

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Pr. prof. ION G. COMAN : Opera Fericitului Augustin și critica per- sonală teologică din Retractările sale	3
Diac. magistrand IOAN GLĂJAR : Mitul ca reprezentare a divinității	22
Pr. magistrand DUMITRU SOARE : Idea de sacrificiu în religiile monoteiste	34
Magistrand GH. DRĂGULIN : Reve- lație și eshatologie	46
Prof. MILAN ȘESAN : Introducerea limbii române în biserică . . .	57
Magistrand STELIAN IZVORANU : Elemente de drept bisericesc în legiuirile veacului XVIII și XIX până la Regulamentul Organic .	61
GHEORGHE ALEXE : Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești	73
Diac. prof. EM. VASILESCU : Studiul istoriei religiilor în România . .	85
NOTE BIBLIOGRAFICE :	110

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II-a ANUL XI
Nr. 1. IANUARIE 1959

COMITETUL DE REDACȚIE

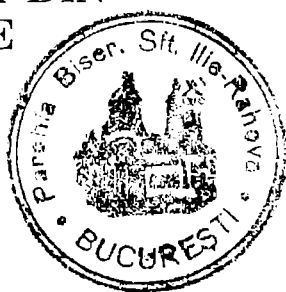
Președinte : *P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu ; P. C. Diac. N. I NICOLAESCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. GRIGORIE T. MARCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

Redactor responsabil : *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.*

OPERA FERICITULUI AUGUSTIN ȘI CRITICA PERSONALĂ TEOLOGICĂ DIN RETRACTĂRILE SALE

Pr. prof. ION G. COMAN



1. FENOMENUL LITERAR AUGUSTINIAN

Printre numeroșii scriitori bisericești ai secolelor IV și V, Fericitul Augustin este un caz aparte. El nu e numai o personalitate de culme, el este un capitol glorios, un fenomen excepțional. Augustin ne învață, prin viața și opera lui, lucruri pe care nici un alt Părinte sau scriitor bisericesc nu le învață. Viața lui, descrisă sub formă autobiografică în *Mărturisiri*, *Retractări*, în unele *scrisori* și capitole din alte *opere* ale sale s-a deslășurat în etape pe cât de zbuciumate, pe atât de interesante. Această viață e punctată cu întâmplări, noutăți și atitudini extrem de sugestive, care au oferit și continuă să ofere abundență hrană sufletească nenumăratelor generații de oameni postaugustinieni. Opera lui scrisă, deși veche de peste 15 veacuri, prezintă aceeași prospețime, lumină și atracție ca în vremea autorului.

Personalitatea lui Augustin domină până astăzi creștinismul apusean. Învățătura și spiritualitatea lui Augustin se prezintă nu numai ca cel mai grandios sistem teologic patristic al Apusului, ci și ca o plenitudine incomparabilă a trăirii acestei învățături. Augustin îmbină admirabil pe gânditorul de culme și trăitorul adânc și total al ozonului inteligenței de pe piscurile gândirii pure, cu monahul smerit care vrea să ajungă cu adevărat hristofor. Biserica și teologia ortodoxă au multe de învățat de la Augustin. Fără a umbri sau a anula pe Părinții și scriitorii bisericești răsăriteni, Augustin îi completează și-i întărește prin considerații și soluții noi, ieșite din problemele noi cărora a trebuit să le facă față, îndeosebi celor ieșite din maniheism, donatism, pelagianism etc.; chiar din erorile lui cu privire la har și predestinație, Ortodoxia poate scoate lucruri folositoare. De altfel, Augustin nu creează totul din propriu-i spirit, căci el își asimilase aproape complet cuceririle teologiei patristice orientale fie pe calea contactului direct cu această teologie — deși el din smerenie pretindea că nu știe grecește —, fie mai ales pe calea traducerilor datorite unui Ilarie, unui Rufin, unui Ieronim, sau a prelucrărilor teologiei orientale printr-un Ambrozio etc. Așa cum teologia romano-catolică studiază astăzi cu râvnă pe Părinții și scriitorii bisericești răsăriteni, îmbogățindu-și tezaurul cu specificul cugetării și vieții acestora, tot așa și teologia ortodoxă va câștiga nespuse de mult studiind pe Augustin. Spiritualismul augustinian are atâtea trăsături comune cu spiritualismul lui Origen, al capadocienilor, al Sfântului Ioan Gură de Aur și al Sfântului Chiril al Alexandriei, contemporanul lui Augustin.

În anul 1954, teologia creștină a prăznuit 1600 de ani de la nașterea Fericitului Augustin. S-au publicat cu această ocazie numeroase și bogate volume omagiale tratînd feluritele aspecte ale gîndirii augustiniene. S-a relevat, cu acest prilej, actualitatea multora dintre capitolele cugetării lui Augustin. În același an, 1954, s-au împlinit tot 1600 de ani de la nașterea Sfîntului Ioan Gură de Aur. Am încercat, în Institutul nostru, în luna mai 1954, să împletim aniversarea Sfîntului Ioan Gură de Aur cu aceea a Fericitului Augustin, prezentînd studenților teologi cîteva aspecte din spiritualitatea acestor doi Părinți ai Bisericii. Nu e o coincidență întîmplătoare că jumătatea veacului IV — anul 354 — vede născîndu-se pe doi dintre cei mai glorioși Părinți ai Bisericii — un răsăritean și un apusean —, a căror operă scrisă, luată individual, depășește pe a oricărui alt scriitor bisericesc, cu excepția lui Origen. Dumnezeu a binecuvîntat mintea acestor doi oameni cu o rodire deosebită spre binele și slava Bisericii Sale. E o rodire literară și teologică de prima mîna, cu care Biserica se va mîngia totdeauna. E un scris pentru toate mințile, pentru toate inimile și pentru toate stadiile sufletului omenesc. În nici un autor creștin nu se va găsi atîta teofilie și filantropie ca în scrierile Sfîntului Ioan Gură de Aur, după cum nicăieri nu se va afla o asemenea odisee a căutării adevărului și a bucuriei de negrăit după aflarea lui, ca în opera lui Augustin. Nimeni nu a exprimat mai clar și mai clasic ca acești autori setea nestinsă după adevăr și după dragoste. În puține opere literare ale lumii înflorește cu atîta grație și curăție sufletul omenesc transfigurat de puterea harului dumnezeiesc. Paginile lor sînt pajiști de rai pe care mintea și inima noastră nu le-ar mai părăsi niciodată, iar cuvintele lor sînt limbi de flacără care topesc orice gheață și străpung orice piatră. Limba lor nu e veșmînt de paradă acoperind schelete sau viduri de idei, ci o podoabă strălucitoare îmbrăcînd o puternică și extrem de nuanțată viață sufletească și o bogată tematică spirituală.

Opera literară a lui Augustin e cea mai întinsă și variată operă pe care a scris-o un autor patristic, cu excepția lui Origen, cum am precizat mai sus. Ea se întinde pe 16 volume în quarto, în ediția Migne, P.L. 32-47, fără a fi completă; lipsește cea mai mare parte a omiliilor sale, din care un număr au fost identificate și publicate de Dom Morin ș.a. O mai bună ediție decît aceea a lui Migne, e cea din *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, incompletă încă. Trecem peste numeroasele ediții parțiale.

Contemporanii lui Augustin mai apropiați sau mai depărtați au înregistrat cu admirație prodigioasa activitate literară a marelui episcop hipponez. Unul dintre aceștia a fost Possidius, episcop de Calama, în Numidia, începînd de la anul 397. Acest Possidius a fost ucenicul și apoi prietenul nedespărțit al lui Augustin aproape 40 de ani. El a asistat pe marele hipponez pînă la ultima suflare, iar după aceea i-a descris viața nu în stil cizelat, ci simplu. E o biografie prețioasă pentru faptele precise pe care le relatează un martor ocular. Merită să transcriem pentru propria noastră întărire aceste ultime cuvinte din biografia lui Augustin, scrisă de Possidius. Zice Possidius: «Iar acum, rog dragostea voastră, a acelora

care citiți aceste rînduri, ca împreună cu mine să mulțumiți lui Dumnezeu cel Atotputernic și să binecuvîntați pe Domnul, care mi-a dat forța spirituală și de a voi și de a putea să aduc acestea la cunoștința oamenilor prezenți și viitori și în același timp să vă rugați cu mine și pentru mine ca, în veacul de acum să fiu imitatorul acelui bărbat de odinioară (Augustin), cu care am trăit intim și dulce aproape 40 de ani, iar în veacul viitor să mă bucur cu el de făgăduințele Atotputernicului Dumnezeu. Amin».¹ Cineva care a trăit «familiariter ac dulciter» 40 de ani în intimitatea lui Augustin era în măsură să cunoască bine activitatea literară a acestuia și să facă aprecieri drepte. Possidius vorbește în repetate rînduri despre activitatea scriitoricească a lui Augustin, cu osebire în cap. 7 și 18. Possidius precizează: «Augustin învăța și predica și în particular și în public, acasă și în Biserică, cuvîntul mîntuirii cu toată încrederea, împotriva ereziilor din Africa, îndeosebi împotriva donatiștilor, maniheilor și păgînilor; pentru aceasta, el *facea cărți* și improviza cuvîntări spre admirația și bucuria de negrăit a creștinilor (ortodocșilor), care nu treceau sub tăcere, ci vesteau pînă unde puteau lucrul acesta. Și astfel, cu ajutorul Domnului, Biserica ortodoxă din Africa a început să ridice capul, după ce multă vreme zăcuse înșelată și apăsată prin întărirea ereticilor și mai ales prin aceea că partida lui Donat rebotezase cea mai mare parte dintre creștinii africani. Ereticii înșiși alergau cu ortodocșii spre a asculta cu nemăsurată ardoare *aceste cărți sau predici ale lui Augustin, cărți care izvorau și se revărsau prin minunatul har al lui Dumnezeu, cărți echipate cu mare bogăție rațională și cu autoritatea Sfintei Scripturi. Unii, după voință și putere, foloseau și secretari spre a consemna în scris cele ce se discutau*. În felul acesta, s-a arătat pe întreaga întindere a Africii învățătura prea luminoasă și parfumul prea dulce al lui Hristos, împreună bucurîndu-se de aceasta și Biserica de dincolo de mare, după ce astfel a fost descoperit Augustin».² Cuvîntul scris al lui Augustin întărea și încununa pe cel vorbit. Prezența tahigrafilor sau a secretarilor care încercau să rețină discuțiile lui Augustin cu tot felul de oameni reamintește situația similară din jurul lui Origen, a cărui abundență nu o puteau birui un mare număr de tahigrafi. În cap XVIII al lucrării sale, Possidius dă acest amănunt: «Atît de multe a dictat și a publicat Augustin, atît de multe sînt cele discutate de el în Biserică, atît de multe sînt cele înăturate și îndreptate, fie că erau scrise împotriva ereticilor, fie că erau comentarii la cărțile Sf. Scripturi pentru zidirea fiilor sfinți ai Bisericii, încît cu greu ar putea un studios să le citească și să le știe».³ Aproape 10 ani, Augustin a scris și a vorbit numai împotriva pelagienilor.⁴ Observația lui Possidius că i-ar fi greu unui studios să citească și să știe tot

¹ *Vita Sancti Aurelii Augustini*, 31, Migne, P.L. 32, col. 65-66.

² *Op. cit.*, 7, *ibidem*, col. 38-39.

³ *Op. cit.*, 18, *ibidem*, col. 49: Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt, tanquam in Ecclesia disputata, excepta atque amendata, vel adversus haereticos conscripta, vel ex canonicis Libris exposita ad aedificationem sanctorum Ecclesiae filiorum, ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat».

⁴ *Op. cit.*, 18, *ibidem*, col. 48.

ceea ce a scris sau a spus Augustin, este dreaptă în totalitatea ei. Din această observație s-a inspirat și istoricul literar, preotul Ghenadie de Marsilia, care apreciază scrisul lui Augustin în acești termeni: «Augustin din Africa, episcopul cetății Hippo Regius, bărbat de erudiție divină și umană, vestit în lume, cu credința curată, cu viața neatinsă, a scris câte nu se pot afla. Cine s-ar putea slăvi că are toate câte a scris el, sau cine ar putea citi cu atîta zel cu cît a scris el?». ⁵ Trecînd peste retorismul acestui stil, fondul afirmațiilor este exact. Erudiția lui teologică și profană uimea nu numai veacul său, ci și vremea noastră. Numărul cărților lui a fost considerabil. În ultimul capitol al biografiei lui Augustin, Possidius ne dă unele amănunte impresionante despre dragostea marelui hipponez de cărți și de cultură. «Dădea dispoziții neîntrerupte ca biblioteca Bisericii și toate manuserisele să fie păstrate cu grije de cei ce rămîneau în urma lui... A lăsat Bisericii un cler numeros și mînăstiri de bărbați și femei, utilate deplin cu înaintestătători, a lăsat în același timp biblioteci cuprinzînd cărți și tratate personale sau ale altor sfinți; în aceste cărți se află, prin darul lui Dumnezeu, cine a fost (Augustin) și ce a reprezentat el în Biserică, iar credincioșii descoperă că el trăiește veșnic în cărțile sale. Asemenea unora dintre poeții profani, Augustin a poruncit alor săi ca să-l îngroape în cimitir public și a hotărît să i se scrie aceste cuvinte pe mormînt: «Călătorule, vrei să știi dacă după moarte poetul trăiește? Iată, eu rostesc ceea ce tu citești, iar vocea ta e a mea!». Din cărțile acestui preot primit și iubit de Dumnezeu, reiese limpede, pe cît e cu putință să se vadă la lumina adevărului, că el a trăit drept și cinstit în credința, nădejdea și dragostea Bisericii universale. Lucrul acesta îl recunosc aceia care progresează prin lectură scrierilor sale despre lucrurile dumnezeiești. Dar eu cred că ar fi putut să progreseze și mai mult prin el aceia care l-ar fi putut auzi și vedea vorbind în Biserică și mai ales aceia care ar fi cunoscut comportarea lui cu oamenii. Căci el era nu numai un cărturar învățat cu privire la împărăția cerurilor, cărturar care scoate din comoara sa noi și vechi, sau un neguțator care găsind un mîrgăritar de mare preț l-a cumpărat cu ce luase pe lucrurile pe care le vinduse (Matei XIII, 45, 46, 52); ci el era chiar dintre aceia către care s-a scris: «Cum vorbiți, așa și faceți» (Iacob II, 12), sau unul dintre aceia despre care Mîntuitorul zice: «Acela care a făcut și a învățat așa pe oameni, mare se va chema în împărăția cerurilor» (Matei V, 19).⁶ Este exact aprecierea pe care au făcut-o cu privire la Origen contemporanii săi. Desigur, pentru motive asemănătoare. Augustin a trăit cum a scris și a scris cum a trăit.

Cît a scris Augustin? La sfîrșitul celei de a doua cărți a *Retractărilor*, Augustin apreciază că el și-a recenzat 93 de opere în 232 de cărți, dar nu știa dacă avea să mai recenzeze și altele.⁷ Reflecta să-și recenzeze

5. Ghenadie de Marsilia, *De viris illustribus*, 39, ed. E. C. Richardson: «Augustinus Afer, Hipporegiensis oppidi episcopus, vir eruditione divina et humana orbi clarus, fide integer, vita purus, scripsit quanta nec inveniri possunt. Quis enim gloriatur omnia se illius habere, aut quis tanto studio legat, quanto ille scripsit?».

