>24</sup> când cuvântul Adevărului este auzit cu smerenie. Calea Domnului este îndreptată spre inimă când viața este dusă potrivit învățaturii [lui Dumnezeu]. De aceea stă scris: «Dacă cel ce Mă iubește pe Mine va păzi cuvântul meu, și Tatăl Meu îl va iubi pe el și vom veni la el și vom sălășlui la el» (*In* 14, 23). Deci, oricine își înalță mintea într-o trufie, oricine găfăie de căldurile zgârceniei, oricine se întinează de murdăriile plăcerilor, îi închide Adevărului ușa inimii sale; și, ca nu cumva să vină Domnul la el, își osândește poarta sufletului prin incuietorile viciilor.

3. Dar cei care au fost trimiși [la el] îl mai întreabă încă: «Deci, de ce botezi dacă tu nu ești Hristosul, nici Ilie, nici proroc?». Iar faptul că acest lucru este spus nu din dorința de a cunoaște adevărul, ci din imboldul unei porniri răută-

<sup>23</sup> Să le vorbească privitor la duhul lui Ioan.

<sup>24</sup> În viziunea Sfântului Grigorie, există trei căi prin care omul se poate întoarce la îndumnezeirea la care a fost chemat: prima implică observația atentă și plină de uimire a lucrării Creatorului, a doua are în vedere valoarea pedagogică a semnelor și a minunilor, iar a treia reprezintă primirea Cuvântului lui Dumnezeu prin credință. Toate cele trei căi nu reprezintă, de fapt, decât o întoarcere a omului în sensul opus celui impus de dorințele și realitățile lumești; reprezintă, asadar, o întoarcere de la vizibil către invizibil, de la trupesc către spiritual, de la cunoscut către necunoscut. În acest fel, pornind de la „realitățile vizibile, *perversa* la exterior, dar *conversa* în interiorul credinței și în trupul lui Hristos”, omul trebuie să se întoarcă la „realitățile invizibile ale lui Dumnezeu” (Rodrigue BÉLANGER, „La dialectique Parole-Chair dans la christologie de Grégoire le Grand”, în: John C. CAVADINI [ed.], *Gregory the Great. A Symposium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1995, p. 85).

cioase (*malitia exercendae aemulationis*)<sup>25</sup>, evanghelistul a arătat-o în mod implicit, când adaugă zicând: «Și cei care fuseseră trimiși erau dintre farisei». Ca și cum ar zice în mod deschis: „Îl întreabă pe Ioan despre faptele sale cei care nu știu să caute învățătura, ci să o privească cu ochi răi”. Pe când orice sfânt, chiar și de este întrebat cu gând viclean, nu se schimbă de la râvna bunătății sale. De aceea și Ioan răspunde la cuvintele rău-voitoare cu învățături despre viață. Căci adaugă îndată: «Eu botez cu apă; însă în mijlocul vostru a stat Cel pe Care voi nu-L cunoașteți». Ioan botează nu cu Duh, ci cu apă<sup>26</sup>, fiindcă, neavând putere să dezlege păcatele, spală trupurile celor botezați cu apă, dar totuși nu le spală sufletul prin iertare. Așadar, de ce botează cel care prin botez nu iartă păcatele, dacă nu ca, slujind menirii sale de înaintemergător, el, care prin naștere venise înaintea Celui Care avea să Se nască, botezând, să vină înaintea Domnului Care avea să și boteze (cu adevărat); și el care, propovăduind, s-a făcut înaintemergător al lui Hristos, botezând, [n-l]ar deveni, în plus, înaintemergător al Lui prin imitarea tainei? Vestind el între timp taina [Mântuitorului], spune și că Aceasta a stat în mijlocul oamenilor și că este neștiut, fiindcă Domnul, arătându-Se prin mijlocirea cârnii, a fost văzut după trup și nevăzut după măreție. Despre Acesta mai adaugă: «Cel care vine după mine a fost (*factus est*) înainte de mine»<sup>27</sup>. Căci astfel se spune «a fost înainte de mine» ca și cum s-ar spune „a fost pus înaintea mea. Deci, a venit după mine, fiindcă S-a născut după mine; însă a fost înainte de mine, fiindcă a fost așezat mai presus de mine”. Dar spunând acestea puțin mai înainte, a arătat și cauzele superiorității Lui când a adăugat că «era înainte de mine». Ca și cum ar spune lămurit: „De aceea, este mai mare decât mine, chiar și dacă S-a născut după mine, pentru că nu Îl limitează momentul nașterii Sale. Căci Cel care Se naște de către mamă în timp a fost născut de către Tatăl mai înainte de timp (*sine tempore*)»<sup>28</sup>. Și Ioan arată smerenia unei cinstiri atât de mari pe care I-o datorează, adăugând: «Lui nu-i sunt vrednic să-l dezleg cureaua încălțămintei» (*Mc* 1, 7). Era obiceiul la cei din vechime ca, dacă cineva nu voia să o primească de soție pe cea care îi era sortită, acela trebuia să îi dezlege încălțămintea celui care, prin legea rudeniei, ajungea să se căsătorească cu ea<sup>29</sup>. Așa-

<sup>25</sup> *Litt.* «răutatea de a manifesta invidia».

<sup>26</sup> Aici Sfântul Grigorie folosește ablativul fără prepoziția *in* (*non spiritu, sed aqua baptizat*).

<sup>27</sup> *Litt.* «a devenit», «S-a făcut» — nu avem aici propriu-zis pasivul lui *facio, facere*, ci *fio, fieri*, care indică aseitarea lui Dumnezeu.

<sup>28</sup> *Litt.* «fără timp».

<sup>29</sup> Textul latinesc nu este foarte explicit în ceea ce privește cine cui dezleagă sandaia: *mos apud veteres fuit ut si quis eam quae sibi competeret accipere uxorem nollet, ille ei calceamentum solveret qui ad hanc sponsus iure propinquitatis veniret*. Obiceiul „descălțării picioarelor”, la care ar fi putut face referire Sfântul Grigorie aici, este regăsit în două locuri din *Vechiul Testament*. Pe de o parte ar fi *Dt* 25, 5-10, în care se precizează că femeia văduvă, dacă este refuzată de cumnatul ei, acesta nevrând să se căsătorească cu ea, trebuie il scuie în obraz și să-i dezlege sandaia. În acest caz, dezlegarea sandalei pare a fi mai mult un semn de dispreț. Pe de altă parte, în *Rut* 4, 8, ruda lui Booz își descălță sandaia și i-o dă acestuia, ca semn că renunță atât la țarină, cât și la Rut moabiteanca. Prin urmare, dezlegarea sandalei

dar, ce S-a arătat Hristos între oameni, dacă nu mire al Sfintei Biserici? Despre acest lucru spune la fel și Ioan: «Cine are mireasă este mire» (*In* 3, 29). Dar pentru că oamenii au crezut că Ioan este Hristos, ceea ce Ioan însuși neagă, cu bună dreptate face cunoscut că este nevrednic să dezlege cureaua încălțăminteii Acestuia. Ca și cum ar spune lămurit: „Eu nu am puterea să descalf picioarele Mântuitorului nostru (*Redemptoris nostri vestigia denudare*)<sup>30</sup>, fiindcă nu-mi iau numele de mire pe nedrept”. Totuși, acest lucru poate fi înțeles și altfel. Căci cine nu știe că încălțămintele se fac din [piele de] animale moarte? Dar Domnul, venind întrupat, S-a arătat, ca să zic așa, încălțat, fiindcă a luat în dumnezeirea Sa leșurile stricăciunii noastre (*morticina nostrae corruptionis*)<sup>31</sup>. De aceea spune și prin prorocul: «Spre Idumea voi îndrepta încălțăminteia Mea (*extendam calceamentum meum*)<sup>32</sup>» (*Ps* 59, 9). Prin Idumea se desemnează, de bună seamă, păgânătatea, iar prin încălțăminte, firea omenească muritoare luată asupra Sa. Așadar, Domnul spune că Își îndreaptă încălțăminteia spre Idumea, deoare-

apare ca un gest prin care posesorul renunță la drepturi în favoarea beneficiarului (*v.* GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile [Livre I]*, p. 203, n. 2). În orice caz, în ambele situații este dezlegată sandaia celui care refuză mireasa. Din acest punct de vedere, traducerea pasajului latinesc ar trebui să fie următoarea: «Era obiceiul la cei din vechime ca, dacă cineva nu voia să o primească de soție pe cea care îi era sortită, cel care, prin legea rudeniei, ajungea să se căsătorească cu ea trebuia să îi dezlege celui dintâi încălțăminteia». Însă, apelând la logica gramaticală, mai curând pronumele relativ *qui* ar fi determinantul lui *ei* și nu al lui *ille*. Privit textul astfel, traducerea se schimbă radical: «Era obiceiul la cei din vechime ca, dacă cineva nu voia să o primească de soție pe cea care îi era sortită, acela trebuia să îi dezlege încălțăminteia celui care, prin legea rudeniei, ajungea să se căsătorească cu ea». În analogia făcută de Sfântul Grigorie (care, cel mai probabil, nu a fost făcută cu intenția de a se potrivi perfect cu acest obicei iudaic), dilema se rezolvă prin precizarea că „Mire este Hristos”. Astfel, Sf. Ioan Botezătorul simte că nu este vrednic să dezlege cureaua încălțăminteii Mântuitorului, deoarece el nu are cum să fie mire, de vreme ce Hristos este Mirele adevărat. Care nu refuză Biserica, ci o face mireasă a Lui și Se unește cu ea. Sau, urmând cea de-a doua interpretare a textului latinesc, Sf. Ioan Botezătorul (*ille*). Înaintemergătorul lui Hristos, deși vine în lume înainte de Mântuitorul, nu își arogă statutul de mire al Bisericii (*accipere uxorem nollet*) și tăgăduiește în fața preoților și a levitilor că ar fi Hristos, Mirele cel adevărat. Iar smerenia și evlavlia Sfântului Ioan sunt atât de adânci, încât nu îndrăznește, deși ar trebui, să dezlege încălțăminteia Mântuitorului (Care ar avea, în acest caz, dreptul de rudenie – *ius propinquitatis* – de a face din Biserică Mireasa Sa).

<sup>30</sup> *Litt.* „să descopăr urmele picioarelor” – sinecdocă. Deși face trimitere la episodul „descalfării picioarelor” din frazele anterioare, expresia aceasta se referă și la faptul că Sf. Ioan Botezătorul nu poate să descopere „urmele pașilor” Mântuitorului, adică taina Întrupării Sale, așa cum va explica Sfântul Grigorie mai departe.

<sup>31</sup> Deși dură, imaginea creată de această expresie nu trebuie să ducă la ideea maniheistă conform căreia trupul nu este bun de nimic. Sfântul Grigorie vrea doar să sublinieze contrastul dintre vesnicia și nesticăciunea Dumnezeirii și perisabilitatea trupului omenească care, după moarte, se „strică”, putrezind. Așadar, „leșul” nu se referă la faptul că trupul ar fi rău, ci la starea pe care trupul o ia după ce omul moare. Hristos, prin Învierea și Înălțarea Sa la ceruri, arată că trupul poate fi eliberat de stricăciunea provocată de moarte.

<sup>32</sup> *Litt.* „voi întinde încălțăminteia Mea”. Adică „Îmi voi îndrepta pașii”.

ce, cât timp<sup>33</sup> S-a făcut cunoscută neamurilor în trup, Dumnezeuirea a venit la noi ca și cum ar fi încălțată (*quasi calceata ad nos Divinitas venit*)<sup>34</sup>. Dar ochiul uman nu poate pătrunde taina acestei Întrupări. De fapt, nu poate fi cercetat în niciun fel cum Se întrupează Cuvântul, cum Duhul desăvârșit și dătător de viață este suflat în pânțele mamei, cum Cel Care nu are început Se și naște, este și cuprins<sup>35</sup>. Așadar, cureaua încălțăminteii este legătura tainei. Și astfel Ioan nu are putere să-l dezlege cureaua încălțăminteii, pentru că nici măcar el nu poate să cerceteze taina Întrupării lui Hristos, pe care a cunoscut-o prin duhul profeției. Deci, ce este a spune «nu sunt vrednic să-l dezleg cureaua încălțăminteii» dacă nu a-ți mărturisi deschis și cu smerenie (propria) neștiință? Ca și cum ar spune clar: „Ce este de mirare dacă este mai presus de mine Cel pe Care Îl și știu născut înaintea mea, dar a Cărui taină a nașterii nu o înțeleg”. Iată-l pe Ioan, umplut de duhul profeției, scapără (*emicat*)<sup>36</sup> de cunoaștere uimitoare și totuși susține că nu știe acest lucru despre sine.

4. În această situație trebuie să cântărim, preaiubiți frați, și să cugetăm cu toată atenția în ce fel sfinții bărbați, ca să păzească înăuntrul lor virtutea smereniei atunci când știu vreun lucru minunat, se silesc să readucă în fața ochilor minții ceea ce nu știu, ca, în timp ce într-o privință își recunosc neputința, sufletul lor să nu se semețească în acea privință în care este desăvârșit. Într-adevăr, cunoașterea (*scientia*) este o virtute – smerenia (*humilitas*) însă este paznicul virtuți<sup>37</sup>. Așadar, rămâne ca mintea să se înfrâneze în tot ceea ce știe, ca nu cumva ceea ce adună virtutea cunoașterii să înlăture suflarea îngâmfării. Când faceți lucruri bune, fraților, aduceți-vă mereu aminte de faptele rele [pe care le-ați săvârșit], ca, în timp ce sufletul se gândește cu luare-aminte la păcate, niciodată să nu se bucure nesăbuit de o faptă bună. În schimb, considerați-l pe aproapele vostru mai bun [decât voi] mai cu seamă dacă nu a avut vreo legătură cu voi.

<sup>33</sup> Adverbul de timp *dum* nu are aici sens temporal restrictiv („doar pentru o vreme”), ci, mai curând, sensul de „în vreme ce”.

<sup>34</sup> Departe de a sugera o înțelegere apolinaristă a unirii ipostatice, Sfântul Grigorie, prin comparația dintre actul întrupării și „încălțarea” (cf. *Viețile Sfinților* – I Ian.: „îmbrăcarea”) cu firea omenească, nu vrea decât să ducă la capăt exegeza alegorică începută câteva rânduri mai sus. Așadar, actul întrupării, venirea la om nu îi privește doar pe iudeii în mijlocul cărora Și-a desfășurat activitatea Mântuitorul. Dimpotrivă, realitatea întrupării lui Hristos s-a răspândit și printre neamuri.

<sup>35</sup> În pânțele, în trup, de timp.

<sup>36</sup> Verbul *emicare* face trimitere la o mișcare bruscă înainte, în afară sau în sus, la o țâșnire, chiar și de lumină (v. P.G.W. GLARE [ed.], *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968). De unde, „a scăpăra”, „a scânteia”.

<sup>37</sup> Sfântul Grigorie aduce adeseori vorba în *Omiliile la Evanghelie*, dar și în *Moralia în Iob*, despre smerenie, despre judecata sinelui, prin care omul își recunoaște păcătosenia, totodată, înaintea lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă aici cu Sf. Ioan Botezătorul. Smerenia și întâietatea acesteia reprezintă un element-cheie în viziunea despre om a Sfântului Grigorie, care nu doar că a vorbit despre ea, ci a și cultivat-o în întreaga sa viață (v. J. RICHARDS, *Consul of God...*, p. 48).

pentru că, și de vedeți că acesta face anumite fapte rele, totuși nu știți ce lucruri bune stau ascunse în el. Așadar, fiecare să se silească să fie mare, dar totuși într-un anumit fel să nu știe că este, ca nu cumva, în timp ce își atribuie sieși măreție în chip trufaș, să o piardă. De fapt, din această cauză se spune prin prorocul: «Vai vouă celor care sunteți înțelepți în ochii voștri și cunoscători în fața voastră înșivă» (Is 5, 21). De aceea zice Pavel: «Să nu fiți cunoscători în fața voastră înșivă» (Rm 12, 6). De aceea se zice împotriva trufiei lui Saul: «Când erai mic în ochii tăi, ai ajuns căpetenie în semințiile lui Israel» (1 Rg 15, 17). Ca și cum s-ar zice deschis: „Când tu te socoteai mic, Eu te-am făcut mare înaintea celorlalți. Dar pentru că tu te crezi mare, ești socotit mic de către Mine”. De aceea, la rândul lui, fiindcă privea cu dispreț puterea domniei sale, pe când juca în fața chivotului legământului Domnului, Sfântul (Proroc) David a spus: «Voi juca și mă voi face mai neînsemnat decât sunt și voi fi smerit în ochii mei» (2 Rg 6, 22). Că pe cine nu ar semeți zdrobirea gurilor leilor, strivirea în bucăți a urșilor, a fi ales în dauna fraților mai mari, a fi uns pentru cârmuirea regatului după îndepărtarea regelui, doborârea lui Goliat cel temut de toți cu o singură piatră, dobândirea numeroaselor preputuri pretinse de către rege de la străinii<sup>18</sup> morți, căpătarea domniei după fâgăduință și stăpânirea întregului popor israelit fără vreo împotrivire după aceea? Și totuși, întru toate se disprețuiește cel care recunoaște că în ochii lui este smerit. Așadar, încă o dată, dacă sfinții bărbați, atunci când fac fapte de curaj, simt despre ei înșisi că fac fapte neînsemnate (*de semetipsis vilia sentiunt*), ce vor spune în propria lor apărare cei care se îngâmfează fără [să facă] vreo faptă a virtuții? Dar, deși există anumite fapte bune, nu sunt nimic dacă nu sunt conservate<sup>19</sup> de smerenie. Desigur, este un lucru de mirare că o faptă, atunci când e lăudată, nu înalță, ci coboară. Căci cine adună virtuți fără smerenie aruncă praf în vânt: și de unde se vede că obține ceva, de acolo este orbit mai rău. Așadar, în toate cele pe care le faceți, frații mei, păstrați smerenia, rădăcina faptei bune; și priviți spre cei cărora încă le sunteți inferiori, nu spre cei cărora deja le sunteți superiori, ca, în timp ce vă puneți înainte exemplele celor mai buni decât voi, mereu să vă puteți ridica la fapte mai mari prin smerenie.

### Omilia a XIV-a, rostită poporului în Biserica Sfântului Apostol Petru, în a doua Duminică după Paști

Textul Sfintei Evanghelii după /n 10. 11-16:

«În vremea aceea, le-a zis Iisus fariseilor: „Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile Sale. Însă cel plătit și care nu este păstor, ale cărui oi nu sunt ale lui, vede lupul venind și lasă oile și

<sup>18</sup> Saul i-a promis lui David că i-o va da în căsătorie pe Micol, fiica lui, dacă îi va aduce în loc de zestre «o sută de preputuri filistene». Întâmplarea este relatată în 1 Rg 18.

<sup>19</sup> Lat. *condire* are sensul de „a pune la conservat (fructe, legume)”, dar și sensul de „a da gust, a îndulci”.

fuge; și lupul răpește și risipește oile. Însă cel plătit fuge, pentru că este plătit și nu îi pasă de oi. Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc oile Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște pe Mine Tatăl și Eu îl cunosc pe Tatăl Meu<sup>40</sup> și sufletul Meu îl pun pentru oile Mele. Am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta și pe acelea trebuie să le aduc și vor auzi glasul Meu și va fi un staul<sup>41</sup> și un păstor”.

1. Ați auzit, preaiubiți frați, în pericopa evanghelică despre învățătura voastră, ați auzit și despre primejdia noastră<sup>42</sup>. Căci iată-L pe Cel Care este bun nu din vreun dar întâmplător, ci din însăși firea Sa<sup>43</sup>, că zice: «Eu sunt Păstorul cel bun»! Și adaugă chipul acestei bunătăți pe care să o urmăm noi, zicând: «Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile Sale». A făcut ce a îndemnat, a arătat [printr-un exemplu] ce a poruncit. Bunul Păstor Și-a pus sufletul pentru oile Sale, ca Trupul și Sângele Lui să se prefacă în Împărtaşania<sup>44</sup> noastră și ca pe oile pe care le răscumpăraseră să le sature cu hrană din carnea Sa. Pornind de la disprețuirea morții, ne-a fost arătată calea pe care să o urmăm, ni s-a adăugat modelul căruia să i ne conformăm<sup>45</sup>. Mai întâi, trebuie să le sacrificăm pe cele dinafara noastră, cu milă pentru oile Lui, iar după aceea, dacă este nevoie, să oferim chiar moartea noastră pentru aceste oi. De fapt, de la acest prim lucru foarte mic se ajunge la cel din urmă mai mare. Dar, de vreme ce sufletul, datorită căruia trăim, este de departe și incomparabil mai bun decât averea pământească pe care o posedăm în afară, cel care nu dă pentru oi averea sa, când își va da sufletul său pentru ele? Și sunt unii care, de vreme ce țin mai mult la averea pământească decât la oi, pierd pe bună dreptate numele de păstor. Îndată se adaugă despre aceștia: «Însă cel plătit și care nu este păstor, ale cărui oi nu sunt ale sale, vede lupul venind și lasă oile și fuge».