6. Possidius, *op. cit.*, 31, Migne, P.L. 32, col. 64-65.

7. Augustin, *Retractări*, II, 67, Migne, P.L. 32, col. 656.

și scrisorile și predicile, dar nu a mai putut aduce la îndeplinire acest plan. În schimb Possidius ne dă, la sfârșitul biografiei lui Augustin, un catalog al scrierilor marelui său prieten, intitulat: *Indiculus librorum tractatum et epistolarum Sancti Augustini hipponensis episcopi, editus cura Possidii episcopi Calamensis*. Acest catalog cuprinde 10 capitole cu următoarele titluri și subdiviziuni: Cap. I: *Contra neamurilor*, cu subdiviziunile: Scrisori contra celor de mai sus, tratate contra celor de mai sus, contra astrologilor etc.; Cap. II: *Contra maniheilor*, cu subdiviziunile: Tratatate contra celor mai sus pomeniți, contra priscilianistilor; Cap. III: *Contra donatiștilor*, cu o singură subdiviziune: Tratatate contra donatiștilor; Cap. IV: *Contra pelagianilor*; Cap. V: *Contra arienilor*, cu subdiviziunea: Tratatate diferite contra celor menționați mai sus, care afirmă că Fiul nu e egal cu Tatăl; Cap. VI: *Diferite cărți, tratate sau scrisori scrise pentru folosul tuturor studioșilor*; Cap. VII: *Scrisori*; Cap. VIII: *Tratatate divese*; Cap. IX: *Cuvîntări și alte bucăți*; Cap. X: *Cuvîntări și alte bucăți*. Nu știm dacă această împărțire aparține lui Possidius sau editorului prim care a tipărit acest catalog. Împărțirea e suficient de sistematică pentru sec. V, dacă ea aparține lui Possidius, și e făcută după o ordine mai mult sau mai puțin cronologică. Ea cuprinde opere și cărți mai numeroase decît cele recenzate de Augustin însuși în *Retractări*. La sfârșitul catalogului său, Possidius are această frază: «Sf. episcop Augustin, insuflat de Duhul Sfînt, în Sfînta Biserică universală, a scris pentru catehizarea sufletelor cărți, tratate și epistole în număr de 1030, afară de acelea care nu pot fi puse la socoteală, fiindcă el (Augustin) nu le-a arătat numărul». ⁸ Nu putem ști în ce măsură cifra finală dată de Possidius este adevărată. În orice caz, Bardenhewer crede că autenticitatea unui număr de predici și scrisori este discutabilă, dar că nu pot fi supuse nici unei îndoieli lucrările recenzate de însuși autorul lor în *Retractări*. Greutăți reale oferă distincția dintre operele mari și predici și scrisori, pentru că există predici și opere sub formă de scrisori și invers, socotite de însuși autorul lor ca aparținînd cînd uneia, cînd alteia dintre aceste grupe. În general, însă, operele lui ne-au fost transmise aproximativ în întregime. Zece din lucrările menționate în *Retractări*, nu mai există astăzi. ⁹

Augustin a consumat o bună parte din timpul vieții sale scriind, în orice caz timpul care-i rămînea liber dincolo de ocupațiile sale administrative. Smerenia lui bine cunoscută îl îndeamnă să spună că lui îi place mai mult să învețe de la alții, decît să învețe pe alții și că el să nu fie urmat decît numai în cele în care nu a greșit. La începutul tratatului său *De vera religione*, 9, 17, Augustin face această precizare: «Ceea ce se poate găsi eronat în această carte îmi aparține exclusiv mie, iar ceea ce e adevărat și potrivit, aparține numai lui Dumnezeu, unicul dătător al tuturor darurilor». ¹⁰ Merită a fi relevat faptul că Augustin considera scri-sul ca pe un mijloc de a progresa în cunoașterea, proclamația și mărtu-

8. Migne, P.L. 46: Catalogul = col. 5-21; textul citat, col. 22.

9. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, p. 445-446.

10. Idem, *op. cit.*, p. 444.

risirea adevărului: «Mărturisesc că eu încerc să fiu din numărul acelor care scriu făcînd progres și care progresează scriînd» (Sorisoarea 143, Ad Marcellinum, 2). Sau: «Socot că prin mila lui Dumnezeu eu am scris cu profit și că nu am început de la perfecțiune» (De dono perseverantiae, 21, 55).¹¹ E aici unul din cele mai sănătoase principii ale scrisului de totdeauna.

Augustin a scris mult, interesant, cu bogăție de idei, cu putere excepțională de pătrundere și de informație, cu elan, frumos, atrăgător și cu progres continuu în cugetare și soluții. Pierderea patrimoniului literar și teologic augustinian ar fi însemnat o pagubă imensă pentru spiritul uman și pentru creștinism.

2. FENOMENUL TEOLOGIC AUGUSTINIAN

Teologia lui Augustin e ca un munte înalt spre vârful căruia nu pot privi mulți. El nu a scris pentru că era scriitor de meserie, ci a scris ca să se dumirească și să se lumineze pe sine și pe alții. Puțini oameni s-au zbuciumat și s-au chinuit ca Augustin. Nici Sf. Justin Martirul și Filozoful, nici Tertulian, nici Sf. Ciprian, poate nici Origen n-au trecut prin crizele grave prin care a trecut Augustin. Criza intelectuală și sufletească a lui Augustin a fost de lungă durată și nu s-a soluționat dintr-odată. Pasiunea lui era adevărul și anume nu un adevăr flotant, nesigur, ca acela al filozofiei profane sau al sectelor, ci unul tare, neclătinat, profund, orbitor prin evidența lui și veșnic prin esența lui. Iată cum se exprimă el despre aceasta în *Mărturisirile* lui, vorbind de adevărul pe care-l căuta la manihei și nu-l găsea: «Și ziceau (maniheii): «Adevăr și (iarăși) adevăr». Mi-l roșteau mult, dar adevărul nu era niciodată în ei. Ei spuneau lucruri neadevărate nu numai despre Tine (Doamne), ci chiar despre stihiele acestei lumi, făpturile Tale. A trebuit să trec chiar peste filozofi, care susțineau adevărul cu privire la aceste stihii, de dragul Tău, prea bunul meu Părinte, *Frumusețea* tuturor frumuseților. O, *Adevăr, Adevăr*. cît de mult suspinau atunci după tine adîncurile sufletului meu, în timp ce ei (maniheii) făceau în jurul tău continuă și colosală zarvă, exclusiv cu vocea și cu cărți multe și imense. Dar acelea erau tăvi în care mi se serveau mie, care aveam foame de tine, în locul tău soarele și luna, făpturi frumoase ale tale, dar, totuși, mi se prezentau aceste făpturi, nu tu, și, dintre făpturi, nici măcar primele. Căci făpturile tale spirituale le-au precedat pe cele corporale, deși acestea din urmă sînt luminoase și cerești. Dar mie mi-era foame și mi-era sete nu de acele făpturi ale tale de la început, ci de tine însuși, de tine, Adevărule, în care nu este schimbare și nici umbră de mutare (Iacob I, 17). (Maniheii) îmi puneau pe acele tăvi închipuiri lucitoare în locul cărora era mai bine să îndrăgesc soarele acesta, care cel puțin era adevărat pentru ochii mei carnali, decît acele neadevăruri (strecurate) în sufletul înșelat prin privire. Și, totuși, pentru că mă gîndeam la tine, mîncam (acele închipuiri); e adevărat că nu le mîncam cu lăcomie, pentru că nu aveau în gura mea gustul tău, așa cum ești tu, și

11. Migne, P.L. XLV, col. 1028; O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 445.

pentru că nu erai tu în acele închipuiri goale pe care le consumam. De fapt, nu mă hrăneam, ci mai mult mă epuizam. Mîncarea din vis se aseamănă foarte mult cu mîncarea din timpul trezviei, dar cei care dorm nu se hrănesc cu această mîncare, fiindcă ei dorm. Închipuirile de care vorbesc nu se aseamănau în nici un fel cu tine, Adevărul, așa cum mi-ai spus acum, pentru că ele erau fantome corporale, corpuri false, decît care sînt mai reale aceste corpuri adevărate pe care le vedem cu privirea trupească, fie că sînt corpuri cerești sau pămîntești; pe acestea le vedem cum le văd animalele și păsările; și ele sînt mai reale decît ni le închipuim noi. Și iarăși, ni le închipuim mai real decît dacă conjecturăm din ele alte lucruri mai mari și infinite, care, de fapt, nici nu există și cu care eu mă nutream atunci, fără ca ele să aibă vreo consistență. Și, totuși, nu mă hrăneam. Dar tu, *Dragostea mea*, față de care eu sînt slab ca să fiu tare, tu nu ești nici aceste corpuri pe care le vedem, deși ele se află pe cer; tu nu ești nici acelea pe care nu le vedem acolo, pentru că tu le-ai zidit și nu intră în starea rangului tău suprem. Cît de departe ești de acele *închipuiri* ale mele, de acele fantome corporale care nu au nici o existență! Decît acestea sînt mai reale *corpurile*, dar *nici aceste corpuri nu ești tu!* Însă tu nu ești nici *sufletul*, care este viața corpurilor. De aceea este superioară viața trupurilor și e mai reală decît chiar trupurile. Ci tu ești *viața sufletelor*, ești *viața vieților*, trăind tu însuși și nu te schimbi, *viața sufletului meu!* Unde erai tu atunci și cît de departe? Eu rățaceam departe de tine, îndepărtat și de la roșcovele porcilor, pe care-i hrăneam cu ele (Luca XV, 16). Cu cît erau mai bune poveștile gramaticilor și ale poeților decît acele curse (ale maniheilor)? Căci versurile și poezia și piesa în care Medeea zbura erau, desigur, mai utile decît acele cinci stihii colorate felurit, pentru că acestea erau cinci peșteri de întuneric, care nu au nici o existență, dar care ucid pe cel ce crede în ele. Din vers și din poezie fac chiar o adevărată hrană. Deși cîntam despre Medeea că zboară, cu aceasta nu făceam o afirmație. Deși auzeam cîntecul, totuși nu credeam, pe cînd elucubrațiile despre stihii le credeam. Vai, vai, pe ce trepte m-am prăbușit în adîncul iadului! Așa mă chinuiam și mă agitam *din lipsa adevărului*, pe cînd pe Tine, Dumnezeuul meu,—îți mărturisesc Ție care Te-ai milostivit față de mine înainte ca eu să mă fi destăinuit Ție —, pe cînd eu Te căutam nu după înțelegerea minții prin care ai voit ca eu să fiu mai presus de animale, ci după simțirea trupului. Tu însă erai mai înlăuntru decît adîncul meu și mai presus decît cel mai înalt punct al ființei mele. M-am lovit de acea femeie îndrăzneată și lipsită de înțelepciune, o enigmă a lui Solomon și care stînd pe un scaun afară, zicea: «Voi mîncăți mai cu plăcere pîinile ascunse și beți mai cu dulceață apa furată» (Prov. IX, 17). Această femeie m-a ademenit, fiindcă m-a găsit sălășluind afară, în ochiul trupului meu, și rumegînd lucrurile pe care le devorasem prin acest ochi.¹²

Din acest text reiese că Augustin a trăit drama zguduitoare a căutării adevărului și anume a Adevărului absolut. Închipuirile maniheilor, nu-l puteau satisface. Ei vorbeau de adevăr, dar nu-l aveau în ei. Augustin

12. Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, III, 6, 10-11, Migne, P.L. 32, col. 686-688.

tin nu precizează ce erau aceste «fantasmata splendida» ale maniheilor, dar ele nu aveau gustul lui Dumnezeu în sufletul insetat de dumnezeire al tînărului căutător. **A**ugustin descoperă că Dumnezeu nu e nimic din cele ce se văd și din cele ce nu se văd. El este viața însăși și neschimbarea însăși. El trebuie căutat cu ajutorul spiritului, nu al corpului, căci El e mai adînc decît toate adîncurile umane și mai presus decît toate culmile pînă la care se poate ridica omul. Intr-un pasaj vestit din cartea VII a Mărturisirilor, Augustin descrie procesul însuși al ridicării sufletului lui pînă la cunoașterea lui Dumnezeu: «Mă minunam că Te iubeam deja și nu iubeam o închipuire în locul Tău. Și nu stam pe loc ca să mă bucur de Dumnezeuul meu, ci eram răpit spre Tine de frumusețea Ta; dar îndată eram răpit înapoi de greutatea mea și mă prăvăleam în cele ale lumii, cu geamăt; iar greutatea aceasta era obișnuința carnală. Eu însă aveam amintirea despre Tine și nu mă îndoiam deloc că exista cineva de care să mă lipesc, dar încă nu existam eu, cel care să mă lipesc. Aceasta pentru că trupul care este pieritor îngreuiază sufletul și locuința cea pămîntească împovărează mintea care cugetă la multe (Înțelepciunea IX, 15). Eram absolut sigur că cele nevăzute ale Tale, de la face-rea lumii se înțeleg prin cele ce sînt create: și puterea Ta veșnică și dumnezeirea (Romani I, 20). Încercînd cum să recunosc frumusețea trupurilor fie cerești, fie pămîntești și ce m-ar ajuta ca să judec și să mă exprim corect despre lucrurile schimbătoare, zicînd: acesta trebuie să fie așa, acela nu trebuie să fie așa: căutînd, deci, un criteriu pentru astfel de aprecieri, *am descoperit adevărul neschimbabil și etern*, mai presus de mîntea mea schimbătoare. Astfel (am mers) puțin cite puțin *de la trupuri la sufletul* care simte prin trup, de aici (de la suflet) *am pornit la puterea lăuntrică a acestuia*, căreia simțul trupului îi anunță cele din afară — pînă aci ajung și animalele —, de aici am mers mai departe: *la puterea rațională la care se raportează spre a fi judecat* ceea ce vine din simțire. Această putere, recunoscîndu-se pe sine schimbătoare în mine, s-a ridicat pînă la facultatea sa de înțelegere, a separat cugetarea de obișnuință și s-a sustras mulțimilor contrazicătoare ale închipuirilor pentru a descoperi *ce lumină a inundat-o* atunci cînd a proclamat fără nici o ezitare că *neschimbabilul* trebuie preferat schimbabilului; de aici a ajuns *să cunoască însuși neschimbabilul* pe care, dacă nu l-ar fi cunoscut în vreun fel, nu l-ar fi preferat în nici un chip schimbabilului. Și a ajuns la ceea ce există, într-o clipă de privire tremurătoare (in ictu trepidantis aspectus). Atunci am văzut și am înțeles cele nevăzute ale Tale prin cele care au fost zidite, *dar n-am putut să-mi fixez privirea*. Apoi reîntorcîndu-mi-se infirmitatea, am revenit la cele obișnuite și nu duceam cu mine decît amintirea dulce și oarecum dorința după mirosul lucrurilor pe care nu putusem încă să le mănînc». ¹³ Metoda aceasta de cunoaștere era veche. Ea fusese folosită de Platon și de urmașii acestuia. Piscul procesului de cunoaștere este neschimbabilul, certitudinea absolută, adevărul în sine. Sufletul chinuit al lui Augustin a fost inundat de lumină și lumina aceasta

13. Idem, *op. cit.*, VII, 17, 23, Migne, P.L. 32, col. 744-745.

dumnezeiască i-a dat liniștea de care vorbește el încă din primul capitol al *Mărturisirilor*.

Teologia lui Augustin s-a dezvoltat avînd la bază Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, profunda sa credință și incomparabilul său geniu științific și filozofic. Teologia sa s-a adîncit și s-a afinat în controversele nesfîrșite cu ereticii timpului: arieni, donatiști, manihei, pelagieni, semipelagieni, priscillianiști etc. El a completat teologia trinitară a marilor Părinți greci și latini ai sec. IV și a adus contribuții substanțiale în domeniul antropologiei și al harului. Tratatetele sale despre suflet și despre liberul arbitru vădesc o cunoaștere profundă a problemelor antropologice în care nemurirea sufletului și suveranitatea liberului arbitru sînt afirmate cu stăruință. Raportul dintre libertate și har este complex. Harul nu stingherește libertatea, dar meritele de orice natură sînt ale harului, nu ale faptelor. Așa se explică gratuitatea mîntuirii, a meritelor, predestinația etc. Augustin vorbește despre Biserică și semnele ei distinctive, despre raporturile ei cu Statul, despre cetatea lui Dumnezeu, despre Sfintele Taine, despre ansamblul divino-uman care umple existența noastră și în mijlocul căruia se află Hristos, a Cărui lucrare de mijlocitor ne asigură mîntuirea.

Gîndirea teologică a lui Augustin a fost influențată de platonism, dar ea a creat opere nemuritoare nu numai în domeniul teologiei propriu zise, ci și în domeniul filozofiei. Teologia evului mediu și aceea a zilelor noastre îi sînt datorare cu multe formule, adînciri și soluții. Deși nu e totdeauna ortodox, Augustin a fost de o sinceritate incomparabilă în credința lui, pe care a apărut-o împotriva tuturor adversarilor vremii. El a însemnat un mare pas înainte în teologia patristică apuseană. El a creat școală încă din timpul vieții, școală care, sub diferite forme, durează și astăzi.

3. ORIGINEA, SENSUL ȘI SCOPUL RETRACTĂRILOR SAU RECENZIIILOR LUI AUGUSTIN

Cum a conceput Augustin planul operei sale: *Retractările* sau *Recenziile*? Această operă de o masivă noutate pentru întreaga cultură antică și de o deosebită originalitate prin conținutul ei, a fost concepută de Augustin încă din anul 412, așa cum se exprimă el într-una din scrisorile sale scrise în acest an: «Dacă Dumnezeu îmi va ajuta ceea ce voiesc, anume ca lucrurile care nu-mi plac deloc în toate cărțile mele să le adun și să le dau în vileag într-o lucrare anume menită pentru aceasta, atunci vor vedea oamenii cît sînt eu de pătînior pentru persoana mea». ¹⁴ În controversele cu adversarii, Augustin era de o perfectă sinceritate și nu-și cruța critica personală pe care o socotea necesară. Planul conceput de el în 412 era de o mare îndrăzneală pentru mentalitatea de atunci: el presupunea că în cărțile pe care le scrisese și pe care avea de gînd să le mai scrie, Augustin descoperise sau avea să descopere greșeli pe care nu avea să le rețină pentru el, ci avea să le înfiezeze public. Lucru de mare curaj atunci ca și acum și care pune într-o lumină extraordinară pe Au-

14. Fericitul Augustin, *Scrisoarea 143*, 2, Migne, P.L. 33, col. 586.

gustin. El ține ca erorile strecurate în cărțile sale și care, au păgubit pe cititori să fie corectate de aceștia prin opera sa de «critică» personală.