<sup>40</sup> *Agnosco* înseamnă, pe lângă „a cunoaște”, și „a recunoaște (ca al său)”: de aceea am optat pentru varianta de mai sus.

<sup>41</sup> *Ovile* înseamnă „staul”, spre deosebire de textul grecesc, unde avem ποίμνη, „turmă”.

<sup>42</sup> Adică „primejdia preoților”. Sfântul Grigorie vede în năvălirile barbarilor și o consecință a păcatelor preoților, care nu își îndeplinesc cum se cuvine datoriile și nu se feresc de întinare. Cu alte cuvinte, stabilitatea societății depinde de virtuțile personale ale conducătorilor săi, deopotrivă laici și duhovnicești (r. C. STRAW, *Gregory the Great*..., p. 88).

<sup>43</sup> La fel ca Fer. Augustin și Boetiu, Sfântul Grigorie face distincția dintre „accident”, care caracterizează lucrurile create, și anumite „accidente aparente”, care de fapt nu sunt „accidente”, ci „substanțe”. De aceea, atunci când îl numim pe Dumnezeu „bun” nu vorbim despre o calitate, ci despre însăși ființa (*essentialiter* sau *substantialiter*) Sa. Dumnezeu nu este numai bun, este însăși bunătatea (G.R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, p. 40).

<sup>44</sup> *Litt.* „în taina (*sacramentum*) noastră”.

<sup>45</sup> Sau „de care să fim împărțiți” (*cui imprimamur*) – în latina creștină, dativul poate fi folosit în locul ablativului pentru a exprima complementul de agent (v. Albert BLAISE, *Manual de latină creștină*, trad. de George-Bogdan Țăra, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 76). Putem asocia întruparea cu învățătura, de vreme ce Dumnezeu corectează și transformă omul prin exemple din viața lui Hristos (C. STRAW, *Gregory the Great*..., p. 171).

2. Nu este numit păstor, ci om plătit cel care paște oile Domnului nu din dragoste adâncă, ci pentru o răsplată trecătoare. Într-adevăr, om plătit este cel care mai ține și locul păstorului, dar nu caută câștigurile sufletelor; umblă după plăcerile lumești, se bucură de demnitatea locului său fruntaș, se hrănește cu câștiguri efemere, se bucură de mare cinstire din partea oamenilor. Într-adevăr, asta este răsplata celui plătit, încât, pentru însăși faptul că se ocupă cu cârmuirea, găsește aici ceea ce caută și în viitor se face străin de moștenirea turmei. De este într-adevăr păstor sau om plătit, nu se poate ști cu adevărat decât în caz de nevoie (*si occasio necessitatis deest*)<sup>46</sup>. Căci, în vreme de liniște, adesea cel plătit stă de pază la turmă ca un adevărat păstor; dar când vine lupul, fiecare în parte arată cu ce curaj stătea la paza turmei. Iar lupul vine asupra oilor când vreun nelegiuit și vreun răpitor îi asuprește pe credincioși și pe cei smeriți. Dar cel care părea că este păstor și nu era lasă oile și fuge, deoarece, câtă vreme se teme pentru sine de primejdia din partea aceluia, nu are îndrăzneala să se opună nedreptății lui. Fuge însă nu mutându-și locul, ci lipsindu-le de ajutor. Fuge, pentru că a văzut nedreptatea și a tăcut. Fuge, pentru că se ascunde sub tăcere. Bine se spune despre aceștia prin prorocul: «Nu v-ați ridicat împotrivă, nici nu ați pus zid înaintea pentru casa lui Israel ca să rămâneți neclintii în luptă în ziua Domnului» (Iz 13, 5). De bună seamă „a se ridica împotrivă” înseamnă a se opune prin vocea liberă a rațiunii tuturor puterilor care fac rău. Și «în ziua Domnului stăm neclintii»<sup>47</sup> în luptă pentru casa lui Israel și punem zid înaintea, dacă îi apărăm în virtutea dreptății pe credincioșii nevinovați împotriva nedreptății celor vicleni. Pentru că cel plătit nu face [așa] când îl vede pe lup venind, ci fuge.

3. Dar este un alt lup, care fără încetare sfășie în fiecare zi nu trupurile, ci mintea: [lup,] adică duhul cel rău care, prin capcane, impresoară țarcul credincioșilor și caută pieirea sufletelor. Despre acest lup adaugă îndată: «Și lupul răpește și risipește oile». Lupul vine și cel plătit fuge, pentru că duhul cel rău sfășie mintea credincioșilor prin ispită și cel care ține locul păstorului nu le poartă grija cuvenită (*curam sollicitudinis*)<sup>48</sup>. Sufletele pier, iar el se bucură de câștigurile pământești. Lupul răpește și împrăstie oile ori de câte ori pe unul îl trage spre risipă, pe altul îl aprinde cu lăcomia, pe altul îl înalță în trufie, pe altul îl dezbină prin mânie; pe unul îl muncește cu pizma, pe altul îl face să cadă în înșelătorie. Deci, ca să zic așa, lupul împrăstie turma când diavolul ucide prin ispite poporul credincioșilor. Dar împotriva acestor lucruri cel plătit nu e aprins de niciun zel, nu e îmboldit de nicio fervoare a iubirii, fiindcă, de vreme ce caută numai câștigurile exterioare, îngăduie fără nicio grijă pierderile dinăuntrul turmei. De aceea se și adaugă îndată: «Însă cel plătit fuge, pentru că este plătit și nu îi pasă de oi». Deci, există un singur motiv pentru care fuge cel plătit: pentru că este plătit. Ca

<sup>46</sup> Litt. «dacă lipsește ocazia unei nevoi».

<sup>47</sup> Sau «ne ridicăm la luptă» – *sto, stare*, „a sta în picioare”, este echivalentul grecescului ἵστημι, de la care provine substantivul στάσις, care desemnează starea de revoltă.

<sup>48</sup> Litt. «nu are grija îngrijorării».

și cum s-ar zice deschis: „Când oile sunt în primejdie, nu poate fi statornic cel care, atunci când conduce oile, nu iubește oile, ci caută câștigul pământesc. Câtă vreme îmbrățișează onorurile, cât timp se bucură de câștigurile vremelnice, se teme să se opună primejdiei, ca să nu piardă cumva ceea ce iubește”. Dar pentru că Mântuitorul nostru ne-a făcut cunoscute păcatele păstorului mincinos, ne mai arată o dată modelul pentru care trebuie să ne dăm osteneala, zicând: «Eu sunt Păstorul cel bun». Și adaugă: «Și Eu cunosc oile mele și ele Mă cunosc pe Mine». «Și Eu le cunosc pe ale Mele», adică „le iubesc”. «Și ele Mă cunosc pe Mine» e ca și cum ar zice limpede: „Cele care Mă iubesc Mă ascultă”. Căci cel care nu iubește Adevărul cu atât mai puțin L-a cunoscut.

4. Deci, fiindcă ați auzit, preaiubiți frați, despre primejdia noastră<sup>49</sup>, cântăriți, din cuvintele Domnului, și primejdia voastră. Vedeți dacă sunteți oile Lui, vedeți dacă Îl cunoașteți, vedeți de cunoașteți lumina Adevărului. Dar spun „cunoașteți” nu prin credință, ci prin iubire. Spun „cunoașteți” nu din credulitate<sup>50</sup>, ci din lucrare<sup>51</sup>. Căci însuși cel care ne spune acest lucru, Ioan Evanghelistul, o dovedește, zicând: «Cel care zice că L-a cunoscut pe Dumnezeu, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este» (*1 In* 2, 4). De aceea și Domnul adaugă numai-decât în acest loc: «Așa cum Mă cunoaște pe Mine Tatăl, Îl cunosc și Eu pe El și Îmi pun sufletul pentru oile Mele». Ca și cum ar zice deschis: „În aceasta stă că Îl cunosc pe Tatăl și că sunt cunoscut de către Tatăl, pentru că Îmi pun sufletul pentru oile Mele, adică prin iubirea cu care mor pentru oi arăt cât de mult Îl iubesc pe Tatăl”. Iar pentru că El venise să răscumpere nu doar Iudeea, ci și neamurile, adaugă: «Am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta și trebuie să le aduc și pe acelea și vor auzi glasul meu și va fi un singur staul și un păstor». Domnul se referise la răscumpărarea noastră, a celor care venim din popor păgân, când a spus că aduce și alte oi. Priviți, fraților, că acest lucru se întâmplă în fiecare zi, îl vedeți împlinit astăzi, prin convertirea neamurilor. Ca să spun așa, a făcut un singur staul din două turme, fiindcă poporul iudeu cu cel păgân se unesc în credința Lui, cum o dovedește Pavel care zice: «Pacea noastră este El,

<sup>49</sup> Adică a preoților.

<sup>50</sup> Credulitatea implică o credință fără cercetare și fără fapte. Spiritul pragmatic al Sfântului Grigorie nu aprecia credința naivă la modul absolut, care se multumea numai cu o crustă a practicilor religioase, ci dorea să-i facă pe credincioși constienți de necesitatea dobândirii miezului tare al faptelor, al lucrării iubirii, de aceea spune că trebuie să renunțe la credulitate și să ajungă să dobândească starea de contemplație. Așa cum credinciosul nu trebuie să rămână doar la credință, ci trebuie să ajungă la „vedere”, tot așa, cel credul trebuie să își depășească condiția și să ajungă la contemplație. Credulitatea nu este văzută neapărat ca o etapă, ci ca o stare inițială în care se puteau afla unii creștini și pe care trebuiau să o surmonteze.

<sup>51</sup> Adică această cunoaștere să nu fie făcută numai din credință și nici doar din credulitate, ci din iubire și fapte. Din acest pasaj putem deduce o influență a filosofiei stoice asupra contextului creștin – credinciosul trebuie să se implice efectiv în actul credinței, punând în practică ceea ce crede și simte, la fel cum cetățeanul trebuie să se implice în viața cetății în mod responsabil.