Augustin realizează acest plan în anul 427, adică la 15 ani după ce-l concepușe. El scrisese în acest scop *Retractările* sau *Recenziile*. Numele de *Retractări* = *Retractationes* e păstrat aproape unanim de tradiția manuscriselor. Numai *Codex Petropolitanus* are formula *Recognitiones*. Possidius, biograful lui Augustin, dă titlul de *Recenzii* (= *De recensione librorum*). Termenul de *Retractări* are sensul de *revizuire*. *Retractările* sînt citate în operele augustinieni: *De praedestinatione sanctorum* (3, 7, Migne P. L. 44, 964) și *De dono perseverantiae* (11, 27, Migne, P. L. 45, 1008), ambele redactate în 428; iar ultimele tratate de care se pomenesc în *Retractări* (II, 67) sînt: *De gratia et libero arbitrio* și *De correptione et gratia*, scrise în 426 sau 427.¹⁵

Retractările au un *Prolog* care ne arată originea, sensul și scopul în care autorul lor le-a scris. Dăm cuvîntul autorului însuși, care le prezintă așa de sugestiv: «E mult timp de cînd reflectez și plănuiesc să fac ceea ce, cu ajutorul lui Dumnezeu, încep acum, pentru că nu socotesc că trebuie să mai amîn de a-mi revizui lucrările mele — cărți, scrisori sau tratate — cu o anumită severitate de judecător (cum quadam judicaria severitate) și să înfierez cu condei de cenzor ceea ce mă izbește. Numai un nerod va îndrăzni să mă osindească *pentru că eu îmi critic greșelile*. Dar dacă zice că eu nu ar fi trebuit să spun ceea ce pe urmă nu avea să-mi mai placă, adevărat zice și e de partea mea. În cazul acesta, el critică aceleași lucruri ca și mine. În adevăr, n-ar trebui să critic acele lucruri, dacă aș fi fost obligat să le spun. Dar să ia fiecare cum vrea ceea ce fac. Și în acest caz, a trebuit ca *să țin seamă de acel gînd al Apostolului* exprimat astfel: «De ne-am fi judecat noi înșine, n-am mai fi judecați de Domnul» (I Corinteni XI, 31). Mă înspăimîntă foarte mult și celălalt cuvînt scris: «Vorbînd mult, nu vei scăpa de păcat» (Prov. X, 19). Și aceasta nu pentru că am scris multe, sau pentru că au fost consemnate în scris multe lucruri pe care nu le-am dictat eu; departe de mine să consider vorbărie atunci cînd se spun lucruri necesare, oricît de mare ar fi numărul și întinderea cuvîntărilor; dar mă tem de celălalt gînd al Sf. Scripturi, anume că din multele mele dispute, fără îndoială, *se pot aduna lucruri, care, dacă nu sînt chiar false, pot să pară astfel, sau să fie dovedite ca neîndeplinite necesare*. Pe care dintre credincioșii Săi Hristos nu i-a înspăimîntat zicînd: «Pentru tot cuvîntul deșert pe care-l va spune omul, acesta va da socoteală în ziua judecății?» (Matei X, 36). Din care pricină și Apostolul Său, Iacob, zice: «Tot omul să fie grabnic la ascultat, dar zăbavnice la vorbit» (Iacob I, 19). Iar în altă parte: «Nu vă faceți mulți învățători, frații mei, știînd că voi, învățătorii, mai mare osîndă veți lua, pentru că toți greșim în multe chipuri. Dacă cineva nu greșește în cuvînt, acela e bărbat desăvîrșit» (ibidem, III, 1, 2). În ce mă privește, nu-mi atribui această desăvîrșire, deși sînt om bătrîn; cu atît mai mult pentru vremea cînd, ca tînăr, am început să scriu sau să vorbesc poporului. Și (totuși), mi-a fost dat

15. U. Moricca, *Storia della letterat. lat. crist.*, III, 1, p. 390-391, nota 99.

ca pretutindeni unde mă aflu și era nevoie să se vorbească poporului, numai în rar-sime cazuri să tac și să-mi îngădui să ascult pe alții, adică să fiu grabnic la ascultare, dar zăbavnice la vorbă. Rămâne, deci, ca eu să mă judec pe mine însumi sub (porunca) unicului Învățător de a Cărui minie vreau ca judecata mea să scape. Socotesc însă că atunci apar mai mulți învățători, când privesc lucrurile diferit sau opunându-se unii altora. Atunci, însă, când toți afirmă același lucru și spun adevărul, ei nu se depărtează de magisteriul Învățătorului unic și adevărat. Dar greșesc nu atunci când spun multe ale Lui, ci atunci când adaugă de la ei. Și, astfel, din multă vorbire cad în falsă vorbire. Am hotărât să scriu acestea, spre a le pune în mintea oamenilor de la care nu pot să retrag și nici să corectez altfel lucrurile pe care deja le-am publicat. Nu trec cu vederea nici lucrurile pe care le-am scris din obișnuita trufie a literelor profane, pe vremea când eram catehumen, cu toate că părăsisem speranța lucrurilor pămîntesti; dar le pomenesc și pe acestea, pentru că și ele au ajuns la cunoștința copiștilor și a cititorilor. Lucrările acestea se citesc cu folos, dacă li se iartă unele greșeli. Dacă nu li se acordă iertare, cel puțin să nu-și însușească nimeni erorile. De aceea, aceia care vor citi aceste pagini să mă imite nu în erorile pe care le-am făcut, ci în progresul spre mai bine pe care am reușit să-l realizez. Oricine va citi lucrările mele în ordinea în care au fost scrise, va descoperi poate și chipul în care am progresat scriind. Ca lucrul să fie posibil, imi voi da toată osteneala, în opera de față, ca cititorul să vadă aceeași ordine». ¹⁶

Acest prolog, care e un adevărat proiect de critică literară personală, mai exact de critică teologică, conține o seamă de principii a căror valoare stă în picioare și astăzi.

1. *Critica personală* teologică, filozofică, științifică și în general literară, *este absolut necesară*. Numai un nerod sau un om nesperios îl poate osîndi pe Augustin că el își supune focului criticii personale operele sale. Desigur, precizează el, n-ar fi trebuit să facă greșeli, pentru a nu fi nevoit să și le îndrepte și să-și expună, poate, unor priviri curioase, opera sa. El s-ar putea ascunde sau apăra de critică sub formula: «N-ar trebui să critic acele lucruri dacă aș fi fost obligat (sau: dacă am fost obligat) să le spun: «Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuisssem» (Prolog, 1). Toată greutatea stă în sensul verbului *debuisssem*. Dacă a *trebuit* realmente să le spună, atunci Augustin n-are nici o vină, nu-și poate imputa nici o greșeală și deci critica ce vrea să-și facă devine de prisos. Prin forma *debuisssem* însă, autorul nostru lasă să se înțeleagă că necesitatea spunerii sau scrierii lucrurilor pe care vrea să le cerceteze, nu era absolută, ca un destin. Deci, critica e necesară pentru că s-au strecurat inexactități sau aproximațiuni, care jenează pe omul de știință. Îl jenează atât în cazul când erorile s-au strecurat în cărțile lui, păstrate în propria-i bibliotecă, cât mai ales, dacă ele, aceste erori, au ajuns, prin editare, în minile a nenumărați cititori, care, dată fiind autoritatea lui Augustin, n-au cum să știe că acelea sint erori. Augustin nu știe cum să îndrepte,

16. Fericitul Augustin, *Retractări*, Prologul, 1, 2, 3, Migne, P.L. 32, col. 583-586.

altfel, aceste greșeli decît printr-o retractare scrisă, care să ajungă în mîinile cititorilor, care au citit deja operele cu erori. N-am cum să îndrept altfel lucrurile pe care le-am publicat deja. Nu le pot retrage spre a le îndrepta: «Scribere autem ista mihi placuit, ut haec emittam in manus hominum, a quibus ea quae iam edidi, *revocare emendanda non possum*» (Prolog, 3).

2. Critica este necesară nu numai pentru *erorile personale* pe care le-a făcut Augustin în cărți dictate și editate de el, deci date la lumină sub controlul lui sever, ci și pentru *erorile strecurate* în spusele lui luate de tahiografi sau de alții în mod neoficial (tamen a me dicta conscripta sunt), spuse consemnate în scris și care au devenit și ele cărți. Se știe cit de ușor se pot strecura greșeli în redarea unei conferințe, a unei convorbiri sau a unei comunicări care n-a fost redactată textual de către autor, ci se reconstituie după notele luate de unul sau de altul. Lucrul lua proporții grave în antichitate, unde acribia nu era regulă generală și unde dreptul proprietății literare era necunoscut. Augustin știe că în predicile, convorbirile sau conferințele lui neredactate de el personal s-au strecurat lucruri care pot părea false sau nenecesare. Asemenea lucruri trebuiesc scoase din cărți pentru că ele aduc prejudiciu tratării și soluționării problemelor și reputației autorului. E un principiu superior bazat pe cuvîntul Mintuitorului că pentru orice cuvînt zadarnic spus de ei, oamenii vor da seama în ziua judecății. Dozarea necesarului în cuvînt sau în scris e un lucru prețios, pe care cei mai mulți dintre noi nu-l respectăm, pentru că ne lăsește simțul proporțiilor în prezentarea faptelor. Uneori spunem lucruri adevărate dar nenecesare și cu aceasta mai mult încurcăm lucrurile decît le facem bine. A spune sau a scrie numai necesarul, înseamnă a face știință! Mai mult decît necesarul, înseamnă literatură.

3. Critica personală e un principiu *sacru*. Un Augustin necreștin n-ar fi avut niciodată ideea criticii personale, așa cum n-a avut-o nici un autor păgîn în sensul și în proporțiile augustiniene. Critica de sine e un act de smerenie, de profundă aplecare și mărturisire a greșelilor în fața lui Dumnezeu, așa cum sînt și *Mărturisirile* lui Augustin. Greșelile de doctrină, de atitudine și de aprecieri, fixate în cărți, sînt tot așa de grave ca oricare alte greșeli săvîrșite în vîltoarea propriu zisă a vieții. Într-un fel ele sînt chiar mai grave, pentru că sînt oarecum intrupate și fixate pentru totdeauna în litera scrisă a cărții și pentru că au o circulație mult mai întinsă decît greșelile cu cuvîntul vorbit, sau cu fapta, care-s limitate; adesea, la cei care le-au auzit sau le-au văzut. Greșelile lui Augustin ca și ale tuturor teologilor sînt greșeli nu numai față de oameni, ci și față de Dumnezeu. Cele mai grave devin păcate și față de semenii — care sînt induși în eroare cu privire la adevărurile despre Dumnezeu — și față de Dumnezeu, pe care-L ofensăm prin neadevăruri, aproximații sau atitudini nedrepte. Spre a putea fi iertate asemenea păcate, ele trebuiesc mărturisite și nerepetate prin îndreptarea neștiinței sau erorii noastre. Iată de ce Augustin pune ca temei al criticii literare personale cuvintele marelui Apostol al neamurilor: «De ne-am judeca pe noi înșine, n-am mai

fi judecați de Domnul» (I Corinteni XI, 31). Principiul acesta îndeamnă pe Augustin să se autojudece sub puterea singurului și adevăratului Învățător, care nu greșește în nici o privință și de a Cărui judecată vrea să scape (ut me ipse iudicem sub magistro uno, cuius de offensionibus meis iudicium evadere cupio). Pluralitatea de învățători ai doctrinei creștine denotă diversitate sau opoziție de idei între ei. Cînd sînt de acord între ei și susțin adevărul, înseamnă că sînt uniți sub magisteriul unicului și adevăratului Învățător care e Hristos (Prolog, 2).

4. *Principiul progresului*, unul din cele mai dragi autorului nostru și care i-a călăuzit și inspirat scrisul toată viața, e principiul legat de conștiința greșelilor care se comit inevitabil și pe care această conștiință luptă să le înlăture. Augustin a scris mult: mai puțin în perioada profană a vieții sale și foarte mult în perioada creștină. Operele sale se pot citi cu folos, dacă se trece cu indulgență peste unele erori, sau, dacă nu, erorile în chestiune să nu fie adoptate ca adevăruri.¹⁷ Augustin era conștient de autoritatea covârșitoare de care se bucurau operele sale în lumea cititorilor. Cititorii neavenizați nu se îndoiau o clipă de caracterul ireproșabil al ideilor și învățăturii sale, dată fiind personalitatea autorului. Dar acest autor elaborînd mereu opere științifice se controla continuu, putînd, prin aceasta, să-și identifice atît greșelile, cit și progresul realizat. Augustin știa că are și greșeli dar și progres în operele sale. Cum cititorii săi, în cea mai mare parte, nu-și puteau da seama mai ales de greșeli, episcopul își ia el sarcina de a le releva, arătînd în același timp care e adevărul susținut de Biserică sau de dreapta rațiune. Critica personală severă pe care el și-o face, subliniînd elementele pozitive pe care le propune în locul greșelilor, denotă un progres remarcabil la aproape toate capitolele teologiei sale. Chiar atunci cînd această critică se referă la un singur cuvînt, la o nuanță exegetică, sau la o problemă de mică importanță pentru economia generală a credinței sau a teologiei, Augustin epuizează problema dînd soluția cea mai bună și dovedind că e la curent cu întregul progres al gîndirii teologice din momentul publicării cărților în chestiune pînă în momentul cînd le aplică îndreptarea. Cu privire la progresul propriu zis, Augustin recomandă cititorilor săi ca aceia care vor să afle progresul scrisului său, să-i citească lucrările în ordinea în care le-a scris, ordine pe care-și va da osteneala să o păstreze și în operația critică pe care o începe acum.¹⁸ Era și este calea cea mai sigură de a identifica progresul, chiar dacă unele lucrări apărute succesiv nu tratau aceeași problemă. Dar problemele, oricît de diferite ca titlu, aveau contingențe unele cu altele, contingențe impuse de însăși structura gîndirii teologice și progresul putea fi ușor sesizat de cei ce urmăreau de aproape mișcarea spiritualității creștine. De altfel, progresul se putea sesiza cu osebire în spiritul general al operelor succesive ale lui Augustin, spirit care cu fiecare carte își lărgea orizontul printr-o pătrundere mai adîncă a Sf. Scripturi și prin înăl-

17. Idem, *op. cit.*, Prologul, 3, Migne, P.L. 32, col. 586.

18. Idem, *op. cit.*, Prologul, 3: «Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profece-
rim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit. Quod ut possit, hoc opere,
quantum potero, curabo ut eundem ordinem noverit».

țarea continuă a nivelului său filozofic și teologic. Puține spirite patristice au fost obiectul unui progres așa de susținut și de mare ca spiritul lui Augustin. Profesorul Prosper Alfaric a arătat lucrul acesta cu succes pentru perioada de la maniheism la neoplatonism, în teza sa de doctorat: *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, 1918.

5. *Principiul desăvârșirii* e strins legat de principiul progresului și, totuși, el e, în mare măsură, cu totul altceva. E strins legat de principiul progresului, pentru că desăvârșirea e un progres continuu și e altceva, în bună parte, pentru că desăvârșirea adevărată, adică deplină, nu e niciodată realizabilă, oricât de intens ar fi progresul. Augustin face această declarație grăitoare: «Eu nici acum nu-mi atribui această desăvârșire, deși sint om bătrîn: cu atît mai puțin mi-o atribuiam cînd, ca tînăr, am început să scriu sau să vorbesc poporului». ¹⁹ Autorul nostru era conștient că oricît de mult progresase, nu era desăvârșit. Desăvârșirea era și este de domeniul Dumnezeuirii («fiți desăvârșiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvârșit este»). De aceea îndreptarea este totdeauna necesară. (Conștiința erorilor făcute sau erorilor posibile a ținut totdeauna încordat pe Augustin). Iar această conștiință implica mereu tendințe spre desăvârșire. Augustin era pe deplin conștient că la vîrsta la care el scria aceste rînduri, munca și rîvna lui pentru înțelegerea adevărurilor dumnezeiești îl duseseră destul de departe pe drumul adevărului; el realizase mari progrese, dar era încă departe de desăvârșire. Era încă departe de desăvârșire, dar aceasta cu atît mai mult îl atrăgea. Il atrăgea pentru că pe măsură ce progresa, setea lui de știință se mărea.

6. *Spiritul de discernămint augustinian* s-a format progresiv datorită împrejurărilor deosebite prin care a trecut formația sa intelectuală și religioasă, dar mai ales datorită înclinației sale speciale în acest sens.

Augustin a trecut prin toate școlile profane ale timpului său și a ajuns profesor la Cartagina și apoi la Milano. Școlaritatea și profesoratul i-au trezit și ascuțit pînă la un punct simțul de pătrundere. Cultura păgînă dezvoltase, în anumite sectoare, și un viu spirit analitic alimentat de varietatea sistemelor filozofice și a școlilor literare. Majoritatea operelor de seamă ale geniului grec fuseseră traduse în limba latină și Augustin putuse să le citească în această limbă, deși nu odată el va fi citit o parte din ele în originalul grec, căci, cu tot protestul lui, el știa relativ destul de bine grecește, așa cum reiese adesea din unele opere ale sale. ²⁰ Insușirea culturii grecești și a culturii latine impunea o operație comparativă și, prin aceasta, critică.

Atitudinea aceasta s-a dezvoltat nu numai prin studiul disciplinelor liberale necesare culturii personale și învățămîntului pe care avea să-l predea, ci și prin nevoia sufletului său care cerea adeziunea la un sistem filozofic sau la o concepție de viață. Augustin e model clasic de nemul-

19. Idem, *op. cit., loc. cit.*, 2, P.L. 32, col. 584: «Ego mihi hanc perfectionem nec nunc arrego cum iam sim senex: quanto minus cum juvenis coepi scribere, vel apud populos dicere».

20. Berthold Altaner, *Augustinus und die griechische Sprache*, în *Pisciculi*, Franz Joseph Dölger dargeboten, Münster in Westphalien, 1939, p. 19-40.

tumire cu un sistem sau cu o concepție la care a aderat la un moment dat. Atmosfera din a doua jumătate a sec. IV, în care se ciocneau puternic creștinismul ortodox cu ereziile și acestea amindouă cu păginismul, puneau mințile tinere în situații grele obligându-le la subtile operații comparative. Mai ales că păginismul și ereziile solicitau prin toate mijloacele mințile și inimile oamenilor. Hotărîrea pentru una din aceste direcții impunea, în afară de alți factori, și un remarcabil spirit de observație. Augustin a trecut prin trei sisteme înainte de a ancora definitiv în Ortodoxie: manihēism, scepticism și neoplatonism. Descrierea acestor trei stadii ale evoluției sale intelectuale și religioase umple pagini impresionante în *Mărturisirile* sale.²¹ Trecerea lui Augustin prin aceste sisteme a ascuțit considerabil mintea lui și așa ascuțită de la natură. Tînărul Augustin nu se mulțumea să i se prezinte principii și afirmații în mod apodictic, ci voia pătrunderea și priceperea acestor principii și afirmații. Relevînd vorba mieroasă dar goală a reputatului episcop maniheu Faustus, Augustin precizează: «Eu laudam această eocință mieroasă, dar o deosebeam de adevărul lucrurilor pe care doream să le învăț. Priveam nu la echipamentul cuvîntării lui, ci la ce știință îmi puneam în față să consum acel Făustus prețuit la manihei.»²² Spiritul său critic a ajutat pe Augustin să descopere falsitatea maniheilor; în faza tinereții lui Augustin, acest spirit a culminat prin căderea lui în scepticism. «Îndoiindu-mă de toate și oscilînd între toate, am hotărît că trebuie să părăsesc pe manihei.»²³ Trecerea la și prin neoplatonism i-a prilejuit alte eforturi critice.

Drumul lung și întortochiat către Ortodoxie era drumul căutării adevărului. Găsirea parțială a adevărului prin căderi și ridicări succesive, prin suspine de bucurie sau de amărăciune deznădăjduită, îi întăreau puterea de pătrundere. Augustin se zbătea între setea de adevăr și găsirea Adevărului în sine. Setea aceasta îi încorda la maximum toate puterile spiritului, subțîindu-i acesuia antenele și mărindu-i sensibilitatea.

7. Simțul proporțiilor distanței dintre Dumnezeu și om. Puțini oameni în istoria credinței au avut simțul distanței dintre pămînt și cer ca Augustin. Acest simț a trezit în el introspecțiunea severă a posibilităților ridicării sale, dar mai ales a coborîrii harului sau milei lui Dumnezeu asupra lui. Acest har a făcut ca Augustin să fie mai sigur de existența lui Dumnezeu, decît de propria sa existență. Cit de critic se cerceta Augustin pe sine în această situație! Cit de ascuțită trebuie să fie o minte care să aibă curajul și puterea să măsoare, prin conștiință, distanța nemăsurabilă care separă pe om de Dumnezeu! Numai un spirit critic bine utilat poate percepe deosebirile și distanțele dintre elemente și valori și mai ales dintre entități aparținînd unor planuri deosebite.

Simțul critic și mai ales de critică personală a fost întărit și rafinat, de smerenia puțin comună a marelui episcop. O smerenție profundă, care ascutea considerabil puterea de înțelegere și de judecată a spiritului său.

21. Cu osebire cărțile V, VI, VII.

22. *Mărturisiri*, V, 3, 3, Migne, P.L. 32, col. 707.

23. *Ibidem*, V, 14, 25, *ibidem*, col. 718.

Cu cît cineva se menține mai mult în propriile sale proporții, cu atît spiritul său e mai în măsură să se automăsoare și să-și vadă lipsurile. Iar cine-și vede lipsurile sale, e în stare să perceapă meritele altuia sau ale altora. Văzînd meritele altora și mai ales puterea lui Dumnezeu, Augustin a fost inundat de fericirea că are de unde să-și alimenteze propriile sale eforturi și are cui mulțumi pentru cît a realizat. Modestia nu slăbește și nu anulează personalitatea și spiritul critic, ci ascute acest spirit nu numai prin procesul însuși al modestiei, care e o lucrare de adîncire autocercetătoare, ci și prin vigilența din ce în ce mai încordată a minții de a înțelege revărsarea dragostei lui Dumnezeu. Omul smerit simte lucrînd în el nesfîrșita dragoste a lui Dumnezeu, care arde toată zgura egoismului și a părerilor neadevărate despre sine. «Și mă miram că Te iubeam fără să fii o închipuire. Și nu stam să mă bucur de Dumnezeu meu, că eram răpit la Tine de frumusețea Ta». ²⁴ Vederea frumuseții divine implică o încordare maximă a spiritului omînesc cu toate forțele lui critice. Spiritul nu poate ajunge la perceperea frumuseții de negrăit a lui Dumnezeu, decît după ce el a parcurs, critic, toate frumusețile accesibile de pe planurile anterioare. Perceperea frumuseții dumnezeiești, care se face «cu inima curată», implică atingerea și depășirea punctului culminant al criticii intelectuale din partea spiritului uman și pătrunderea într-o zonă supraintelectuală sau metacritică, pe care Sf. Grigorie de Nisa o numește «întineric luminos»; «întineric» în măsura în care această zonă e raportată la mintea umană care n-o poate vedea, «luminos» în măsura în care ea e raportată la Ființa Divină, care e prin excelență lumină. Altorii Augustin zice că frumusețea divină se află în propriul său suflet și el n-ar fi descoperit-o, dacă Dumnezeu nu l-ar fi purificat prin dragostea Sa. Operația aceasta s-a întîmplat tirziu: «Te-am iubit tirziu, Frumusețe atît de veche și atît de nouă! Te-am iubit tirziu! Și iată, tu erai înlăuntrul (meu) și eram afară și te căutam acolo. Și eu, cel lipsit de frumusețe, mă năpusteam spre aceste frumuseți pe care le-ai făcut tu. Tu erai cu mine, dar nu eram eu cu tine. Mă țineau departe de tine lucrurile care n-ar fi existat, dacă n-ar fi existat în tine. M-ai chemat, m-ai strigat și ai rupt surzenia mea. Ai fulgerat, ai strălucit și ai îndepărtat orbirea mea. Ai dat bună mireasmă, eu am sorbit-o și ți-o respir ție. Am gustat și (acum) mi-e foame și mi-e sete. M-ai atins și eu m-am aprins pentru pacea ta». ²⁵ Harul creștin a desăvîrșit spiritul critic al lui Augustin prin dragostea cea fără de moarte cu care Dumnezeu i-a inundat sufletul.

Retractările lui Augustin sînt încununarea acestui larg și totuși meticulos spirit de pătrundere format de propria-i inteligență, de școlile, oamenii, ereziile și mediul pe care l-a frecventat, în fine de harul sau de dragostea lui Dumnezeu. Critica literară personală augustiniană e un proces complex, la care autorul a reflectat încă din tinerețele sale. Deși în acest proces nu a intrat decît o parte din opera lui Augustin, acesta neavînd timpul necesar pentru o operație așa de pretențioasă, se poate spune,

²⁴. *Ibidem*, VII, 17, 23, *ibidem*, col. 744.

²⁵. *Ibidem*, X, 27, 38, *ibidem*, col. 795.

totuși, că spiritul de autocercetare augustinian are o importanță covârșitoare prin crearea acestui gen literar, care ridică un nou profil în istoria culturii umane.

Scopul Retractărilor lui Augustin a fost dublu: să se îndrepte pe sine și să îndrepte și pe alții în acest domeniu al creației literaro-teologice. Propria-i înareptare era o nevoie permanentă a marelui geniu augustinian. Enorma cantitate a scrisului său ar fi descurajat pe altul — în locul lui — să întreprindă o operație așa de grea, de migăloasă și de obositoare ca aceea a recitării, cercetării și ținerii la zi cu progresul științific al unei producții literare de proporțiile pe care le cunoaștem. Nici ocupațiile sale administrative, nici cele duhovnicești, nici bătrânețea nu au descurajat pe Augustin în această lucrare. El simțea nevoia stringentă a înlăturării erorilor care se strecuraseră în operele sale sub o formă sau alta. Unele din aceste erori îl loveau pe el, altele — reale sau închipuite — loveau pe alții. Operația se desfășoară criticând erorile reale, dar apărind pozițiile bune, pe care alții, îndeosebi ereticii, i le reproșau ca greșeli sau le interpretau în sensul vederilor lor. Operația critică s-a desfășurat timp îndelungat ținând seama de întreaga evoluție a problemelor teologice din vremea sa. E o critică personală de larg orizont, dar în același timp și de amănunt în care autorul pune la contribuție toate resursele spiritului său: știință, largime de vederi, acribie, sinceritate; metodă care ar onora pe orice cercetător sau teolog din zilele noastre. E critica personală a lui Augustin exhaustivă? Evident că nu, chiar din punctul său de vedere. Dacă Augustin și-ar fi criticat întreaga sa operă, *Retractările* ar fi avut, probabil, o întindere cu mult mai mare decît aceea pe care o au, în forma care ni s-a transmis, și odată cu aceasta și spiritul său critic s-ar fi ascuțit și lărgit și mai mult, potrivit întinderii și varietății problemelor tratate. Dar și așa, el a făcut un mare pas în teologie prin inaugurarea unei metode aproape necunoscute pînă la el. Progresul remarcabil realizat de *Retractări* este conștiința vie a răspunderii pentru greșelile strecurate în cărțile scrise la tinerețe și o bună vreme după aceea, greșeli pe care nu suporti să le știi împărtășite de oameni nevinovați — cititorii — din mințile cărora nu le poți scoate odată ce cărțile au intrat în circulație.

E greu de știut în ce măsură *Retractările* lui Augustin au determinat realmente pe alții să procedeze la fel sau aproape la fel. Ele au deschis un drum nou în teologie, pe care oamenii de bună credință vor fi încercat să meargă. Epoca patristică nă cunoaște o operă analogă *Retractărilor*, dar e sigur că acestea au influențat în bine elaborarea de lucrări din acel timp.

CONCLUZII

1. Se poate spune că Augustin a creat genul literar al criticii personale teologice. Antichitatea greco-latină păgînă cunoscuse destul de timpuriu critica literară și științifică. Aristofan critica serios, în *Broaștele*, limba și arta lui Euripid; Aristotel și Horațiu făcuseră nu o dată observații critice în poeticele lor; poeții satirici Horațiu, Marțial și Juvenal cenzu-

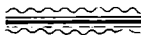
raseră substanțial nu numai moravuri, ci și opere literare și ideologii care atrăseseră observația asupra lor; filozofii de la cei mai mari până la cei mai mici erau criticați de contemporanii sau de urmașii lor, pentru erori reale sau aparente; oratorii, istoricii, matematicienii, cercetătorii naturii, medicii, muzicanții, criticii ei înșiși nu scăpau de focul criticii, mai ales când se așezau pe poziții de ferite, fie datorită metodei științifice deosebite, fie datorită ambiției. Dar de o critică personală sau literară de proporții și sensul celei augustiniene nu poate fi vorba. Desigur, oamenii de știință și literații antichității își recunosc, în general, unele erori sau mai precis înregistrează cu satisfacție progresul pe care l-au realizat, cu osebire spre sfârșitul antichității și mai ales în operele autobiografice. Un Seneca, un Epictet, un Marc Aureliu sunt semnificativi în această privință. Virgiliu a vrut să ardă manuscrisul operei sale Eneida, nemulțumit de imperfecțiunile mai ales tehnice pe care le cuprindea această lucrare. Scriitorii creștini, în special apologeții, polemisti, dogmatiști și istoricii elaborează substanțiale opere de critică generală sau specială și uneori se ridică unii împotriva altora, ca în cazul Ieronim-Rufin. Controversele din sinul creștinismului au rafinat mult simțul critic al scriitorilor din epoca patristică. Uneori, scriitori mari ca Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur își critică anumite greșeli, dar nu greșeli atât de natură literară sau doctrinală, cât de natură duhovnicească. Clasicismul creștin ducea, însă, progresiv, spre o operă ca aceea a criticii personale augustiniene. Au fost, totuși, necesare culmile științei și smereniei marelui episcop de la Hippo-Regius pentru ca o critică personală literară și teologică să fie concepută și executată așa cum o vedem în *Retractări*.

2. Geneza criticii personale augustiniene stă întii în conștiința foarte sensibilă a greșelilor făcute de autor și anume a greșelilor fixate în scris. Augustin se luptase enorm cu atâtea erori ale sistemelor religioase și filozofice prin care trecuse până să ajungă la adevăr. Odată ajuns la adevăr și odată intrat în Biserică, unde se cuvenea să apere acest adevăr cu orice preț, autorul nostru a întâlnit la preopinentii săi nenumărate alte erori, pe care a trebuit să le combată. Dar ascuțitul său simț critic a observat că, în chiar toiul luptei cu adversarii Bisericii, comitea și el greșeli, unele mai mari, altele mai mici, însă toate știrbind până la un punct prestigiul său personal și mai ales pe acela al Ortodoxiei, adică al Adevărului în sine și al Instituției care-l patrona. Erorile lui Augustin proveneau fie dintr-o insuficiență cunoaștere a Sf. Scripturi, pe care o folosea uneori în versiuni lipsite de acribia necesară, fie din delicatetea sau vastitatea problemei în chestiune, pentru care el n-avea încă orizontul necesar, fie din lipsa de precizie a anumitor termeni, fie din neadâncirea suficientă a marilor capitole de doctrină atunci în discuție. Augustin a descoperit, cu timpul, toate aceste deficiențe, dar unele dintre ele germinaseră erori deja consemnate în scris și care nu puteau fi retrase decât printr-o semnalare și îndreptare a lor, tot în scris. În al doilea rând, critica personală a lui Augustin are în vedere orientarea religioasă și teologică corectă a noilor generații ortodoxe. Augustin nu suporta gândul că atât în timpul vieții lui cât și după moarte, ortodocșii să fie umiliți primind lecții de dreaptă cre-

dință și teologhisire de la éretici sau schismatici, care-și dădeau aiere de învățători ireproșabili. Era preferabil ca să semnaleze și să îndrepte el însuși erorile în fața tuturor.

3. Obiectivele criticii personale augustinienne erau complexe. Autorul e preocupat, mai presus de orice, de îndreptarea erorilor pe care și le semnalează singur. Aceste erori sînt prezentate și analizate în funcție de importanța pe care le-o acordă autorul sau pe care o căpătau ele datorită împrejurărilor. Uneori aceste erori nu par a avea gravitatea pe care le-o acordă Augustin; dar ele căpătau sau puteau să capete caracter grav după actualitatea problemei în care ele se strecuraseră, după nivelul științific al autorului și după partenerul sau partenerii care le sezisaseră. Altele sînt precizări de amănunt pe care autorul le face cu multă grijă, pentru că adesea ele sînt decisive pentru o interpretare într-un sens sau altul. Precizările sînt, uneori, impuse de nevoia de a spulbera reaua credință sau ereziile maniheilor, pelagienilor, priscilianiştilor etc. Augustin consacră nu odată capitole întregi pentru a dărîma punctele de vedere eretice în anumite probleme. Alteori dezvoltă pe larg unul sau mai multe elemente doctrinale din nevoia de a se lămuri pe sine sau pe alții. Printre problemele dezbătute sînt numeroase cele de antropologie.

4. Metoda folosită de Augustin e compozită, dar și cu unele elemente fixe. La începutul fiecărui capitol în care critică o operă sau mai multe, autorul face o mică biografie a lucrării respective, arătînd cînd și cu ce prilej a scris-o, subiectul tratat și numărul cărților din care se compune, dacă e cazul. La sfîrșitul capitolului Augustin transcrie cîteva cuvinte din textul inițial al operei în chestiune ca, de exemplu: «Hic liber sic incipit: «Cum omnis vitae bonae ac beatæ via».²⁶ Această prezentare era necesară și pentru profilul însuși al problemei și pentru a preveni eventuale încercări de falsificare sau de substituie, cum se întîmpla adesea în antichitate. Augustin citează, în general, cu mare acurătate textele supuse criticii. Uneori aceste texte sînt foarte scurte, alteori foarte lungi sau numeroase. Metoda transcrierii textelor de criticat era o metodă strict științifică, vrednică de elogii și în vremea noastră, pentru că ea e valabilă și astăzi. Nu observații generale și aproximative, ci discuție directă pe materialul pasibil de critică, iată un procedeu onest de înaltă valoare pe care-l practica Fericitul Augustin. Metoda citării de texte era practică de multă vreme de scriitorii creștini în controversele lor cu păgînii, iudeii și ereticii; Origen, Sf. Atanasie, Părinții capadocieni, Sf. Chiril al Alexandriei o folosiseră abundent. Critica însăși e făcută cu atenție, sobrietate, calm și adîncime. În cea mai mare parte, critica e o interpretare nouă, sau, în general mai corectă, mai ortodoxă a ideilor cuprinse în textul citat sau a problemei generale care se degajează din acest text. Uneori se teologhisește pe larg. Filozofia elenică e uneori aspru criticată și înlocuită cu elemente creștine, dar nu în întregime.