Care a făcut din două una» (Ef 2, 14). Căci cât timp îi alege pentru viața veșnică pe cei simpli din ambele neamuri, conduce oile spre propriul Lui staul.

5. Și tot despre oi zice din nou: «Oile Mele aud glasul Meu și Eu le cunosc pe ele și ele Mă urmează și Eu le dau viața veșnică». Despre acestea spune și puțin mai înainte: «De va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși și pășuni va afla» (In 10, 9). Desigur, va intra către credință, dar va ieși de la credință spre vedere, de la credulitate la contemplație (*a fide ad speciem, a credulitate ad contemplationem*)<sup>52</sup>, iar pășunile le va afla în odihna cea veșnică. Deci, oile află pășunile Lui, fiindcă tot cel care Îl urmează cu inimă curată se hrănește cu pășunea veșnic verde. Însă care sunt pășunile acestor oi, dacă nu bucuria lăuntrică a unui rai întotdeauna inverzit? Căci pășunile celor aleși sunt chipul atotprezent (*praesens*)<sup>53</sup> al lui Dumnezeu, pe care, câtă vreme îl privește fără întrerupere, mintea se satură la nesfârșit de hrana vieții. În aceste pășuni se bucură de sațul veșniciei cei care au scăpat deja de lațurile plăcerilor vremelnice. Acolo, corurile îngerilor care cântă imnuri; acolo, comunitatea cetățenilor cerești<sup>54</sup>; acolo, dulcea sărbătoare a celor care se întorc de la nefericita osteneală a acestei călătorii; acolo, corurile inspirate ale prorocilor; acolo, judecător, mulțimea apostolilor; acolo, armata victorioasă a nenumăraților mucenici, cu atât mai fericită în acel loc, cu cât mai groaznic loviți aici; acolo, statornicia mărturisitorilor, mângăiată de primirea răsplătii; acolo, bărbații credincioși cărora plăcerea [acestui] veac nu a putut să le moleșască tăria bărbăției lor; acolo, sfintele femei care au învins odată cu [acest] veac și firea lor femeiască<sup>55</sup>; acolo, copiii care aici

<sup>52</sup> În viziunea Sfântului Grigorie, slujirea aproapelui implică o lărgire a sufletului, pe când viața contemplativă implică o înaltare a lui (C. STRAW, *Gregory the Great*..., p. 91). Mai mult, porunca iubirii de aproapele și cea a iubirii de Dumnezeu sunt inseparabile: un creștin trebuie să-L iubească pe Dumnezeu și pe aproapele, trebuie să fie deopotrivă contemplativ și activ, trăind o viață creștinească deplină (G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, p. 130). În *Omilia la Iezechiel* II, 2, 8, Sfântul Grigorie precizează că «viața contemplativă este să-L iubim pe Dumnezeu cu toată mintea (*tota mente*), să încetăm activitatea exterioară (*ab exteriore actione quiescere*) și să ne agățăm numai de iubirea Creatorului cu o ardoare arzătoare. Viața activă este să-i hrănim pe cei flămânzi, să-i învățăm cuvântul intepleciunii pe cei neștiutori, să-i îndreptăm pe cei care greșesc, să-i întoarcem pe cei mândri pe calea smereniei, să-i îngrijim pe cei bolnavi, să dăm fiecăruia conform nevoilor sale, să le oferim celor incredințați nouă ceea ce au nevoie pentru a trăi» (G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, p. 109). Discursul despre contemplație – subiect predilect al Sfântului Grigorie – este răspândit în toată opera sa, fără să i se dedice în mod special o lucrare. Deși este profund influențat de Fer. Augustin, Sf. Ioan Casian și alți Sfinti Părinți și scriitori creștini, Sfântul Grigorie tratează această temă mai pe larg decât o fac înaintașii săi, chiar dacă nu într-un mod sistematic. Prin „contemplație” Sfântul Grigorie pare să înțeleagă nu doar o „privire” a lui Dumnezeu și a lucrării Sale, ci și o „ascultare reverențioasă” (Bernard MCGINN, „Contemplation in Gregory the Great”, în: J. C. CAVADINI [ed.], *Gregory the Great*..., p. 146) – sens mai potrivit pentru contextul de față.

<sup>53</sup> *Litt.* „prezent», „de față» – ideea că cei care ajung în Împărăția lui Dumnezeu pot să privească, după măsura iubirii lor, slava lui Dumnezeu.

<sup>54</sup> Desigur, se observă influența lucrării augustinieni *De Civitate Dei*.

<sup>55</sup> *Ihi sanctae mulieres quae cum saeculo et sexum vicerunt.*

și-au depășit vârsta prin purtarea lor; acolo, bătrânii pe care aici anii îi arătau slabi, dar [pe care] nu i-a părăsit puterea de a lucra.

6. Așadar, să dorim, fraților, aceste pășuni în care să ne bucurăm de sărbătoarea atâtor cetățeni! Ne invită însăși veseliea celor care se bucură. Cu siguranță, dacă undeva poporul ar sărbători niște zile de târg, dacă ar alerga la închinarea vreunei biserici la o sărbătoare anume, ne-am grăbi cu toții să ne întâlnim deodată, fiecare s-ar frământa să fie prezent, ar crede că e lovit de o grea pagubă dacă nu ar vedea sărbătoarea bucuriei obștești. Iată, în ceruri se află veseliea cetățenilor aleși, toți se felicită unii pe alții când se întâlnesc și noi. căldiceii în ceea ce privește iubirea de veșnicie, totuși nu ardem de dorință<sup>56</sup>, nu căutăm să fim prezenți la o sărbătoare așa de mare; suntem lipsiți de bucurii și suntem fericiți! Să ne aprindem deci sufletul, fraților; să se înfierbânte din nou credința în ceea ce a crezut el; dorințele noastre să se înflăcăreze către cele de sus; și a iubi astfel înseamnă deja a înainta<sup>57</sup>. Nicio împotrivire să nu ne oprească de la bucuria sărbătorii lăuntrice, că, și dacă cineva a dorit să meargă spre un loc ținut, nicio asprime a drumului nu-i schimbă dorința. Să nu ne abată nicio bunăstare ce ne poate ademeni, fiindcă fără minte (*stultus*)<sup>58</sup> este călătorul care, privind pe drum la pășunile plăcute vederii, uită încotro se îndrepta. Așadar, sufletul să urmărească cu toată dorirea patria cerească, să nu râvnească la nimic din lumea asta, fiindcă e limpede că o va părăsi degrabă, încât, dacă suntem într-adevăr oile păstorului ceresc, de vreme ce nu ne împotmolim în desfătarea drumului, la capătul lui ne vom sătura de pășunile veșnice.

(introd., trad. din lb. latină și note de Isabela STOIAN)

<sup>56</sup> Aluzie la Ap 3, 15-16.

<sup>57</sup> A avea o astfel de iubire înseamnă deja a păși spre Împărăția Cerească. Prin urmare, raiul poate fi experiat încă de pe pământ.

<sup>58</sup> *Litt.* «prost, neghiob».

# R ECENZII

**Hans-Dieter DÖPMANN, *Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, coll. *Trierer Abhandlungen zur Slavistik*, Band 9, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 2010, 364S.**



Das wissenschaftlich, kirchlich oder primär geistlich motivierte Interesse der aus dem abendländischen Kulturraum stammenden Gelehrten für die Geschichte, Spiritualität, Liturgie, Kunst und Kulturwelt der Ostkirche ist ein schon jahrhundertlanges geistiges Phänomen dessen Ursprung sich tief in das europäische Mittelalter verwurzelt. Stimuliert von manchen führenden Theologen der Reformation hat sich dieses Streben im Laufe der letzten Jahrhunderte mit unterschiedlichem Rhythmus bis in unserer Gegenwart entfaltet. Nach dem Umbruch von 1989 und der darauf gefolgten politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Mutationen, aber nicht zuletzt der Erweiterung der Europäischen Union

in Süd-Osteuropa und dem Beitritt Griechenlands, Bulgariens und Rumäniens, in dem neuen politisch-wirtschaftlichen Gefüge, Prozesse die von einer masiven Emigrationsbewegung aus Osten nach Westen begleitet wurden, hat das Interesse der westlichen Gesellschaft gegenüber dem historischen, kulturellen und geistigen Erbe dieser Länder und Nationen neue Impulse bekommen.

Um diesen Durst nach Wissen oder einfachen Kuriositäten zu erfüllen, begünstigt aber in gleichermaßen von einer blühenden globalen Tourismusindustrie, legt Gerhard Ressel, Herausgeber der Reihe „Trierer Abhandlungen zur Slavistik“, bei der renommierten „Peter Lang internationaler Verlag der Wissenschaften“ eine zweite, aktualisierte Auflage des Werkes „Die Orthodoxen Kir-

chen in Geschichte und Gegenwart“, des deutschen Historikers Hans-Dieter Döpmann (1929-2012), neu auf. Von Hause aus Slawist war Döpmann für lange Zeit, Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Geschieden am 11. Dezember 2012, bleibt Döpmann, durch seine langjährige historische Forschungsaktivität und die zahlreichen Publikationen im Bereich der Geschichte und Kultur der orthodoxen Kirche im Allgemeinen und insbesondere der russischen und bulgarischen Nationalkirchen, immerhin bekannt in die historischen, theologischen und kirchlichen Kreise der deutschen und südosteuropäischen Universitäten.

Ursprünglich veröffentlicht in Berlin im Jahr 1991 unter dem Titel „Die orthodoxen Kirchen“, erlebte das Buch auch eine italienische Ausgabe, die 2003 in Genua unter dem Namen *Le Ortodosse Chiese*, erschien. Trotz dessen exakten Titel, der die Orthodoxe Kirche als Thema des Bandes bezeichnet, beschäftigt sich der Autor nicht nur mit der eng unter diesem Begriff verstehenden historischen Entwicklung, dogmatischer Identität und gegenwärtiger Organisation der zweitgrößten christlichen Kirche der Welt, sondern unter Berücksichtigung der üblichen Terminologie des Ökumenischen Rates der Kirchen, auch mit einer synthetischen Beschreibung der „Orientalischen Orthodoxen Kirchen“, der „Altorientalischen Kirchen“ und der mit Rom unierten Ostkirchen. Der Band öffnet sich durch das Vorwort des Herausgebers, gliedert sich dann in dreizehn Kapiteln, die sich wiederum in mehrere Untereinheiten unterteilen, und schließt mit einer ausführlichen Bibliografie, ein Glossar und ein Personenregister, ab.

In dem Wunsch der deutschen Leserschaft eine Einführung zur Geschichte des ersten christlichen Jahrtausends zu vermitteln, trägt Döpmann im ersten Kapitel, „Verlust der Einheit der Kirche“ (S. 17-54), eine Präsentation der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte im römisch-byzantinischen Reich und dessen Einflussgebiete, wie Bulgarien und Kiewer Rus, dann der Etappen und Faktoren, theologische wie politische, die schrittweise zu einer Entfremdung zwischen Osten und Westen führten und schließlich mit der Großen Kirchenspaltung von 1054 endeten, vor. Die historische Darstellung setzt sich fort bis zum gegenwärtigen Stand im nächsten Kapitel, „Die heutigen orthodoxen Kirchen“ (S. 55-109), der längste aus räumlicher Perspektive, im welchen nicht nur auf die geschichtliche Entwicklung, sondern auch auf die aktuelle Situation der autokephalen orthodoxen Kirchen, erstens der alten apostolischen Patriarchate – von *Konstantinopel*, *Alexandrien*, *Antiochien* und *Jerusalem* – dann der im zweiten Jahrtausend gegründeten Patriarchate *Russlands*, *Serbiens*, *Georgiens*, *Rumäniens* und *Bulgariens*, zweitens der autokephalen Kirchen *Zyperns*, *Griechenlands*, *Polens*, der *Tschechei* und *Slowakei* und der *Vereinigten Staaten von Amerika*, und drittens der autonomen Metropolen von *Finnland*, *Japan*, *Weißrussland*, *Ukraine*, *Moldau*, *Estland* und *Lettland* eingegangen wird.

In beiden Kapiteln gibt der Autor dem Leser wertvolle Informationen nicht nur über die Vergangenheit dieser Kirchen Europas, von der Osmanenherrschaft bis während des Kommunismus, sondern auch über die komplizierte

kirchlich-politische Situation, die durch den Zusammenbruch der Sowjetunion entstand. Es handelt sich einerseits, um die umstrittene kanonisch-organisatorische Lage der orthodoxen Kirchen in der *Ukraine*, in der *Moldau* und in *Estland*, wo nach der Wende verschiedene kirchliche Jurisdiktionen, die eine volle bzw. halbe Autonomie gegenüber dem Moskaupatriarchat in Anspruch nahmen, und dadurch staatliche sowie kirchliche bilaterale Auseinandersetzungen auferregten, und andererseits um die wichtigsten Themen der intraorthodoxen Beziehungen (Bestellung einer einheitlichen kanonischen Ordnung; Zeitplanung des großen Heiligen gesamtorthodoxen Konzils; Festsetzung der Rolle des Ökumenischen Patriarchen unter allen orthodoxen Kirchen; welche kirchliche Autorität ist berechtigt Autokephalie bzw. Autonomie zu verleihen; aufgrund welcher Kriterien – ausschließlich ethnische – organisiert man die heutzutage blühenden orthodoxen Gemeinden aus der sogenannten „Diaspora“).

Benannt „Die Struktur der orthodoxen Kirchen“ (S. 111-115), wurde das nächste Kapitel der spezifischen Anordnung und Glieder dieser Kirche gewidmet, und zwar ihrer *synodalen Struktur*, dann ihres hierarchischen Amtes und der Rolle der Laien.

Die folgenden drei Kapiteln, „Die äußeren Voraussetzungen für den Gottesdienst“ (S. 117-138), „Die Gottesdienstformen des Tages- und Wochenzyklus“ (S. 139-161) und „Das Kirchenjahr“ (S. 163-199), erläutern in einer detaillierten Art und Weise das orthodoxe Gottesdienstverständnis, die Architektur der Ostkirche – griechischer und russischer Tradition –, die liturgischen Geräte und Gewänder der Geistlichen, die Verwendung der nationalen Sprachen im Kultus der Kirche, die Rolle der Kirchengesänge, den Zyklus des byzantinischen liturgischen Jahres, die Kalenderfrage, die Fastentage und die Fastenzeiten, und schließlich die Struktur und den Symbolismus der Göttlichen Liturgie. Da Döpmann's Darstellung keine *primär katechetische Rolle* spielt, sondern eine Einführung im innerlichen Lebensraum der Ostkirche für den im Westen beheimateten Leser zielt, ist seine Darlegung mit zahlreichen Bemerkungen über die Verschiedenheiten zwischen der griechischen und slawischen Tradition bzw. mit mehreren sprachlichen, doktrinären und ritualistischen Erläuterungen und Parallelen zur katholischen und lutherischen Tradition bereichert worden.

Im Verlauf der siebenten (S. 201-225) und achten (S. 227-231) Kapiteln wird das sakramentale Leben der orthodoxen Kirche besprochen. In diesem Sinn werden schrittweise alle sieben Sakramente (Taufe, Myronsalbung, Beichte, Eucharistie, Trauung, Priesterweihe und Ölsalbung), drei der am häufigsten begangenen Weihriten (Begräbnis, Totengedenken, Wasserweihe) und andere Amtshandlungen (Bitt- und Dankgottesdienste) aus einer liturgischen und dogmatischen Perspektive illustriert. Mit einer kurzen Präsentation des orthodoxen Glaubensverständnisses startet Döpmann seine Erläuterungen über die „Glaubensgrundlagen der orthodoxen Kirche“ (S. 233-252). Schrittweise werden die fundamentalen Glaubensquellen (die Heilige Schrift, die Tradition, die Glaubensurkunden), das kanonische Recht, die wesentlichen Glaubenslehren (Trinitätsleh-

re, Sofiologie, Mariologie, Soteriologie, Ekklesiologie) und die Ikonografie als Symbol des Heilsgeschehens angesprochen.

Im zehnten Kapitel geht der Autor mit seiner Darstellung von theoretischer zur praktischer Ebene über, indem er mehrere Seiten dem Thema „Gelebter Glaube“ (S. 253-276) widmet. Drei große Subjekte werden in diesem Sinne erläutert: Bedeutung und Rolle des Mönchtums, die Auffassung der Heiligen und die christliche Weltverantwortung von heute (die Missionstätigkeit, das soziale Engagement, das gegenwärtige Verhältnis von Kirche und Staat, die erneuerte Diakonie und der Gesellschaftsbezug in der heutigen postmodernen und säkularisierten Welt).

Die nächsten zwei Kapiteln stellen dem deutschen Leser „die orientalischen Nationalkirchen“ (die Syrische Kirche, die Koptische Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Syrisch-orthodoxe Kirche des Ostens in Indien, die Äthiopische Kirche, die Eritreische Kirche, die Assyrische Kirche) (S. 277-297) bzw. „die unierten Ostkirchen“ (Byzantinischer, Ostsyrischer, Westsyrischer, Armenischer und Alexandrinischer Ritus) (S. 299-310) vor. In beiden Fällen präzisiert Döpmann die dogmatischen Vorschriften dieser Kirchen, ihre historische Entwicklung und ihre derzeitige organisatorische Situation. Durch diese Darstellung war der Autor in der Lage ein vollständiges Bild des östlichen Christentums durch Verweis, erstens, der Nachwirkungen der christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jh.s, die zur Trennung der orientalischen Kirchen von der Reichskirche führten, und zweitens die von Rom während der 16.-19. Jh. in Mittel- und Südosteuropa bzw. in Afrika und Asien durchgeführte Kirchenpolitik, durch Teilunionen sich verschiedene orthodoxe sowie orientale Diözesen einzuverleiben, zu erklären.

In dem letzten Kapitel des Bandes wird man mit in der Problematik der Ökumene und der interreligiösen Beziehungen (S. 311-323) vertraut. Döpmann zeigt nicht nur die Anfänge des ökumenischen Dialogs im 19. Jh., sondern berichtet über die wichtigsten Konferenzen und Institutionen, die im vergangenen Jahrhundert zum Zwecke der Nähe zwischen Christen verschiedener Kirchen und Konfessionen, sowie zwischen Christen und anderen Weltreligionen stattgefunden haben. Als sorgfältiger Beobachter und direkter Teilnehmer an manchen ökumenischen Veranstaltungen, kirchlicher oder wissenschaftlicher Art, schafft der Autor, nicht nur die historische Entwicklung der ökumenischen Bewegung, aber vor allem seine theologischen Leistungen und Schwachstellen zu unterstreichen. Es werden auch die verschiedenen zentrifugalen Strömungen innerhalb der orthodoxen Patriarchate veranschaulicht, die entweder den ökumenischen Dialog fördern oder aus manchen Gründen sich gegen ihn ausgesprochen haben.

Anders als andere Bücher, die im abendländischen Kulturraum versucht haben historisches Erbe bzw. dogmatischen, liturgischen, ikonografischen und spirituellen Reichtum der Ostkirche der deutschen Leserschaft näher zu bringen, vermittelt das vorliegende Kompendium durch akademische Genauigkeit und literarische Erzählung eine klare, vorurteilslose Einführung in die Geschichte und Glaubenswelt der Orthodoxie. Im gleichen Maße wird jenem Leser die

Chance gegeben einen oder anderen Aspekt der Darstellung durch eine ausführliche auf Kapiteln strukturierte Bibliografie zu vertiefen. Bemerkenswerte Tatsache bleibt, dass Döpmann, ein guter Kenner der europäischen Kirchengeschichte, sich als einen feinen Geist entpuppt, dessen Sinn und Streben das tiefe Geheimnis der Orthodoxie einem umfangreichen Publikum zugänglich zu machen. Sein aufrichtiger Wunsch, Vergangenheit, Glauben und Geist der orthodoxen Kirche auf einer authentischen Art und Weise zu präsentieren, wird hauptsächlich durch Zitate aus liturgischen Büchern, Fragmente aus zeitgenössischen kirchlichen Konferenzen und Texte von den berühmtesten griechischen Kirchenvätern bzw. orthodoxen Theologen des 19. und 20. Jh.s, unter denen Döpmanns Vorliebe für den hl. Johannes Chrysostomos, hl. Gregor von Nazianz, hl. Ignatios Theoforos, hl. Basilius den Großen, hl. Dionysius Areopagita, hl. Philaret von Moskau, dann für den Theologen Emilianos Timiadis, Seraphim Joantă, Sergei Bulgakow, Wladimir Lossky, Pavel Florensky, Stefan Zankow, Dumitru Stăniloae und Ioan Bria bemerkbar wird.