26. *Retractări*, I, 13, 9, Migne, P.L., 32 col. 605.

MITUL CA REPREZENTARE A DIVINITĂȚII*

Diac. magistrand IOAN GLĂJAR

Istoria dezvoltării vieții intelectuale a omenirii ne arată că forma cea mai primitivă pe care a reflectat-o în conștiința omului contactul cu lumea din afară și îndeosebi contactul cu natura și cu forțele ei a fost aceea a reprezentării intuitive a tot ce este în afară, adică forma mitului.

Vreme îndelungată, ca atare, lumea «a gândit în basme și a vorbit în poezii» după minunata imagine a marelui Eminescu, produsul intelectual cel mai de seamă al omului fiind mitul și numai pe măsură ce omul a progresat sub raport economic și social, starea lui intelectuală a putut face un pas mai departe, locul reprezentărilor intuitive luându-l în conștiința lui cugetarea rațională, logică și abstractă.¹

Este natural așadar ca pentru mentalitatea modernă și contemporană, mitul primitiv și — intrucit el a continuat să dăinuiască și mai departe — mitul antic să reprezinte o formă fosilă a conștiinței umane un «scrum istoric», o mărime anacronică și inactuală ca funcție.²

În cele ce urmează, atenția și eforturile noastre se vor îndrepta spre clarificarea noțiunii și a problematicii mitului religios, care au fost atât de mult controversate. Vom începe cu istoria semnificației cuvîntului.

1. **Semasiologia cuvîntului «mythos».** În limbile europene, cuvîntul «mit» este un neologism de proveniență greacă, de la *μῦθος*. Istoria semnificației lui *mythos* este exagerat de sinuoasă. Pînă și etimologia lui este controversată.³ Dar oricare i-ar fi proveniența, în accepțiunea sa primară, mitul desemnează gîndirea, ideea, intenția, hotărîrea, opinia, chibzuirea, răsărite în suflet și încă neexprimate. Dar cum fiecare idee poartă în sine impulsul de a se exterioriza, mitul ajunge, printr-o legătură de idei cu totul simplă, să însemneze și ideea exprimată, devenită sunet, adică vorbirea, cuvîntul ca expresie a gîndirii, conținutul ideational al unei vorbiri.⁴ Ca expresie vocală a ideii, mitul ajunge să îmbrace semnificații multiple și chiar antitetice. Astfel, pe de o parte el devine veste,

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Părinte prof. Petru Rezuș, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Cu acest proces de înlocuire, în lumea greacă din sec. VI și V în. Hr., se ocupă W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, ed. II-a, Stuttgart, 1942.

2. A. Cozmoiu, *Geneza mitului*, p. 13.

3. Asupra etimologiei, vezi: L. Pelt, *Mythus mit Beziehung auf die Heilige Schrift*, art. în *Herzog's Real Encyclopädie für protest. Theol. u. Kirche*, X, 1858, p. 175; Dr. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, t. I, II-e partie, trad. par J. D. Guigniaut, Paris, 1825, p. 534; G. Stălin, *Μῦθος*, art. în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von C. Kittel, IV, 1942, p. 772.

4. Creuzer, *op. cit.*, p. 534; Stăhlin, *op. cit.*, p. 773.

solie, povestire, relatare asupra faptelor și chiar fapt în sine, iar pe de altă parte însemnează zvon, povestire inventată, legendă, basm, fabulă, relatare fabuloasă, fabula dramei, creațiile poetice și, în sfârșit, mai ales istorisirile despre zei și semizei. Dacă la Homer și în general în dialectul ionic, mitul se aplica, la fel ca și logossul la orice specie de povestire, fără să presupună nici adevăr, nici falsitate, ulterior va interveni în semnificația lui o oarecare tensiune internă care-l va plasa treptat în opoziție față de logoss. În perioada attică, logossul devine istorie adevărată, iar mythos-ul povestire neadevărată, falsă, inventată.⁵

Dacă pentru unii gânditori greci contrastul dintre logoss și mythos devine complet și exclusivist: $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \psi\epsilon\upsilon\gamma\eta\varsigma$ pentru alții, mythos va mai păstra ceva din semnificația veche, fiind conceput ca formă voalată, sau ca oglindire a unei idei sau adevăr filozofic, ceea ce rezultă din expresia $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\nu \mu\acute{\upsilon}\theta\omega$ «adevărul sub voalul fabulei» și din definiția $\omicron\gamma\omicron\varsigma \psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma \epsilon\iota\chi\nu\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\zeta\omega\nu \tau\acute{\eta}\nu \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\kappa\nu$.⁶

Opoziția dintre logoss și mythos va fi atenuată și de constatarea că logossul nu e adevărat cu orice preț. Dacă între mit și logoss există același raport ca între fantezie și rațiune, dacă mitul e cuvântul care povestește, iar logossul cuvântul care demonstrează, este evident că logossul, ca raționament care înțelege să convingă, nu va fi adevărat și vrednic de crezare decât în cazul când e conform cu logica.⁷ Sofismul, care păcătuiește împotriva logicii, va fi tot atât de fals ca și mitul; doar că spre deosebire de acesta, sofismul angajează pe auditor într-un act de judecată mai intensă.

Se cuvine să încheiem acest excurs semasiologic cu precizarea că din multiplele sensuri constatate s-a încetățenit, atât în uzul grec cât și în cel modern, ca cel mai propriu pentru cuvântul «mit», acela de plasmuire, ficțiune, aplicându-se în special în domeniul religios și anume reprezentărilor despre divinitate și istorisirilor în care zei și eroii joacă unul sau mai multe roluri și cu observația lui Stählin că opoziția între felurile înțelesuri ale cuvântului mit «prefigurează oarecum problematica variată ulterioară a mitului»,⁸ de care ne vom ocupa acum.

2. Problematica mitului religios. E de la sine înțeles că menținerea termenului «mythos», în accepțiunea lui ultimă și proprie de plasmuire fictivă, pentru aceleași conținuturi pe care le desemna și mai înainte când însemna o istorisire oarecare — de pildă pentru și în special pentru istorisirile lui Homer și Hesiod care pînă atunci erau unanim ținute ca realități — nu numai că «prefigurează» o situație ulterioară, cum zice Stählin, dar chiar oglindește o schimbare concomitentă de atitudine față de acestea.

5. Creuzer, *op. cit.*, p. 535-536; Stählin, *op. cit.*, p. 774-777; A. C. Moreau de Jonnès, *Les temps mythologiques*, Paris, 1876, p. 3; Al. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930, p. 11.

6. Creuzer, *op. cit.*, p. 536; Stählin, *op. cit.*, p. 777.

7. P. Grimal, *La Mythologie grecque*, Paris, 1956, p. 6-7.

8. *Op. cit.*, p. 776.

Într-adevăr, din clipa în care logosul pune problema adevărului, care deja ca atare implică îndoiala, istorisirile însumate sub titulatura de mit devin problematice. Logosul, raționamentul dialectic, a problematizat mitul, cugetarea prin imagini. Odată problematizate, reprezentările mitice și tematica lor sînt supuse verificării de rațiunea critică. Criteriul de judecată era, firește, adevărul sub multiplele lui aspecte: filozofic, moral, estetic, istoric, religios, iar în contemporaneitate și științific. Discutarea și definirea problematicei mitului de pe poziția și din perspectiva adevărului conceput polimorf a dus însă la determinări și aprecieri deosebite. Acolo de pildă, unde unii vedeau exclusiv sau predominant elemente istorice, alții vedeau numai personificări și imagini poetice. Ceea ce din perspectiva metafizicului părea adevărat și de valoare, putea să sfideze istoria. Și invers, adevărul istoric putea fi lipsit de valoare morală sau semnificație metafizică. În felul acesta, unii din cei ce s-au ocupat cu mitul au ajuns să vorbească despre o problemă teologic-religioasă a mitului, alții despre una istorică, sau morală, sau estetică, sau filozofică.⁹ Facem o trecere în revistă, cît mai succintă posibil, a acestor ipoteze și teorii.

a) Vossius, Brochart, epis. D-Avranches, Huet, Banier, Chateaubriand, Fr. Lenormant și Gladstone socoteau miturile pămînt ca disimulări intenționate ale unor rămășițe alterate ale revelației divine.¹⁰ Pentru V. Bérard, miturile nu sînt altceva decît exegeza unor epitețe, formule, practici și rituri religioase; iar Hubert și Mauss văd ființa mitului în personificarea și apoteozarea victimelor sacrificate.¹¹

b) Problematica istorică a miturilor a fost susținută în antichitate de Evhemeros, iar în timpurile mai noi de H. Spencer, M. de Jomnès, Hoffman și alții. Potrivit teoriilor acestora, miturile sînt o oglindire amplificată prin miraculos și supranatural a personajelor și tradițiilor istorice.¹²

c) O teorie cu totul opusă evhemerismului este aceea care concepe anistoricitatea ca o însușire esențială a mitului. După această teorie, miturile au o valabilitate intrinsecă, necondiționată de nici un fapt istoric.¹³

d) Wundt, în monumentală sa operă «Mythus und Religion», identifică mitul cu arta. Inițial mitul ar fi fost o pură manifestare artistică de caracter colectiv, indiferentă față de alte valori ca ethos și adevăr.

9. Prin «problematica mitului» înțelegem, după cum s-a putut observa, mitul ca problemă de rezolvat atît din punct de vedere ființial, tematic, cît și din punct de vedere al adevărului.

10. J. Toutain, *Mythologie*, în *La Grande Encyclopédie*, éd. sous la dir. de Berthelot, t. 24, Paris, p. 682 și 686.

11. V. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, Paris 1894; R. Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris 1914, p. 271; H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, p. III și 107-109.

12. M. de Jomnès, *op. cit.*, p. 2; L'Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'hist. des religions*, IV-e éd., Paris, f.a., p. 41.

13. C. F. Nösgen, apud Stählin, *op. cit.*, p. 772 și 802.

e) Protestele împotriva neverosimilului și imoralului mitic au dus la interpretarea alegorică sau simbolică a miturilor. Reprezentanții antici ai acestei direcții sînt, printre alții, Homer, Theogene din Rhegion, orficii, stoicii, Filon, neoplatonicii, iar dintre moderni Creuzer și Oirres. Alegorismul deosebește în mit forma și fondul. Sub veșmîntul intuitiv al mitului se ascunde un fond rațional, o idee, un adevăr moral sau filozofic.¹⁴ Naturaliștii ionieni și mitologii moderni renumiți: M. Müller, A. Kuhn, Bréal, Schwartz, Ploix, Mannhardt, Régnaud, Ravel, Lang, etc. pleacă de la principiul că miturile și personajele lor sînt personificări și concretizări poetice ale fenomenelor naturale.¹⁵

f) Pentru Jung, miturile sînt — după expresia unui filozof român — «ecoul simbolic al străfundurilor vieții inconștiente colective..., visurile colective ale popoarelor».¹⁶

g) Făcînd abstracție de specificul fiecăruia, gînditori de seamă ca Platon, Schelling, Bachofen, Ștefan George, etc. văd în mit expresia unei viziuni de ansamblu.¹⁷ Iată o definiție în acest sens: «Mythos-ul este expresia sensibilă, redată în personificare a întregii imagini interne și externe despre lume a omului dintr-o anumită epocă».¹⁸ Alți gînditori, ca Berdiaeff și Tillich, explică mitul ca termen pentru o realitate transitorie de importanță supremă. «Mitul — zice Berdiaeff — este o realitate incomensurabil mai mare decît conceptul... Mitul exprimă totdeauna o realitate, dar realitatea lui este simbolică».¹⁹ Iar Tillich, care își întîlnează teoria sa despre mit simbolic-realistă, definește mitul ca fiind «simbolul elaborat din elementele realității pentru necondiționatul sau transcendentul existenței sugerat în actul religios».²⁰

h) În sfîrșit, după o ultimă interpretare, mitul este fie un joc lipsit de orice consistență, fie o viziune asupra existenței lipsită de orice adevăr istoric sau filozofic, sau cum îl definește Robertson: «nume de specie pentru o masă polimorfă de rătăciri tradiționale»²¹

Cu toate că spațiul nu ne îngăduie să luăm o atitudine critică față de fiecare din aceste teorii, totuși, expunerea lor numai nu e lipsită de

14. W. Nestle, *op. cit.*, p. 126 sq.; Stählin, *op. cit.*, p. 783 sq.; Creuzer, *op. cit.*, vol. I, VIII, *passim*.

15. M. Müller, *Nouvelles études de mythologie*, trad. de l'anglais par L. Job, Paris, 1898; A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. par L. Marillier, Paris, 1896; Toutain, *art. cit.*, p. 683, 686, 687; Krappe, *op. cit.*, p. 20; M. de Jonnés, *op. cit.*, p. 5-6.

16. L. Blaga, *Triologia culturii*, București, 1944, p. 391; idem, *Trilogia valorilor*, București, 1946, p. 248.

17. P. Frutiger, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, 1930; M. Schröter, *Mythus und Metaphysik bei Bachofen und Schelling*, în rev. «Orient und Occident», 1932, nr. 10, p. 18-22; L. Walk și P. Simon, *Mythologie*, art. în *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, ed. II-a, Freiburg i. Br., 1935, col. 415; Stählin, *op. cit.*, p. 771; W. Küneth, *Antwort auf den Mythus*, Berlin, 1935, *passim*.

18. Walk-Simon, *art. cit.*, col. 412.

19. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté, Essai de philosophie chrétienne*, trad. du russe par I. P. et H. M., Paris, 1933, p. 90 și 91.

20. Tillich, *Mythus u. Mythologie*, art. în *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, IV, 1930, ed. II, col. 364.

21. Apud Stählin, *op. cit.*, p. 772.

senz și utilitate. Căci pe lângă rostul ei instructiv de a ne face cunoscute diferitele moduri în care a fost definită problematica mitului, schițarea acestor teorii ne oferă prilejul de a constata atât deosebirile dintre ele — care se datoresc fie diversității materialului mitic, fie altor factori de natură subiectivă și metodologică²² — cât mai ales o idee comună aproape tuturor care ne poate servi ca punct de plecare pentru cele ce urmează.

Majoritatea mitologilor a subliniat faptul că mitul apare ca un cuvânt care circumscrie o situație dată, ca o formă elementară a vieții primitive, ca o expresie a unui comportament originar, ca o reacțiune primitivă a spiritului uman față de o realitate internă sau externă, materială sau spirituală, immanentă sau transcendentă, ca o încercare de a explica un mister existențial, sau cel puțin de a-l sesiza ca atare, ca o primă viziune asupra lumii sau unor părți din ea. În această postură, mitul corespunde unor necesități umane existențiale și e propulsat de anumite exigențe și aspirații inerente spiritului uman, de o factură cognitiv-demiurgică și morală și de orientare intra sau transsubiectivă, immanentă sau transcendentă. Într-adevăr, pentru perseverarea sa în existență și pentru desăvîrșirea specificității sale umane, omul tinde atât la satisfacerea unor necesități vitale materiale ca hrana, îmbrăcămintea, adăpostul, reproducerea, etc., cât și la satisfacerea unor exigențe și aspirații spirituale. Situat în cadrul naturii, omul tinde să cunoască și să explice fenomenele acestea și nu mai puțin pe cele istorice și psihice, atât din interesul pur teoretic de a cunoaște și explica, inerent omului ca atare și sporit de misterul acestora, cât și din interesul practic de a putea acționa în consecință asupra acestor fenomene, în scopul autoconservării. Etnologia religioasă ne arată însă pe omul primitiv preocupat și de alte probleme mai înalte: de originea, finalitatea și destinul său, de «ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial, ca să ne exprimăm în termenii autorului cărții *«Religie și spirit»*, adică de realitatea ultimă, supremă, de Dumnezeu. Expresia principală a acestor tendințe și preocupări ale primitivului este mitul religios. Așadar, în esența sa, mitul este o mărime cognitiv-demiurgică; este filozofie și știință a omului primitiv, sau cum a fost definită adesea «protofilozofie» sau «quasi-protofilozofie». Această «protofilozofie», menită să procure omului primitiv un echilibru psihic, social și metafizic, poartă amprenta psihologiei și mentalității primitivilor care au creat-o. Iar la baza acestei mentalități primitive, caracterizată în general printr-un insuficient efort intelectual logic, prin predominarea psihologică a efectelor și a fanteziei, stă experiența limitată a oamenilor primitivi. Lipsa unei observări atente, metodice îndelungate și conjugate cu reflecția consecventă asupra fenomenelor lumii interne și externe, asupra raporturilor dintre ele, i-a pus pe primitivi în imposibilitatea de a cunoaște suficient legile obiective și stabile ale acestora. Ignorând în cea mai mare parte aceste legi și amplificând în imaginația lor până la abuz anumite analogii vagi, primitivii își proiectează

22. Vezi acești factori la A. Cosmou, *op. cit.*, p. 42-47.

propria lor ființă în mediul inconjurător, punind în chip arbitrar fenomenele acesteia pe seama unor cauze mistice. Orice fenomen natural greu de înțeles este făcut intuitiv prin personificare, fiind imaginat, în mod spontan sau reflectat, ca produs și susținut de o voință care devine pentru primitiv o ființă mitică. În felul acesta, lumea apare omului primitiv ca o realitate mistică. Primitivul vede în anumite fenomene și obiecte din natură spirite analoage omului și forțe oculte care operează în toate împrejurările, putându-i face bine sau rău.²³ Aceste reprezentări mitice primitive sînt implicit religioase.²⁴ Caracterul lor religios este dat de faptul că omul primitiv concepe aceste spirite și forțe oculte ca avînd uneori caracter personal, ca fiind radical deosebite de fenomenele prin care se manifestă și ca posedînd puteri supranaturale, divine.