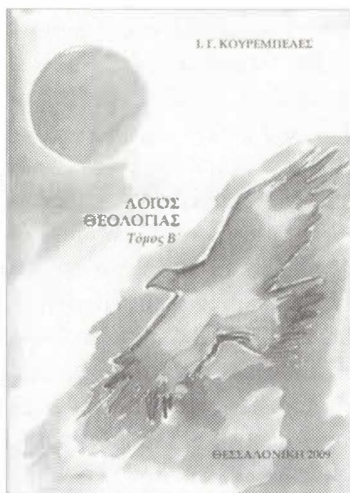
Schließlich muss ich darauf hinweisen, dass der vorliegende Band nicht nur für Historiker, Theologen, Schriftsteller oder Politiker, die besser Geschichte und Kultur des südöstlichen Europa verstehen wollen, empfehlenswert ist, sondern auch für konvertierte, deutschgebürtige oder in deutschsprachigen Raum erwachsene orthodoxe Christen, die ihre christliche Identität besser kurz zu fassen und zu verstehen möchten, hilfreich werden kann.

(Mircea-Gheorghe ABRUDAN)

**Ι.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού, Τόμος Β', Εκδ. Γραφίς, Θεσσαλονίκη, 2009, 496 σσ. (I.G. KOUREMBELES, *Rațiunea de a fi a teologiei. Studii cu privire la problematica teologică*, vol. 2, Ed. Grafis, Tesalonic, 2009, 496pp.)**

Cartea teologului grec Ioannis G. Kourembeles, actualmente profesor de *Teologie dogmatică* la Facultatea de Teologie din Tesalonic, este o culegere de nouă studii, din care unele au fost publicate mai înainte în diferite periodice teologice din Grecia și din străinătate. În afara faptului că este o continuare a primului volum, apărut tot la Tesalonic, la Editura Pournaras<sup>1</sup>, volumul de față tratează diferite probleme ale teologiei contemporane, punând accent cu precădere pe cele de natură „practică”.

<sup>1</sup> Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού*, τόμος Α'. Εκδόσεις Π. Πournaras, Θεσσαλονίκη, 2009, 467pp. Cu privire la acest volum, vezi recenzia noastră publicată în: *Studii Teologice*, VI (2010) 3, pp. 264-273.



Des întâlnită în *prologul* prezentei lucrări este expresia „în lumea contemporană” (σὺγχρονο κόσμος) sau „în lumea aceasta” (ἐν αὐτὸν τὸν κόσμον). Credem că ea accentuează preocuparea autorului pentru problemele și aspectele *contemporaneității*, fără a neglija sau a disocia *Antichitatea*. Una dintre problemele contemporane dezvoltate încă din prolog este comuniunea noastră cu Hristos, prin intermediul Euharistiei. Omul contemporan este preocupat mai cu seamă de obsesia și fobia față de „biologic”, decât de unirea cu Cel ce a creat „biologicul”. Credem de aceea că următoarele cuvinte ale prologului cărții ar atrage atenția celor care nu se împărtășesc din același potir, pornind de la

simplul considerent al „infectării cu microbi și viruși”: „Ne temem de microbi și de virușii potirului Euharistiei și nu înțelegem că singurul microb pe care poate cineva să-l lipească de trupul Cuvântului este dezinteresul de a iubi, dezinteres care îmbrățișează moartea egoistă!” (p. 14). Așadar, lipsa comunicării și comuniunii, a iubirii dintre oameni, ca subiecte chemate spre desăvârșire, a denaturării cuvântului, a transformării lumii noastre în icoane ale scandalului fără de rușine, a incapacității de a împlini cuvântul evanghelic, lăsat undeva numai la temelia „ascultării”. sunt numai câteva din aspectele viețuirii contemporane.

Fiecare studiu în parte este deschis de câte o poezie a autorului, prin intermediul căreia cititorul este introdus mai ușor în tema respectivului text. Scopul secundar al fiecărei poezii este de a aminti cititorului „imperfecțiunile studiului care a trecut și să avertizeze despre cele ce urmează” (p. 20). Primul articol, intitulat sugestiv *Apostolul Pavel și Ioan Gură de Aur: importanța eclesială a realității antropologice în Hristos* (pp. 23-57), evidențiază, în general, premisele antropologiei hristocentrice. Așa cum arată autorul, Apostolul Pavel și Sf. Ioan Gură de Aur sunt în favoarea unei *creșteri hristosomatie* a omului cu Dumnezeu Tatăl, prin Duhul Sfânt, de vreme ce fiecare om poate să renască. Realitatea teologică că *toți suntem una în Hristos*, pe care Apostolul Pavel o declară în mod deschis lumii (Ga 3, 28), este înțeleasă și descrisă atât de profund de Sf. Ioan Gură de Aur în cadrul celor șapte omilii închinete Apostolului Pavel. „Pentru cei doi bărbați [sfînți ai Bisericii] cuvântul este Cuvânt. nu glumă!” (p. 55). Așadar, Hristos este Cuvântul care transcende orice cuvânt omenesc, invitând pe om la deschidere față de cuvintele Sale.

Cel de-al doilea studiu, purtând titlul: *Al V-lea Sinod Ecumenic în profunzimea sa și al VI-lea Sinod Ecumenic în strălucirea sa. De la preistoria teologică la perspectiva ecumenică* (pp. 58-111), are ca țintă schițarea mersului

inteligibil și real al Bisericii, pornind de la problemele adânci ale teologiei Sino-dului al V-lea Ecumenic și de la cele care au premers acestuia.

Studiul intitulat: *Pozițiile teologice anti-apusene ale Compendiului lui Athanasie Paros* (pp. 112-167) analizează câteva dintre elementele care caracterizează acel compendiu, și anume: antiscolasticismul, problema predestinației, obsesia perspectivei că Dumnezeu este izvorul răului, voința și libertatea lui Dumnezeu ce nu se separă de ordinea și dreptatea Lui, ereziile triadologice (cu precădere *Filioque*). Pe lângă aceste teme centrale, regăsite în *Compendiul Sf. Athanasie Paros*, dl Kourembeles indică și alte elemente care nu trebuie neglijate, așa cum s-a întâmplat până acum: antropocentrismul hristologic al calvinilor și perspectiva teandrică, rebotezarea „papistașilor” (a romano-catolicilor), folosirea pâinii dospite în cult și folosirea termenului „prefacere” (μετουσίωσις) în legătură cu Euharistia.

Cel de-al patrulea text din prezenta lucrare vizează *Principiile teologice și pastorale din scrisorile lui Eugeniu Giannoulis și caracterul opiniilor teologice desprinse din lucrarea sa* (pp. 168-229). Sf. Eugen Giannoulis (1595/7-1682) accentuează în epistolele sale autodeterminarea umană, încât accentul puterii dumnezeiești să nu fie considerat ca absolutizare și încătușare asupra creației libere a lui Dumnezeu. Pentru el, unirea cu Sfânta Treime și vederea Ei ca bunătațe euharistică este miezul operelor sale (p. 229).

Unul din cele mai interesante materiale, publicate de dl Kourembeles în cartea sa, este studiul intitulat: „*Împărtășirea*” ca subiect eclesiologic în textul-dialog *Natura și misiunea Bisericii* (pp. 230-255). După o scurtă introducere privind valențele cuvântului grecesc „κοινωνία” (= comunitate, societate, împărtășire sau Euharistie, comuniune), autorul analizează teologia textului intitulat *Natura și misiunea Bisericii*. În concluzia studiului, el arată că

„citorul constată că în jurul termenului «împărtășire» se deschid toți parametrii dogmatici, care indică că utilizarea sa este datoare să fie [exprimată] în criterii teologice clare. Desigur, ceea ce are importanță este preocuparea textului pentru *împărtășirea* eclesiastică ca realitate ecumenică. Această preocupare am vrut să o exprim în intervenția mea...” (p. 255).

Legat de această temă și de perspectiva ei ecumenică este și următorul studiu, care privește *Euharistia în dialogul dintre ortodocși și romano-catolici* (pp. 256-310). În cuprinsul textului sunt evidențiate următoarele două mari aspecte: 1) împărtășirea euharistică ca dialog și realitate existențială (idee ce reiese din dialogul papei Paul al VI-lea cu patriarhul ecumenic, Athenagora I și 2) referințele cu privire la Euharistie în textele dialogurilor oficiale, având la bază conținutul raportului *Taina Bisericii și a Euharistiei în lumina tainei Sfintei Treimi* (publicat la München, în 1982). După analizarea acestor aspecte, autorul concluzionează că

„romano-catolicii și ortodocșii au vrut, în dialogul oficial dintre ei, să accentueze într-adevăr importanța relației armonioase dintre Hristologie și Pneumatologie. Această relație este evidentă în textul de la München, unde tema a fost *Euharistia și împărtășirea treimică a Bisericii ca trup al lui Hristos*” (pp. 289-290).

Cercetătorul elen subliniază ultimele tendințe ale teologiei dogmatice protestante prin intermediul textului *Persoane și tensiuni în teologia protestantă a sec. al XX-lea* (pp. 311-396). Profesorul Kourembeles analizează în detaliu relația dintre teologie și filosofie în spațiul protestant, apoi curente teologice promovate de cei mai mari teologi protestanți: *Karl Barth* (1886-1968) și teologia dialectică (pp. 331-336), *R. Bullmann* (1884-1976) și teologia existențială (pp. 336-344), *Paul Tillich* (1886-1965) și teologia culturii (pp. 344-352), *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1945) și lumea comuniunii sfinților (pp. 352-357), *Ernst Käsemann*, *Wolfgang Pannenberg* și revelația lui Dumnezeu în planul istoric (pp. 358-365), *Jürgen Moltmann* și speranța crucii (pp. 365-374), *E. Jüngel* și „Dumnezeu din Dumnezeu” (pp. 375-379).

Penultimul studiu aduce în discuție *Perspectiva morală și mântuirea umanului fără Dumnezeu? O referire critică la opiniile lui P. Kücher* (pp. 397-442). Autorul arată că pentru creștinism perspectiva morală este în relație permanentă cu Fiul lui Dumnezeu întrupat și că întreaga Sfântă Scriptură îi arată omului drumul spre mântuire. Așadar, nu putem vorbi nicidecum de o mântuire fără Dumnezeu, căci fără Dumnezeu nu poate exista viața.

„Ne spun [filosofii, n.n.] că boala nu este un blestem dumnezeiesc. Cum să supraviețuim oare? Fără Dumnezeu în omenesc și fără omenesc în Dumnezeu? Nu cred. Simt poate că fiecare dintre noi joacă un rol corifeic într-o dramă personală a unei demnități, a unei condiții [umane] în această lume a lui Dumnezeu” (p. 440).

Ultimul articol al cărții dlui Kourembeles privește *non-teologia contemporană și păcatul post-strămoșesc al teologiei* (pp. 443-490). Conceptul de „non-teologie” (ἡθεολογία) presupune în viziunea autorului lipsa lui Dumnezeu din cadrele acțiunilor noastre. Vorbim despre Dumnezeu cu multă ușurință, dar rămânem (încă) departe de El. Cu alte cuvinte, orice teolog care-L neglijează pe Dumnezeu în viața sa, se transformă într-un non-teolog, ce scrie o non-teologie. În centrul teologiei mărturisite de fiecare existență umană trebuie să fie însuși Dumnezeu. În finalul studiului, autorul se întreabă retoric: „Poate Dumnezeu cel Întrupat să facă libertatea noastră păgână să fie într-adevăr libertate?” (p. 490). Nu sunt uitați aici nici filosofii contemporani despre care profesorul Kourembeles consideră că suferă cea mai mare durere, prin incapacitatea lor de a se deschide spre Dumnezeu. Lor le sunt adresate, într-un mod ironic, câteva rânduri:

„capul lor, cu toată vivacitatea, duhul și cunostința lor, este într-adevăr întreg. Nu este spre respingere. Însă drumurile către cap se închid, precum unul câte unul din nervii lor, care merg către cele moarte. Încă și simțirea

mirosului și a gustului se pierd. Iar cutia de fildeș a autarhiei umane, acest cap logic, se schimbă în închisoare" (p. 490).

*Rățiunea de a fi a teologiei* nu este o carte care se dorește a fi o nouă publicație în literatura de specialitate. Nu este nicio carte care vorbește în mod simplu despre *rățiunea teologiei*. Este mai degrabă un volum care suscită interes datorită numeroaselor fațete interpretative. Cititorul poate intra în contact atât cu teme ce țin de teologia patristică (vezi primul studiu), cât și cu cele care țin de eclesiologie sau de misiologie și ecumenism. Deschiderea autorului spre astfel de abordări multiple trebuie să ne conducă cu mintea la realitatea că teologia nu are drept scop să vadă pe Dumnezeu „trăind” în mod singuratic, ci să vadă în mod plenar modul în care omul, în drumul său spre mântuire, devine co-partenerul Iubirii treimice. Teologia este, așadar, drumul dialogal pe care omul și Dumnezeu pășesc împreună, se împărtășesc împreună și se revelează unul celuilalt. Credem că însăși poeziile autorului, pe care le inserează la începutul fiecărui studiu, exprimă într-o manieră profundă tocmai acest zbucium personal al (re)găsirii teologiei, așadar, al drumului dialogal dintre Dumnezeu și om:

„Și am luat din nou cartea/ și am citit din nou Scripturile;/ am stat din nou la școală,/ ca să fac studii deosebite./ Am văzut prima lacrimă a lui Adam,/ am văzut al Evei strigăt./ am văzut cum stau la margine,/ cum mintea lor s-a amețit./ Am căutat din nou în fereastră/ să-L văd în ochi pe Dumnezeu/ să-L întreb când moare,/ unde sunt eu înăuntrul Lui?/ Și s-a crăpat atunci oglinda/ și am căzut pe sticlă./ Acum adun cioburile,/ văzând mărlul în sânge” (pp. 112, 168).

(Alexandru PRELIPCEAN)



Fericitul Ieronim



# Omilii la Evanghelia după Marcu Omilii diverse

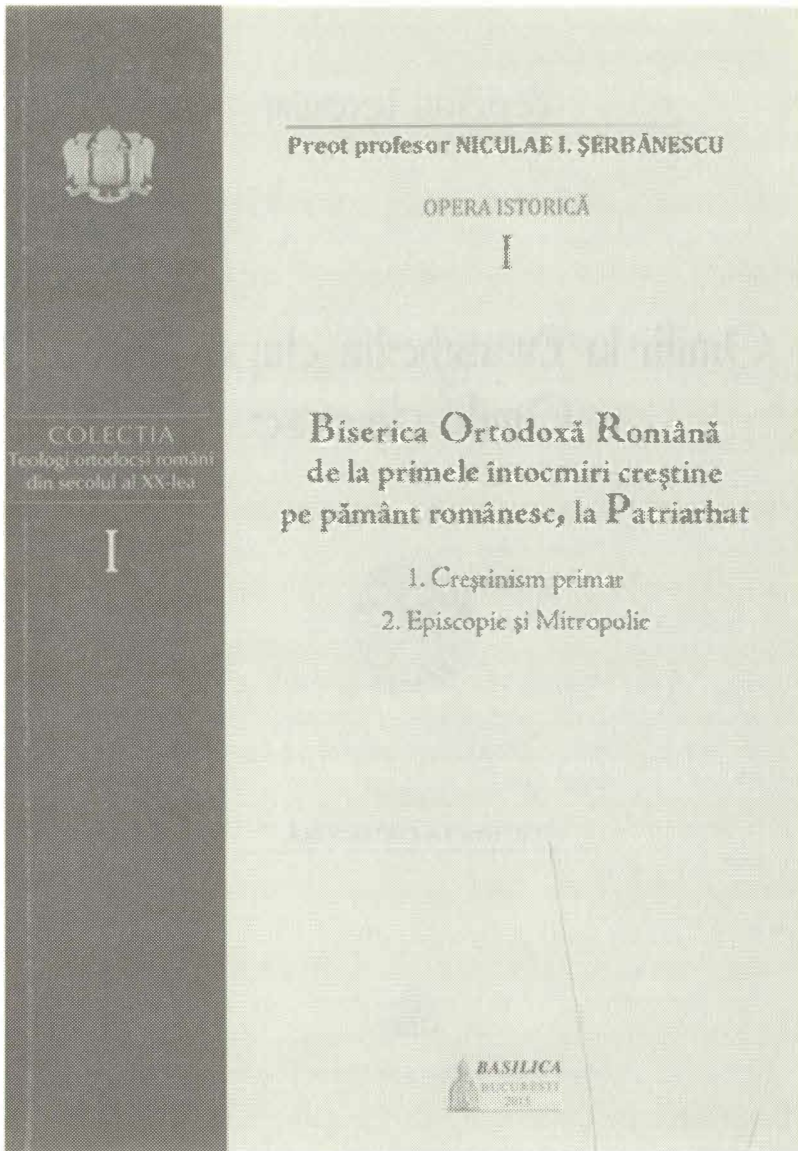


colecția

CREDINȚA ORTODOXĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



Konstantin Nikolakopoulos

# Imnografia ortodoxă la început și astăzi

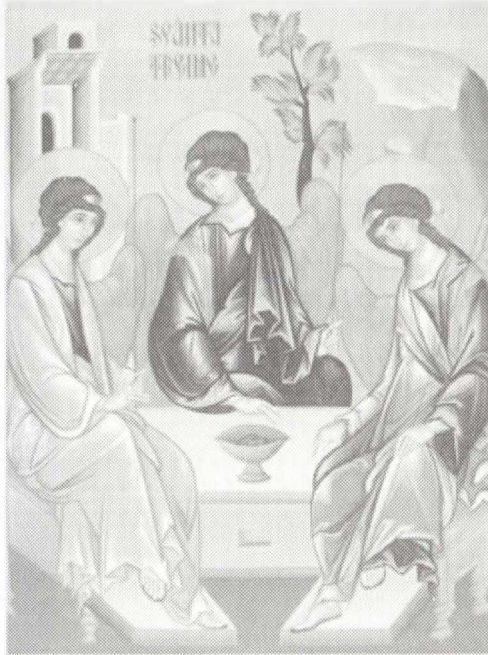
Dicționar de termeni liturgici și imnologici