Dacă în mitologia popoarelor primitive divinul este de regulă conceput ca spirit și circumscris în anumite forțe și forme condiționate ale lumii materiale și animale, în mitologia popoarelor mai mult sau mai puțin civilizate ale antichității, el începe să fie conceput prin excelență antropomorfic și antropopatic. Aceasta nu însemnează însă că zeii, concepuți antropomorfic, n-ar mai fi legați de formele finite ale lumii cronospațiale. Dimpotrivă, ei locuiesc și stăpînesc anumite regiuni ale naturii și se manifestă prin anumite stihii și fenomene ale acesteia. La dreptul vorbind, ei nu sînt decît divinizări, de data aceasta antropomorfe, ale acestor stihii și fenomene. Odată cu relativa generalizare a acestor antropomorfizări politeiste în lumea civilizației antice, mitul religios intră într-o nouă fază a evoluției sale. Concepția politeist antropomorfică despre zei a condus și a pus în chip necesar problema raporturilor și relațiilor dintre ei. Concepuți după chipul omului zeii capătă o individualitate precis conturată și au o istorie plină de aventuri. În felul acesta, s-a trecut de la mitul ca reprezentare simplă la mitul ca povestire, ca istorisire, ca epopee. Mitul devine istorie a zeilor. Dat fiind însă că pentru conștiința religioasă a celor vechi zeii nu erau necondiționat transcendenți, ci mai degrabă circumscrise și activi în spațiu și timp, intuiția zeilor este împletită în mit cu intuiția lumii. Problematika mitului nu se reduce la viața particulară, intimă a zeilor. În mit, concepția despre

23. Faptul că primitivii socotesc fenomenele naturii ca efecte ale unor puteri mistice, dovedește existența la ei a unei gândiri cauzale. Numai că ei aplică de regulă legea cauzalității în chip arbitrar și necritic. Totuși, mentalității primitive nu-i scapă complet nici cauzele naturale. Primitivii sînt conștienți că există cauze naturale, experimentale. Tehnica lor de vînat, pescuit și de luptă, deși învelită într-o atmosferă magică, dovedește «înțelegerea» raportului «de la mijloc la scop» (R. Allier, *Le Non-Civilisé et nous*, Paris, 1927, p. 41, apud I. Todoran, *Problema cauzalității în argum. cosm.*, Cluj, 1935, p. 72; cf. și p. 73-75). Teoria prelogismului a lui L. Brühl, după care mentalitatea primitivă ar fi stăpînită exclusiv de legea participației mistice, ceea ce face ca ea să fie radical deosebită de mentalitatea civilizată, a fost combătută la vremea ei cu succes deplin de etnologi de seamă ca: R. Allier, O. Leroy etc. Astăzi, însuși L. Brühl propune să se renunțe la teza dualității ireductibile între mentalitatea primitivă și civilizată (vezi E. Dardel, *L'homme dans l'univers mythique. D'après l'oeuvre de Maurice Leenhardt*, în *Rev. d'Hist. et de Phil. relig.*, 35 année, nr. 2, Paris, 1955, p. 160).

24. Cu toate acestea, expresia «mit religios» nu este un pleonasm. De ce? Pentru că există și mituri profane; miturile filozofice ale lui Platon, de exemplu.

zei interfierează cu concepția despre om, lume și viață. Omul antic condiționează fenomenele lumii de voința și acțiunea arbitrară a zeilor, care intervin direct sau indirect atât în viața istorică a omului și a popoarelor, cât și în desfășurarea proceselor cosmice. Pentru el, zeii sînt principiul și rațiunea explicativă atât a lumii ca întreg, cât și a fenomenelor și proceselor naturale, sufletești și istorice privite individual. E evident, deci, că mitul antic are, ca și cel primitiv, nu numai o semnificație religioasă, ci și o funcție explicativă.

După diversitatea cauzelor, motivelor și problematicei miturilor, se poate vorbi despre următoarea tipologie genetică și tematică a acestora: a) *Miturile teologice* tratează despre viața privată, intimă a zeilor, adică despre nașterea, devenirea, căsătoriile, însușirile, capriciile, certurile, luptele, aventurile și moartea lor. b) *Miturile cosmogonice* îi prezintă ca principiu generator al lumii și omului. c) *Miturile cosmologice* tratează despre raporturile zeilor și spiritelor divine cu aștrii și fenomenele cosmice, obișnuite și neobișnuite, ca răsăritul și apusul soarelui, fazele lunii, eclipsele de soare și lună, etc.; cu fenomenele meteorologice, ca furtuna, vânturile, norii, ploaia, fulgerul, tunetul, curcubeul, etc. Tot a ci aparțin miturile care tratează despre potop, foc, schimbarea anotimpurilor, despre naștere, moarte și înviere, despre împărăția morților și infern.²⁵ d) *Miturile eshatologice* sînt povestirile despre zei care vor să dea socoteală despre sfîrșitul lumii acesteia. e) *Miturile soteriologice* relatează despre acțiunile binefăcătoare și aducătoare de mîntuire ale zeilor. f) Povestirile despre spirite și zei care caută să explice fie anumite formule și practici cultice, fie anumite formații și particularități ciudate ale unor stînci, pietre, plante, animale, etc., alcătuiesc așa numitele *mituri etiologice* în sens restrîns. g) *Miturile istorice* sînt povestiri în care personaje și tradiții istorice sînt potențate în miraculos și supranatural. Ele încearcă să explice evenimentele și mersul istoriei prin intervenția directă sau indirectă a zeilor. h) *Miturile morale* sînt povestiri în care zeii, personificări ale principiilor morale, apar ca supraveghetori ai ordinei morale. Desigur că, în realitate, aceste tipuri de mituri nu se găsesc în starea lor pură, ci se interpătrund, dînd un mit cu o problematică complexă.

Înainte de a trece mai departe, e util să subliniem din nou că miturile nu sînt altceva decît plămîdiri epice intuitive care reflectă impresiile și ideile spontane ale omului în fața lumii sau încercări intenționate de pătrundere și explicare a misterelor acesteia. Și întrucît dezleagă orice mister existențial cu ajutorul ideii de divinitate, miturile sînt implicit concepții religioase, apărînd ca tîlmăciri ale divinului, ca o «concretizare, exprimare într-o formă sensibilă și mai ușor de priceput a ideii înalte, abstracte de Dumnezeu».²⁶

Problema care se pune acum este aceea a adevărului mitului: conțin miturile vreun simbul de adevăr sau sînt simple creații fanteziste?

25. Rühle, *Mythus u. Mythologie...*, art. în R.G.G., ed. II, vol. IV, col. 378.

26. Pr. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, vol I, București, 1932, p. 121.

3. **Mit și știință.** Ca încercare de explicare a lumii văzute, materiale, mitul se deosebește fundamental de știința în sens modern, care țințește la același obiect, v, prin faptul că dă fenomenelor o explicație — după cum am văzut — nu exclusiv pe bază de observație metodică și cercetare experimentală și rațională a cauzelor acestora, cum face aceasta, ci pe bază de experiență subiectivă și mai mult cu mijloace de imaginație.²⁷ Nu-i de mirare atunci că în timp ce știința constată la baza lucrurilor și la originea fenomenelor forțe și legi naturale, inerente acestora, care exclud accidentalul și arbitrarul, mitul aproape că «nu cunoaște decît acțiunea arbitrară a factorilor supranaturali, zeii și demonii».²⁸ Iar în timp ce din punct de vedere formal, știința și filozofia caută să redea realitatea prin expresii și concepte raționale, mitul o redă prin imagini și simboluri plastice, inconvertibile în concepte raționale, inteligibile.²⁹ E adevărat că realitatea poate fi cunoscută și exprimată prin metode și mijloace diferite. Miturile pot reflecta fenomenele naturii și evenimente istorice, configurația economică și profilul social al mediului în care au apărut mentalitatea primitivilor și anticilor și elementele ideologice din zorii filozofiei, etc.³⁰ Pentru aceste elemente pozitive știința prețuiește și valorifică miturile, folosindu-le ca izvoare în domeniul istoric, etnologic, sociologic, politic, etc.³¹ Folosirea materialului documentar, vehiculat de mituri trebuie făcută însă cu multă prudență, căci cugetarea mitică, departe de a reda fidel realitatea, o amplifică și o îmbină aproape pînă la desfigurare cu elemente miraculoase și fanteziste, încît este foarte greu și uneori chiar imposibil a mai deosebi veridicul de ficțiune, fără ajutorul unor elemente externe, furnizate din al'e surse decît cele mitice. Așadar, mitul poate avea, și de obicei are, un simbul real, adevărat, fie el de natură ideologică sau concretă, dar acesta e dezvoltat de fantezie într-un ocean de creații fictive. Această alterare profundă a realității în mit, — ignorată complet de popoarele primitive, care acordau mitului încredere deplină, făcînd din el un articol de credință — face ca acesta să

27. A se vedea aceste procedee la Rühle, *art. cit.*, col. 375-377.

28. Al. H. Krappe, *La Genèse des Mythes*, Paris, 1938, p. 32. Mitul — zice Lévi-Strauss — «a pretins să rezolve problema cauzelor înainte de a le cunoaște legătura». (*Religions et mythologies comparées*, II-e éd., Paris, 1878, p. XV).

29. Cu toată această abundență de miraculos și irațional, mai bine zis de anti-rațional, mitul nu este produsul exclusiv al imaginației, cum zice Th. Ribot (*Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, 1921. *passim*) și mulți alții, ci este produsul sufletului uman și integritatea funcțiilor sale. Aceasta face ca mitul să nu fie absolut închis pentru curentul rațional, logic. Mitul este un complex de elemente raționale și iraționale, desigur cu predominarea covârșitoare a celor din urmă. Pentru raționalul din mit, vezi Nestle, *op. cit.*, p. 17-18.

30. Vezi: M. E. Metes, *Miturile Egiptului antic*, trad. din limba rusă de E. Zelter. Editura Științifică, București, 1958, p. 5, 6-9, 12 și *passim*; N. A. Kun, *Legende și miturile Greciei antice*, trad. din limba rusă de P. Donici și M. Leicand, Edit. Științifică, București, 1958, p. 5-6; I. Banu, *Hesiod și zorile filozofiei în vechea Grece*, studiu introductiv la Hesiod, *Munci și zile*, trad. din limba greacă de St. Bezdechi, Edit. Științifică, București, 1957, p. 5, 41.

31. Vezi: V. V. Struve și D. P. Kallistov, *Grecia antică*, trad. din limba rusă, Edit. Științifică, București, 1958, p. 88-109; 665-666.

lie — pe măsură ce experiența omului se îmbogățește, lărgindu-și sfera de desfășurare și era mai intens scrutată de rațiune — d-n ce în ce mai discreditată. Antichitatea greacă sfârșește — după cum am mai amintit — prin a reprobă mitul, pe motivul că este: a) inferior din punct de vedere moral; b) simplist sau fără sens și c) lipsit de adevăr.³² Cu atât mai mult îl va respinge știința modernă, în numele cuceririlor sale. Știința și mitul nu pot coexista ca sisteme explicative ideologice. Știința recunoaște valoarea documentară a unor relatări mitice și le utilizează dar respinge pretențiile explicative ale mitului și înlocuiește povestirea explicativă a acestuia cu ipoteza și cu teoria științifică, Ținta ei «este o concepție *amitică* despre lume și viață». ³³ Dacă universul mitic este o lume «celebrată», ³⁴ sacralizată,³⁵ universul științific este o lume desacralizată, secularizată.³⁶ Fără îndoială că această desacralizare treptată a cosmosului e inevitabilă la popoarele de cultură superioară și ea reprezintă calea de la minoratul la majoratul spiritului.³⁷

4. Mit și revelație divină. Revelația divină reprobă mitul ca valoare religioasă. Dar cu ce drept și pe ce motiv revelația divină reprobă mitul? Il reprobă cu dreptul și în numele adevărului pe care ea îl conține și pe care mitul l-a alterat. Intr-adevăr, mitul, ca expresie religioasă, nu este altceva decât o falsificare multiformă a revelației divine primordiale. Etnologia religioasă a stabilit că religia popoarelor primitive nu se reduce la mituri. Peste haosul plămuirilor mitice primitivii sînt convinși de existența unei Ființe supreme unice, creatoarea lumii și a omului, legislatoarea și supraveghetoarea ordinii religioase și morale.³⁸ Mai mult: Cercetările unor etnologi religioși de seamă, ca A. Lang, și W. Schmidt, au dovedit că pe treapta cea mai veche a existenței umane — pe care etnologia religioasă a putut-o atinge — Ființa supremă, concepută cauzal-logic, este lipsită de mit.³⁹ Așadar, nu miturile naturiste, animiste, fetișiste, totemiste, etc., ci acest monoteism simplu, dar pur, este forma religiei primare; nu miturile, ci acest monoteism constituie concepția primordială despre lume și viață.

Dar cum etnologia și psihologia religioasă n-au aflat nici un caz real în care ideea de Dumnezeu să apară «ca formîndu-se din jocul unor

32. Stählin, *op. cit.*, p. 786.

33. Tillich, *art. cit.*, p. 367.

34. Van der Leeuw, apud E. Dardel, *Magie, Mythe et Histoire*, în *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 43-e année, nr. 2, Avril-Juin, 1950, p. 207.

35. Prin sacralizarea lumii și a obiectelor din ea de către primitivi, nu trebuie să se înțeleagă că aceștia concep lumea și obiectele ca fiind sacre în ele însele. M. E. declară contra unei judecăți prea răspîndite, că «adorarea unui obiect cosmic sau teluric în el însuși nu se întîlnește niciodată în istoria religiilor» (*Traité d'hist. des religions*, Paris, 1949, p. 119, apud E. Dardel, *Magie...*, p. 195).

36. Nestle, *op. cit.*, p. 4-5.

37. *Ibidem*, p. 5-6.

38. P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. par A. Lemonnyer, *op. cit.*, Paris, 1931, p. 237 sq. și 318 sq.

39. *Ibidem*, p. 242.

elemente eterogene»⁴⁰ sau al unor «fenomene non-religioase»⁴¹ și cum «nemărginita iubire părintească a lui Dumnezeu nu putea să lase nici o clipă pe omul abia ieșit din minile sale să bijbie prin întunericul necunoștinței religioase, pentru ca numai după multe și poate nu ușoare încercări... să se apropie de luminișul religios»,⁴² rezultă că ideea de Dumnezeu nu este o achiziție realizată de om prin puterile sale, naturale, ci este un dar divin, dat primilor oameni, cărora Dumnezeu cel nemincinos li se descoperă, după relatarea inspirată a Genezei, ca: Dumnezeu personal, creator atât al lumii spirituale și materiale, cât și al omului ca ființă psiho-fizică, ca stăpîn atotputernic și pronietor atotbun și atotînțelept al întregii făpturi, ca autor și supraveghetor al ordinei morale și ca scop supranatural al omului, ca judecător și mintuitor al acestuia, din răul în care a căzut liber.⁴³

Date fiind considerentele de ordin psihologic potrivit cărora omul nu putea îndumnezei natura decît dacă poseda în prealabil ideea de Dumnezeu, dată fiind apoi această prioritate cronologică a revelației divine față de mit, ca și faptul incontestabil că miturile reprezintă forme religioase înfinit inferioare față de monoteismul primordial, s-a conchis că miturile sînt produsul unei evoluții naturale religioase decadente: devieri, contrafaceri, alterări ale credinței primare într-un Dumnezeu unic; excrescențe parazitare pe tulpina adevărilor revelate inițial de Dumnezeu. Așadar, departe de a veni cu adevăruri religioase noi care să sporească tezaurul revelat mitul diluiază și alterează fondul revelației primordiale. E de prisos a mai sublinia că adevărul alterat echivalează cu eroarea.⁴⁴ În consecință, între revelație și mit există același raport ca între adevăr și ficțiune. Aceasta din punct de vedere obiectiv, al conținutului religios.

Dar mitul are și un aspect subiectiv și formal. El este semnul desprinderii omului din comuniunea cu Dumnezeu, al prăbușirii din paradisul pierdut și nostalgia după el. Dacă autorevelarea divinității este experimentată de conștiința umană ca prezență suverană care covârșește pe om, închizîndu-i orice posibilitate de a-și închipui și croi divinități după placul său și obligîndu-l moralmente s-o recunoască așa cum i se descopere, distanța sa de divinitate și conștiința acestei distanțe îl solicită să purceadă personal la revelarea divinității, lăsîndu-i totodată conștiința unei libertăți depline în această operație. Din această considerație rezultă că,

40. Pr. prof. I. Todoran, *Asupra revelației primordiale*, în *Ortodoxia*, an. VIII (1956), n. 1, p. 53.

41. C. J. Bleeker, *La structure de la religion*, în *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 31-e année, nr. 4, 1951, p. 407.

42. I. Todoran, *art. cit.*, p. 52.

43. Asupra posibilității și realității revelației primordiale, relatată de Geneză, vezi R. P. A., Lemmonyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914, p. 69-301.

44. Paternitatea adevărilor religioase de mit nu aparțin acestuia, ci revelației primordiale. La dreptul vorbind, ființa religioasă propriu zisă a mitului constă exclusiv din aceste excrescențe pe tulpina adevărilor revelate. De aici rezultă însă că miturile religioase nu sînt identice cu religiile naturale: în ființa religiilor naturale intră atât miturile cât și adevărurile moștenite de revelația primordială, ca să nu mai vorbim și de elementul practic al acestor religii.

din punct de vedere subiectiv și formal, mitul religios — ca revelație săvârșită de om — este expresia conștiinței distanței dintre om și Dumnezeu, încercarea și modul subiectivității umane de a seiza și descifra, de a prinde și tălmăci — potrivit egoismului și orgoliului intelectual și trupesc al omului — faptul fundamental al realității și revelației lui Dumnezeu.⁴⁵

Dacă miturile abundă în religiile popoarelor ce au o slabă conștiință despre revelarea divinității printr-o persoană istorică, poporul israil a fost scutit de orgia miturilor tocmai datorită reluării, din inițiativă divină și păstrării legăturii cu Dumnezeu, care i se revelează în decursul istoriei sale prin prooroci. Această autorevelare a lui Dumnezeu se înfăptuiește maxim și definitiv în creștinism, în persoana divin-umană a lui Iisus Hristos. În Iisus Hristos, Dumnezeu «ne-a devenit realitate apropiată, nemăi lăsând loc pentru jocuri de fantezie, pentru basme, cu dezastruoase urmări etice în legătură cu existența și cu voiele Lui... Prezența dumnezeirii din Iisus Hristos nu e o închipuire omenească, ci o realitate masvă pentru toți cei ce-au stat fără prejudecăți aproape de El și pentru toți cei ce le ascultă mărturisirea sau citesc Evangheliile din care persoana Lui, neputînd fi rodul unei măestrite elaborări mintale, se înalță pe deasupra a tot ce poate fi persoană pur omenească. Evangheliile nu pot fi explicate altfel decît ca scrise sub impresia covârșitoare a unei Ființe care n-a fost numai om, ci și Dumnezeu». Încercarea unor teologi profesanți de a da o interpretare mitică Sf. Scripturi e lipsită de orice temei real. Între cuprinsul Sf. Scripturi și problematica miturilor politeiste există o incompatibilitate acută. Sf. Apostol Pavel ia o atitudine hotărît ostilă față de mit, deoarece mitul este opus adevărului și periclitează «învățătura cea sănătoasă» (II Tim. IV, 3-3; I Tim. I, 3-4; IV, 7; Tit, I, 13-14; cf. și II Petru I, 16). După o cercetare minuțioasă a unei eventuale posibilități de a interpreta mitic Sf. Scriptură, teologul G. Stählin ajunge la concluzia că «mitul este o categorie păgînă» și «ca atare, nu-și are locul pe solul Bibliei, nici ca 1) împărtășire directă a adevărurilor religioase, nici 2) ca asemănare, nici 3) ca simbol».⁴⁵ Pe cînd revelația biblică, formulată dogmatic de Biserica Ortodoxă, reprezintă «răspunsul absolut la întrebarea absolută, care se referă totdeauna la destinul veșnic omenesc», pentru a căruia asigurare e angajat însăși Dumnezeu revelator, mitul este o valoare religioasă negativă, și ca atare, lipsită de orice putere soteriologică.

Produs al ignorării legilor obiective ale existenței și al distanțării de Dumnezeu, mitul religios este sortit pieirii totale.

*

Căutînd să sintetizăm cele spuse mai sus despre conceptul și problematica mitului religios vom observa că orice definiție a lui, pentru a fi clară, este cu totul insuficientă. Astfel, dacă vom defini *mitul religios* ca o *reprezentare eronată a divinității*, definiția aceasta nu va indica: a) nici caracterul mitului b) nici cauzele sau izvoarele lui, c) nici me-

45. *Op. cit.*, p. 800.

nirea lui, d) nici modul cum el explică fenomenele naturii și e) nici modul cum concepe supranaturalul. Or, fără însumarea tuturor acestor lămuriri suplimentare la definiția lapidară a mitului, riscăm să nu avem comprehensiunea adecvată a lui.

Vom spune deci că: *mitul religios este o reprezentare eronată a divinității*:

a) că această reprezentare are caracter de plăsmuire de origine populară, total sau parțial fictivă (spontană sau reflectată) realizată pe calea intuiției plastice;

b) că ea este răsărită fie din anumite impulsii și aspirații sufletești abisale (de natură cognitiv demiurgică și morală și de orientare între sau transsubiectivă), fie din anumite necesități vitale și soteriologice;

c) că ea este menită să procure provizoriu un echilibru psihic, social și metafizic;

d) că prin această reprezentare plăsmuită orice proces și mister existențial, de orice ordine ar ține, este abordat și explicat — datorită unei experiențe limitate și unui insuficient efort intelectual — prin intervenția arbitrară (directă sau indirectă) a factorului supranatural și

e) că modul în care este conceput acest factor supranatural — datorită conștiinței distanței dintre divinitate și om — este întotdeauna în mit antropomorfic și antropopatic sau ipostasiat și circumscris în anumite forțe și forme condiționate.



IDEEA DE SACRIFICIU ÎN RELIGIILE MONOTEISTE*

Pr. magistrand DUMITRU SOARE

INTRODUCERE. Problema sacrificiului formează una din cele mai importante preocupări, nu numai pentru teologie, ci și pentru psihologie, sociologie și mai ales pentru istoria religiilor. Savanți, ca Tylor, Robertson Smith, Bouché Leclercq, Hubert și Mauss, Durkheim, Loisy și — în timpurile mai noi — Gusdorf, au emis ipoteze asupra originii și semnificației sacrificiului în diferitele religii ale omenirii, începând cu religia așa-ziselor popoare «primitive» și sfârșind cu creștinismul.¹ Cea mai nouă lucrare despre sacrificiu, care ne stă la îndemână, ajunge însă la concluzia că este greu, aproape cu neputință, a da o definiție exactă unei noțiuni atât de complexe cum e sacrificiul, care ocupă un loc aparte în ierarhia valorilor. A încerca să arăți limitele sacrificiului, închizându-l în cadrul datelor concrete, înseamnă să-l diminuezi și să-l golești de ceea ce constituie adevărata sa bogăție.² Totuși, sub diversitatea exterioară a formelor, subsistă unitatea spirituală a fondului: sacrificiul este o încercare de comunicare a omului cu divinitatea. Pornit dintr-o necesitate internă — de adorare, de cerere, de mulțumire sau, îndeosebi de expiere a păcatelor — sacrificiul este cea mai înaltă formă a cultului extern, prin care omul recunoaște atotputernicia divină și dependența sa față de Creator.

Încercăm deci să definim sacrificiul ca un act vizibil, prin care omul, în semn de omagiu pentru Dumnezeu și părere de rău pentru păcatele

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistrat a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Diac. prof. Emilian Vasilescu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Unii consideră sacrificiul drept un dar ritual, adus divinității (Tylor). Alții iau drept punct de plecare pentru toate sacrificiile, totemismul (R. Smith) sau magia (Loisy). Mai puțin unilaterală și mai aproape de adevăr, deși tot insuficientă, este definiția lui Hubert și Mauss, după care sacrificiul este un «procedeu» care «constă în a stabili o comuniune între lumea sacră și cea profană, prin intermediul unei victime, adică al unui lucru consacrat, distrus în cursul ceremoniei» (*Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, p. 124). Etimologia cuvântului «sacrificiu» ne poate duce la o înțelegere diferită a acestei noțiuni. Dacă îl derivăm de la latinescul «sacrificium» (sacrum facere), înțelegem prin el actul în virtutea căruia un lucru devine sfânt. Teologii romano-catolici s-au oprit la această definiție incompletă, afirmând că esența sacrificiului constă în *oferirea* darului. Derivat însă de la corespondentul său grecesc «*νομα*», sacrificiul capătă un conținut mult mai bogat și mai plin de adevăr, pentru că el caută să indice *actul distrugerii darului oferit pentru jertfă*. Aceasta este părerea ortodoxă, pe care o susține cu multă competență, în timpul nostru, Preotul Dr. Olimp Căciulă (*Jertfa euharistică*, traducere din grecește de Pr. Antofie Radu, extras din revista «*Ingerul*», anii X și XI, Buzău 1940, pp. 57-67), arătând că esența sacrificiului constă nu în simpla oferire a darului, ci în distrugerea darului oferit ca jertfă.

2. Joseph Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris 1955, pp. 13, 15.

înfăptuite, renunță la unul din bunurile de mare valoare ale sale, oferindu-l Stăpînului său, cu speranța de a intra în comuniune cu El.³ Lucrul acesta a fost însă înțeles și practicat în mod diferit nu numai în vechile religii politeiste, ci și în actualele religii monoteiste: iudaismul, creștinismul și islamismul. De aceea ne-am propus să examinăm modul în care se oglindește ideea de sacrificiu în religiile monoteiste, intenționînd să privim această idee nu în manifestările ei multiple, ci în formele cele mai caracteristice pe care i le-au imprimat religiile amintite. În tratarea acestui subiect nu vom urma ordinea cronologică a apariției religiilor monoteiste, ci vom folosi o ordine impusă de logica lucrării și de necesitatea unor concluzii cît mai clare.

1. **ISLAMISMUL.** Arăbii preislamici au cunoscut și au practicat sacrificiul din cele mai vechi timpuri, sub forma jertfelor singeroase ale rite diferitelor divinități locale. Mahomed a fost nevoit să păstreze această instituție, cu cele mai multe din obiceiurile ei, intrucît vechile idei privitoare la sacrificiu erau adînc înrădăcinate în sinul noii comunități religioase pe care el o înființase. Intemeietorul islamismului s-a străduit totuși să înlăture ritualismul fără de viață care caracteriza cultul preislamic și să dea o justificare nouă sacrificiului, stabilind că acesta este un omagiu și un act de devoțiune datorat lui Allah, dumnezeul cel unic.⁴

Deși islamismul cunoaște și sacrificii nesingeroase, totuși în mod propriu concepe sacrificiul sub forma jertfelor singeroase. Singele, considerat ca element primordial al vieții, are un mare rol în sacrificiul musulman. Simbolizînd principiul vital, singele victimei este vărsat pe altarul de sacrificiu, ca semn că omul își închină viața sa lui Allah, stăpînul suprem. Musulmanul concepe sacrificiul, înainte de toate, ca pe un schimb de forțe între uman și divin, prin intermediul victimei. Prin diferite procedee victima e consacrată jertfirii, iar credinciosul, înainte de a îl înjunghia, trece păcatele sale asupra animalului. Victima se substituie astfel sacrificatorului, încărcîndu-se cu toate păcatele acestuia și meriînd moartea în locul lui. Calitatea jertfei este în funcție de cantitatea mai mare sau mai mică a singelui pe care îl conține victima. Cu cît animalul are mai mult singe, cu atît sacrificiul provoacă un efect mai mare. Condiția de căpetenie a ritualului este deci să se răspîndească maximum de singe posibil, intrucît — după cum s-a observat — scurgerea singelui are o eficacitate cvasi magică în sacrificiul islamic.⁵ De aceea, chiar și în timpurile mai noi, uciderea unui animal domestic e privită de unii arabi ca un act religios,⁶ căci singele este considerat nu numai ca o ofrandă, ci și ca un mijloc de purificare, de protecție și de consacrare.⁷

3. A. Gaudel, art. «Sacrifice», în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, p. 679.

4. M. Gaudefroy-Denomy: *Mahomet* (Col. «L'évolution de l'humanité», XXXVI), Paris 1957, p. 560.

5. J. Chehold: *op. cit.*, pp. 59, 173, 179. Chiar Al. Gazali afirmă în acest sens că animalul de jertfă, cu cît a avut mai mult singe și a fost mai perfect, cu atît are mai multă putere de a te răscumpăra din focul iadului (M. Gaudefroy-Denomy, *op. cit.*, p. 562).

6. Jaussen: *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, p. 67.

7. Alfred Loisy: *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, p. 49. Sfîntul Nil

Pe lângă această caracteristică, o nouă trăsătură specifică a sacrificiului musulman este și faptul că el poate fi împlinit de orice membru al comunității. Îndeosebi lucrul acesta se observă cu ocazia tradiționalului pelerinaj la Mecca, unde o zi anumită e închinată sacrificiului. Atunci — în ziua de 10 a lunii *dhu l-hidja* — în întreaga lume musulmană se prăznuiește «marea sărbătoare a sacrificiului». Pelerinii împlinesc în prealabil numeroase prescripții rituale, care au drept scop sporirea religiozității, în vederea obținerii unui cit mai mare succes al acțiunii ce urmează a fi întreprinsă. Fiecare pelerin sacrifică un animal: miel, capră, vacă sau cămilă. Preotul, ca sacrificator, și-a pierdut rațiunea de a mai exista; și de fapt el nici nu există.⁸

În ceea ce privește simbolismul sacrificiului musulman, cercetătorii sînt astăzi de acord că sacrificiul principal al cultului islamic are în vedere expierea păcatelor, iar nu comuniunea cu Allah, cum au susținut în mod greșit unii, care — pornind de la o premisă falsă — au pus sacrificiul musulman în legătură cu matriarhatul și totemismul.⁹ Chiar arabii preislamici au avut în vedere acest caracter al sacrificiului, pornind de la ideea că cel ce greșește față de divinitate poate să-i recîștige favoarea printr-un dar sau printr-o victimă.¹⁰

Pe lângă sacrificiile singeroase, islamismul cunoaște însă și jertfe nesingeroase, sub forma diferitelor ofrande de fructe sau cereale. Libațiunile constituie de asemenea un sacrificiu, deși de mai mică valoare. Parfumul, al cărui rol liturgic nu e încă bine stabilit, este considerat în anumite cazuri că poate înlocui singele. Laptele, de asemenea, este socotit asemănător singelui în oarecare măsură, iar sarea și uleiul sînt materii obișnuite de jertfă. Vinul însă a fost interzis de Mahomed în ritualul sacrificiilor.

O substituie a vechilor sacrificii umane, practicate în antichitatea preislamică, o constituie «sacrificiul părului», care este un ritual săvîrșit cu ocazia pelerinajului la Mecca sau cu ocazia altor împrejurări mai însemnate din viață. Sensul acestui sacrificiu constă în ideea că părul, făcînd parte integrantă din individ, poate constitui un sacrificiu fictiv al persoanei umane.¹¹ Nu mai vorbim aici despre sacrificiile ocazionale, săvîrșite în diferite împrejurări din viața religioasă și socială a musul-

descrie ritualul sacrificiului arab al «înjunghierii cămilei» (Migne, P.G., LXXIX, col. 612-613), afirmînd că acest sacrificiu avea caracter purificator. După cum observă însă Loisy, acesta era mai degrabă un rit magic, sezonier, interpretat ca rit de protecție, prin analogie cu sacrificiul iudaic al mielului pascal (A. Loisy, *op. cit.*, pp. 455-456).

8. Chelhod e de părere că motivul pentru care islamismul nu are un cler oficial se datorește vieții nomade a triburilor arabe (*op. cit.*, p. 169).

9. Robertson Smith: în *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1927. Sub influența teoriei lui Smith, Gaudelroy-Demombynes susține aceeași idee (*Pèlerinage à la Mekke*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, t. 33, Paris 1923, p. 291). Vezi J. Chelhod, *op. cit.*, pp. 75, 181, 183.

10. G. Ryckmans: *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951, pp. 32, 38. Apud Gaudelroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 557.

11. J. Chelhod: *op. cit.*, pp. 131-135; Ig. Goldziher, *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, art. în *Revue de l'histoire des religions*, t. XIV, Paris 1886, pp. 49-51.

manilor, intrucit acestea sînt împreunate cu tot felul de practici superstițioase, moștenite din vechiul păgînism arab.