BASILICA

SCRIERI

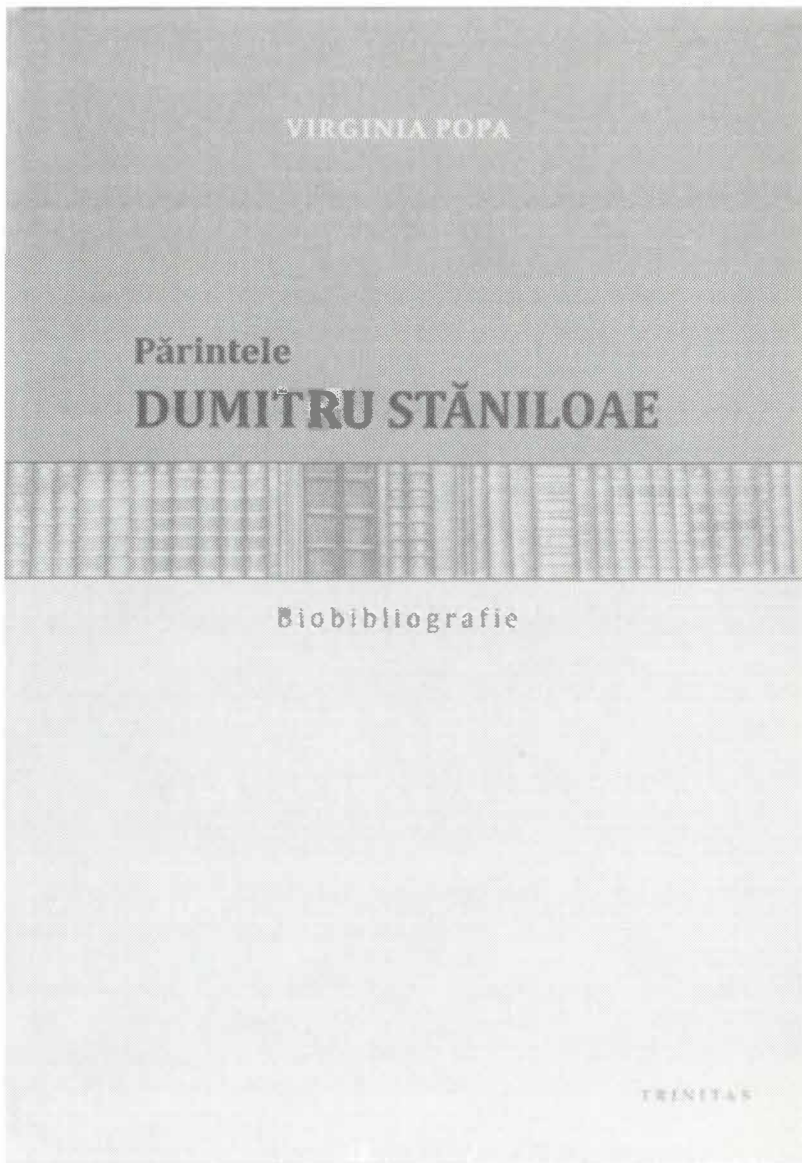
Preotul Profesor DUMITRU STĂNILĂ

# SFÂNTA TREIME SAU LA ÎNCEPUT A FOST IUBIREA



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă





## Colaboratorii acestui număr:

†Emilian Lovisteanul (Nică Vlad), episcop vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, lector la disciplinele Istoria și Spiritualitatea Bizanțului și Istoria Bisericii Ortodoxe Române în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova, din 2008 doctor în Teologie, specializarea Istoria Bisericii Ortodoxe Române, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Al.I. Cuza” din Iași. Cele mai recente cărți: *Între bucuria vieții și darul nemuririi – Sfinții Martiri Brâncoveni*, Ed. Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu Vâlcea, 2014; *Cuvânt și faptă în lumina Evangheliei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2014; *Teologie și istorie bisericească - de la Sfintele Taine la sfințirea omului*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014. Contact: psemilianrm@yahoo.com

Mircea-Gheorghe Abrudan, doctor în Istorie al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (2013); doctorand în Teologie al Facultăților de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj și a Universității din București. Cele mai recente studii: „The Confessional Identity of the Transylvanian Saxons (1848-1920)”, în: Sorin Mitu (ed.), *Entagled Identities. Regionalism, Society, Ethnicity, Confession and Gender in Transylvania (18th – 19th Century)*, Argonaut Publishing, Cluj-Napoca / Symphologic Publishing, Gatineau, 2014, pp. 127-159; „Sfântul Voievod Constantin Brâncoveanu, «luminătorul credinței pravoslavnice» și «patronaș adevărat» al Ortodoxiei transilvănene”, *Tabor*, VIII (2014), nr. 5, pp. 64-97; „Sfântul voievod martir Constantin Brâncoveanu sprijinitor și ocrotitor al unei instituții ecleziastice martirice – Mitropolia Ardealului”, în: Vasile Stanciu, Adrian Podaru (coord.), *Euharistie, Spovedanie, Martiriu. Lucrările Simpozionului internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (3-5 noiembrie 2014) vol. I*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 389-416. Contact: mirceapadre@yahoo.com

Gabriel Chelaru, din 2011 doctorand în Teologie, specializarea Istoria și Spiritualitatea Bizanțului, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București. Contact: gabrielchelaru84@gmail.com

Policarp Chițulescu, arhimandrit, consilier patriarhal, director al Bibliotecii Sfântului Sinod din București, doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, expert în bibliofilie – manuscrise, carte rară. Cele mai recente cărți: *Palatul Bibliotecii Sfântului Sinod, istorie și actualitate*, Ed. Basilica, București, 2012; *Cărți din vechile biblioteci medievale românești păstrate în Biblioteca Sf. Sinod*, București, 2011; *Mănăstirea Radu Vodă – monografie*, Ed. Basilica, București, 2009. Contact: perepolycarpe@yahoo.com

Claudiu Constantin Cotan, preot, din 2009 conferențiar la disciplina Istoria Bisericească Universală în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius” din Constanța, din 2001 doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justin Patriarhul” a Universității din București, din 2011 doctor în Istorie al Facultății de Istorie a Universității din București. Cele mai recente cărți: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, 1600-2000. Studiu introductiv*, Ed. Vasiliana '98, Iași, 2009; *Biserica și Statul. Biserica Ortodoxă în secolul al XX-lea (Considerații generale)*, Ed. Vasiliana '98, Iași, 2009; O

istorie a Bisericii Ortodoxe Slave, Ed. Vasiliana '98, Iași, 2009. Contact: claudyu\_cotan@yahoo.com

Vasile Crețu, preot, lector la disciplina Omiletică și Catehetică în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, din 2009 doctor în Teologie al Institutului de Pedagogie religioasă din cadrul Facultății de Teologie Catolică a Universității „Marc Bloch” din Strasbourg (Franța). Cele mai recente studii: „Rolul mărturisitor și profetic al Bisericii în societatea de azi. O invitație la dezbatere”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, 2014, pp. 295-312; „Le christianisme et les autres religions dans les manuels roumains d'histoire”, *Studii Teologice*, 2014, nr. 2, pp. 23-38; „Părintele Dumitru Stăniloae și mărturisirea credinței în anii de temniță (1959-1963)”, în: pr. Nicolae Răzvan Stan (ed.), *Părintele Profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și Liturghie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, pp. 350-380. Contact: cretu.vasile@gmail.com

Mihai Iordache, preot, din 2011 doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, din 2008 cercetător științific în cadrul Departamentului UNESCO pentru Schimburi Interculturale și Inter-religioase al Universității din București. Cele mai recente studii: „The Eastern Church Fathers' Contribution to Economics and its Implications for Church Life”, *Swedish Missiological Themes*, 102 (2014), nr. 3; „Translarea Bisericii Olari – Îndrăzneală creștină și performanță tehnică”, în: *Dr Ing. Eugeniu Iordăchescu – Un Salvator al Monumentelor de Arhitectură*, Ed. Speteanu, București, 2011.

Oana Mădălina Popescu, cercetător științific III în cadrul Institutului de Istorie „Nicolae Iorga” al Academiei Române, din 2006 doctor în Istorie. Cele mai recente studii: „Din istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă din București. Două documente din secolul al XVIII-lea”, *Studii Teologice*, 2014, nr. 1, pp. 179-192; „Din activitatea didactică a lui Iosif Naniescu”, *Teologie și Viață*, 2014, nr. 5-8, pp. 121-140; „Aspecte din activitatea clerului rămnicean în secolul al XVIII-lea: Pastorală episcopului Climent din 1743”, *Revista istorică*, 2014, nr. 3-4, pp. 349-384. Contact: oanapoem@yahoo.com

Alexandru Prelipcean, suplinitor pe post de lector la disciplina Patrologie și literatură postpatristică în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității „A.I. Cuza” din Iași, din 2011 studii doctorale în Teologie la Universitatea „Aristotel” din Tesalonica (Grecia). Cele mai recente cărți și studii: *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei românești*, 2 vol., Ed. Doxologia, Iași, 2013; „Erori traductologice în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”, în: Claudiu Tărnăuceanu (ed.), *Antiquitas vivens*, Ed. Universității „A.I. Cuza” din Iași, Iași, 2014, pp. 195-211; „Scurte considerații privind conceptul de pocăință în lucrarea *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe* a părintelui Dumitru Stăniloae”, în: pr. Dumitru Megheșan et alii (ed.), *Academician preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, Părintele teologiei românești*, Simpozion național – Oradea, 8-9 iulie 2013, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2014, pp. 334-345. Contact: alprelipcean@yahoo.com

Dumitru Sorin Stoian, inspector eparhial în cadrul Sectorului cultural și comunicații media din Arhiepiscopia Bucureștilor, din 2012 doctor în Teologie, specializarea Istorie Bisericească Universală, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian

Patriarhul” a Universității din București. Cele mai recente studii: „Elemente de introducere formală în istoriografia bisericească elenă în sec. al XX-lea”, *Studii Teologice*, VII (2011), 4, pp. 127-159; „Profesori de istorie bisericească la facultatea de teologie din Atena (1924-2003)”, *Studii Teologice*, VIII (2012), 3, pp. 197-235. Contact: sorinstoian1@yahoo.com

Isabela Stoian, profesoară de limba latină la Școala gimnazială nr. 56 din București, din 2014 masterat în Exegeză și Hermeneutică Biblică la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București; din 2013 masterandă în Studii Medievale la Facultatea de Istorie a Universității din București și masterandă în Traductologie Latino-Romanică la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București. Cele mai recente studii: „Omilia a XX-a la Efeseni a Sfântului Ioan Gură de Aur”, *Studii Teologice*, 2013, nr. 3. Contact: isabela.stoian@gmail.com

Gruia Zamfirescu, preot, doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București. Cele mai recente studii: „Sfântul Domnitor Constantin Brâncoveanu – 300 de ani de la martiraj” (I-II), *Gândirea militară românească*, revistă editată de Statul Major al Armatei Române, 2014, nr. 1-2; „Prima lege privind organizarea învățământului teologic în țările române – Legea seminarelor preoțești din Muntenia, 1834 (condițiile apariției legii, conținutul ei, regulamentele conexe)”, *Studii Teologice*, 2013, nr. 4. Contact: gruia.zamfirescu@gmail.com

### **TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București

Telefon 406.71.93; 406.71.94

[magazin@editurapatriarhiei.ro](mailto:magazin@editurapatriarhiei.ro)

[www.editurapatriarhiei.ro](http://www.editurapatriarhiei.ro)



# REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

## CUPRINS:

### Studii

Pr. Vasile CREȚU

*Le christianisme et les autres religions dans les manuels roumains d'histoire*

Fr. Mihai IORDACHE

*Catholicity as the Wholeness of the Church*

Pr. Claudiu COTAN

*Clerul ortodox din București în timpul primului Război Mondial*

Arhim. Policarp CHIȚULESCU

*Cărți și manuscrise din vechea bibliotecă a Mănăstirii Sfânta Troiță – Radu Vodă din București*

Pr. Gruia ZAMFIRESCU

*Legislația privind învățământul teologic organizat în Moldova, în Perioada Regulamentară*

Oana-Mădălina POPESCU

*Noi date despre moșiile de la Dunăre ale Mănăstirii Radu-Vodă din București*

Dumitru Sorin STOIAN

*Începuturile Bisericii autocefale ortodoxe a Greciei (1821-1852)*

Gabriel CHELARU

*Demetrios Kydones (cca. 1324-1397), exponent al principiilor gândirii tomiste în Bizanț*