Subliniem însă ideea că sacrificiul și-a pierdut în islamism întreaga sa semnificație esențială. Islamismul nu cunoaște sacrificiul public și nu ține ca obligatoriu nici sacrificiul privat. Sacrificiile săvîrșite cu ocazia sărbătorilor, în special cu ocazia pelerinajului la Mecca, sînt simple chestiuni de pietate personală. Esențial nu e sacrificiul, ci vizita la Mecca. Mahomed nu a dat mare importanță sacrificiului, dar a căutat să purifice forma în care îl concepeau înaintașii și contemporanii săi. Astfel, el a arătat, în Coran, că Allah nu are nevoie de carnea și sîngele victimelor, ci el este mișcat numai de pietatea celui care îi aduce jertfă (XXII, 38). Această idee au susținut-o mulți teologi și mistici musulmani, în frunte cu Al-Hallaj și Baydawi, care au afirmat că riturile cultului sînt numai mijloace sau instrumente prin care se pot atinge realitățile divine; deci, în desfășurarea sacrificiului, omul trebuie să aibă în vedere, în primul rînd, sacrificarea propriului său animal lăuntric.¹²

Conceput ca un mijloc de apropiere sau ca o punte aruncată spre divinitate, sacrificiul islamic urmărește purificarea credinciosului și restabilirea echilibrului stricat în urma păcatului. Păcatul, care în ultimă analiză nu e decît o abatere de la poruncile dinainte stabilite de Allah, poate fi reparat numai printr-un efort similar din partea omului.¹³ Sacrificiul restabilește ordinea morală, el fiind o contrapondere a dezechilibrului provocat de păcat. Dar această concepție are caracter utilitarist și este asociată în chip ciudat cu ideea că sacrificiul conține în el o forță, care are puterea de a neutraliza forțele nefaste ce există în natură. Prin sacrificiu se pot preveni și slăbi primejdiile puterilor nevăzute, mărimdu-se puterea sacrificatorului, redusă pînă atunci din cauza păcatului.¹⁴ Deci islamismul nu este străin de o concepție magică a sacrificiului, considerînd că acesta e un mijloc prin care Allah poate fi determinat să intre în legătură cu supușii săi. Deși ideea aceasta pare a fi atenuată la unii teologi musulmani, care recunosc superioritatea spiritului față de literă, totuși ea există și este pusă în strînsă legătură cu acel «do ut des», care, moștenit din timpuri străvechi, a influențat concepția musulmană despre sacrificiu.

Putem conchide deci că islamismul se prezintă ca un adevărat mozaic în ceea ce privește ideea de sacrificiu, intrucit aici întîlnim, așa cum bine remarcă A. Loisy, «obiceiuri de semi-civilizați, combinate cu credința într-un Dumnezeu unic, într-o economie a mîntuirii concepută mai ales după iudaismul contemporan lui Mahomed și după o cunoaștere vagă a creștinismului».¹⁵

2. IUDAISMUL. La poporul evreu sacrificiul a fost considerat din cele mai vechi timpuri drept singurul act care face posibilă realizarea comuniunii dintre Dumnezeu și om.¹⁶ Omul nu a fost constrîns să sacrifice,

12. La J. Chelhod: *op. cit.*, p. 203.

13. C. J. Evans: *Die Idee der Sünde im Koran*, Tübingen 1939, pp. 51-52.

14. J. Chelhod: *op. cit.*, pp. 199-200.

15. A. Loisy: *op. cit.*, p. 517.

dar a avut de la început un «instinct al sacrificiului»,¹⁷ simțind nevoia de a-și exterioriza adorarea sa față de divinitate. Primul sacrificiu, adus de Cain și Abel, ca și sacrificiul lui Noe, nu sînt poruncite de Dumnezeu, și rezultă din simțimentul dependenței creaturii față de Creator; deci sacrificiul mozaic are la bază tendința firească a omului de a intra în legătură cu Dumnezeu.¹⁸ Intrucît însă poporul evreu a fost ales ca să fie «lumină neamurilor» (Is. XLII, 6; XLIX, 6), Dumnezeu, încheind legămîntul cu Avraam, poruncește El însuși sacrificiul (Gen. XV, 9) și-i stabilește amănuntele (Exod XXIX, XXX), pentru a feri pe fiii lui Israel de primejdia idolatriei și a formalismului. Îndeosebi sacrificiul ebraic a avut drept scop să întrețină în sufletul omului conștiința păcatului și necesitatea ispășirii lui. De aceea, întîlnim aici accentuat scopul expiator al sacrificiului. Punîndu-și mîinile pe animalul de jertfă, arhiereul urmărea să transpună în chip simbolic asupra acestuia păcatele omului, nimicind o viață care ține locul propriei vieți omenești. Prin acest act se afirmă că omul merită moartea și că e gata să o sufere pentru iertarea și îndreptarea păcatelor sale.

Caracteristica sacrificiilor Vechiului Testament o formează deci oferirea vieții unei victime, în schimbul vieții omului. Pe lingă jertfele singeroase, Legea prescrie și aducerea de ofrande din produsele pămîntului (Lev. XXIII, 10-17; Deut. XXVI, 1-11). Dar specifice iudaismului sînt jertfele singeroase, căci acestea au fost mijlocul cel mai potrivit pentru a întreține în sufletul poporului ales conștiința vinovăției sale față de Dumnezeu. Animalele jertfite erau arse, în parte sau în întregime, căci focul a jucat un rol important în sacrificii; însă actul principal nu era arderea, ci scurgerea singelui. Singele stă în centrul tuturor sacrificiilor Vechiului Testament, deoarece «în singe este viața oricărui trup» (Lev. XVII, 11). Deci, propriu-zis, nu singele în sine este elementul principal, ci sufletul care este conținut în el și care este folosit în vorbirea obișnuită pentru a exprima noțiunea de «viață». Ca factor principal al vieții umane, sufletul esie cel ce cauzează păcatul; urmează atunci că tot prin el trebuie adusă și îndreptarea. Corpul e fizic, el nu poate pătrunde în transcendent; numai sufletul singur poate intra în legătură cu Dumnezeu, aducînd expierea. Dar sufletul omului nu poate fi mijloc direct de expiere, căci ar însemna să moară odată cu scurgerea singelui și lucrul acest se opune scopului Creatorului. Atunci sufletului omului i se substituie viața animalului, care în chip simbolic reprezintă viața umană. Scurgerea singelui și stropirea cu el a altarului de jertfă evidențiază scopul expiator al sacrificiului. Acesta este scopul principal. Momentul imediat următor — arderea unor părți din victimă — exprimă partea lateuristică a jertfei: renunțarea omului la

16. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, p. 67.

17. Mircea Chialda: *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș 1941, p. 50.

18. Adolphe Lods: *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris 1935, p. 293. Acest lucru este susținut, în unanimitate, de toți Părinții bisericești. (Cf. Eusebiu de Cezareea, *Demonstrationes evangelicae*, I, în Migne, P.G., XXII, c. 84 D, 85 A; Sf. Ioan Gură de Aur, *Homil. XVIII in cap. IV Genes.*, 5, în Migne, P.G., LIII, c. 155-156).

bunurile sale și semnul văzut că Dumnezeu a primit sacrificiul. Ospățul sacrificial ce urmează este semnul comuniunii cu Dumnezeu.¹⁹

Există și ipoteza că sacrificiul adus prin vărsarea singelui nu era la poporul evreu mijlocul principal pentru expirarea păcatelor. Această ipoteză a fost prilejuită de «sărbătoarea ispășirii» (Yom Kipur), orindiută în ziua de 10 a lunii a 7-a din calendarul ebraic. Legea prescrie ca în această zi să se aducă doi berbeci pentru olocaust, un vițel, ca victimă pentru păcatele marelui preot, și un țap, ca victimă pentru păcatele poporului. Se mai aduceau încă doi țapi, trăgându-se la sorți care să fie al lui Iahve și care al lui Azazel (Lev. XVI, 3-8). Acesta din urmă era «țapul ispășitor». După ce se sacrificau berbecii, vițelul și țapul, în condițiile obișnuite, marele preot își puneam ambele mâini pe capul țapului ispășitor, mărturisind asupra lui toate nedreptățile și fărâdelegile fiilor lui Israel și, trecind astfel toate păcatele poporului asupra animalului, îl izgonea pe acesta în pustie (Lev. XVI, 21-22). De aici, rabinii din primele secole ale erei creștine au tras învățătura că expierea propriu-zisă a păcatelor se făcea prin expulzarea țapului ispășitor, iar celelalte sacrificii singeroase spălau numai impuritățile și greșelile involuntare.²⁰

E lucru sigur însă că la evrei nici un animal domestic nu era ucis decât sub forma sacrificiului. Orice prinz public sau privat avea astfel un caracter religios. Sacrificiile s-au concentrat în jurul templului din Ierusalim, socotit ca singurul loc legitim pentru sacrificii (Deut. XII, 5-14). Animalele domestice au fost ucise însă și exclusiv pentru hrană, nerespectându-se din prescripțiile vechilor sacrificii decât porunca privitoare la interzicerea consumării singelui (Deut. XII, 20-25). După dărîmarea templului din Ierusalim, importanța esențială a sacrificiului a scăzut.²¹ Locul templului îl ia încetul cu încetul sinagoga. Dar iudaismul rămîne acum o religie fără sacrificii propriu-zise și deci fără sacerdoțiu. Rabinul nu mai este un preot, investit cu puterea misiunii sacrificiale a fiilor lui Aaron, ci el e numai un doctor sau un profesor care are sarcina de a cunoaște și a interpreta legea, sau un jurist care rezolvă anumite probleme morale și religioase. Orice iudeu, cap de familie, se consideră preot, căci fiecare familie pioasă este ca un templu, în care tatăl îndeplinește un rol cvasi-sacerdotal. De altfel, așa cum subliniază A. Vincent, «poporul întreg își

19. M. Chialda: *op. cit.*, pp. 37-39, 132-138.

20. Moore: art. *Sacrifice*, în *Encycl. bibl.*, IV, p. 4224, la A. Loisy, *op. cit.*, p. 359. Cf. James George Frazer: *Le bouc émissaire*, étude comparée d'histoire des religions, trad. par Pierre Sayn, Paris 1925, p. 189. În amintirea vechii sărbători a ispășirii, evreii sacrifică și astăzi în fiecare familie un cocoș alb, după un anumit ritual (idem, *ibidem*, p. 410, n. 516). Vezi și Alfred Loisy, *La religion d'Israël*, 2-ème éd. rev et aug., Ceffonds, près Montier-en Der (Haute Marne), 1908, p. 233.

21. În acest sens, ironizînd formalismul sacrificiului iudaic, A. Loisy afirmă: «Dacă, prin imposibil, templul ar fi durat pînă în zilele noastre, prelinșii descendenți ai lui Avraam ar fi continuat încă să ofere aici Celui Veșnic sîngele berbecilor și al țapilor, fără a avea mai multe scrupule decît au musulmanii cînd îi oferă lui Allah» (*Essai historique sur le sacrifice*, p. 514).

22. A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris 1932, p. 120. Cf. J. Weil, *Le Judaïsme*, Paris 1931, p. 121 sq.

asumă această vocație sacerdotală și e de ajuns să vezi slujba de la sinagogă pentru ca să-ți dai seama de acest lucru». ²²

După dărimarea templului din Ierusalim, rabinii au început să învețe că faptele bune, rugăciunea, studierea Legii și pietatea au tot atit de mare eficacitate ca și sacrificiile singeroase sau ofrandele aduse la templu. ²³ De altfel, Vechiul Testament arată că inițial Dumnezeu nu a cerut jertfe singeroase, intrucât acestea nu sînt demne de atotputernicia Sa. El le-a rinduit și le-a tolerat numai din cauza slăbiciunii poporului evreu și a arătat, prin profeții Săi, că aceste jertfe nu au nici o valoare fără o atitudine internă corespunzătoare, adică fără o viață morală sănătoasă. Profeții sînt aceia care ilustrează epoca în care religia iudaică se înfățișează în deplina și adevărata ei strălucire. Deci, dacă vrem să aflăm adevărata concepție despre sacrificiu a iudaismului, trebuie s-o căutăm la profeți. ²⁴ Îndeosebi Isaia (I, 11-12; LXVI, 3), Amos (V, 22) și Miheea (VI, 7-8) au scos în evidență corelația ce trebuie să existe între temeiurile subiective și obiective ale sacrificiului. Iar profetul Osea a arătat că principalul îl constituie nu cultul sacrificial, formalist și rigid, ci o viață morală cit mai corectă: «Căci milă voiesc, nu jertfe, și cunoștință de Dumnezeu mai mult decît arderi de tot» (VI, 6). Subliniind aceeași idee, psalmistul și prorocul David învață: «Jertfa plăcută lui Dumnezeu este duhul umilit, inima înfrîntă și smerită» (Ps. L, 17). Astfel, profeții au urmărit să înlăture concepția inferioară a poporului evreu cu privire la sacrificii, arătînd că sacrificiile externe nu au nici o valoare fără cele interne.

Deci, spre deosebire de islamism, în iudaism întîlnim și ideea sacrificiului intern, sufletesc, sub forma unei porunci exprese a lui Dumnezeu și a trimișilor Săi. În islamism însă, după cum am văzut, sacrificiul este aproape cu exclusivitate un act extern, care nu poate să ducă spre transcendent. Sacrificiile iudaice, avînd menirea de a întreține în sufletul poporului ales conștiința păcatului și dorința după o expiere reală, au fost aspirații către jertfa deplină și eficace a Noului Testament. ²⁵ Viziunea jertfei euharistice, întîlnită în jertfa de pîine și vin adusă de Melhisedec, preotul Dumnezeului Celui Prea Înalt (Gen. XIV, 18), arată că jertfele mozaice au avut numai o semnificație simbolică, față de jertfa reală și unică pe care avea să o aducă Mîntuitorul Iisus Hristos. Sacrificiile iudaice nu au fost un mijloc desăvîrșit de împăcare a omului cu Dumnezeu; Cel Atotputernic le-a îngăduit și le-a orînduit numai ca pe un mijloc de pedagogie divină.

3. **CREȘTINISMUL.** Adevăratul sens al sacrificiului îl întîlnim numai în creștinism, unde se exprimă în chip desăvîrșit conflucrarea dintre Dumnezeu și om, prin trimiterea în lume a Fiului Celui Preaînalt. Deși este ridicat la o demnitate supremă, devenind fiu al lui Dumnezeu, după har,

23. A. Vincent: *op. cit.*, p. 146.

24. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, p. 59.

25. Petre Vintilescu: *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*, studiu dogmatico-liturgic, București 1927, p. 40. Un studiu recent asupra sacrificiului iudaic este acela al lui Gh. Papuc, *Sensul jertfelor după profeții Vechiului Testament*, în rev. *Mitropolia Ardealului*, anul II, nr. 5-8, Sibiu 1957, p. 429.

totuși creștinul ține seama de disproporția dintre creatură și Creator. În ceea ce privește sacrificiul, el știe că nu are nimic vrednic pe care să-l ofere lui Dumnezeu, pentru a primi în schimb o binefacere sigură și meritată. «Paradoxul sacrificiului creștin constă în faptul că credinciosul nu are nimic de oferit; și de altfel tot asemenea, nimic de cerut... El se recunoaște nedemn de a cere și incapabil de a primi». ²⁶ Urmărind să apropie pe Dumnezeu de om, sacrificiul creștin e punctul de intersecție al divinului cu umanul. Acest lucru are însă alt sens decît acela pe care l-am întîlnit în islamism și iudaism. Acum inițiativa apropierii o ia însuși Dumnezeu. «De rindul acesta nu omul, ci Dumnezeu oferă victima. În loc ca omul să vină să întîlnească pe Dumnezeu, oferindu-i ceva din ceea ce el are mai de preț, Dumnezeu vine la el, jertfînd pe Fiul Său». ²⁷ Singur creștinismul a sesizat că omul nu putea obține împăcarea prin el însuși, dacă Dumnezeu nu ar fi făcut primul pas către el. «Sacrificiul — zice de aceea Nygren — nu mai e calea care duce pe om spre Dumnezeu, ci, dimpotrivă, e aceea care duce pe Dumnezeu spre om». ²⁸

Sacrificiul creștin este un dialog, o intimitate crescîndă cu Dumnezeu, caracterizată prin supunerea desăvîrșită, imprimată omului nu de o disciplină formală, ci de iubirea față de Dumnezeu, care mai întîi El l-a iubit (I Ioan IV, 19). În creștinism, astfel, sacrificiul nu mai e un contract ca în islamism, unde nu e sesizată disproporția ce se creează punînd pe același plan creatura cu Creatorul. În actul sacrificiului creștin supunerea nu mai e concepută însă nici ca o separație între Dumnezeu și om, creată de «minia» lui Iahve, despre care ne vorbește Vechiul Testament. Aici, dimpotrivă, întîlnim un raport personal unic, desăvîrșit în plenitudinea iubirii și caracterizat nu printr-o supunere oarbă și stearpă, ci, printr-o inefabilă participare a creștinului la sacrificiul adevărat, înfăptuit o dată și pentru totdeauna de Fiul lui Dumnezeu.

Mintuitorul Iisus Hristos a făcut să înceteze necesitatea jertfelor aduse de omenire, atunci cînd, «la plinirea vremii», și-a dat ca preț de răscumpărare însăși viața Sa (Gal. IV, 4-5). De la ieslea din Vitleem și pînă la crucea Golgotei, viața Sa a fost un sacrificiu, prin privațiunile, suferințele și umilințele îndurate ca un adevărat «bărbat al durerilor», cum le-a înfățișat Isaia (LIII, 3). Pe Cruce, unde ispășirea și împăcarea omului cu Dumnezeu a fost împlinită în chip desăvîrșit, Mintuitorul a adus ca dar natura Sa omenească, întru totul asemenea nouă, afară de păcat (Evr. VII, 27; I Petru II, 24). ²⁹ Prin jertfa reprezentativă și universală a Min-

26. Georges Gusdorf: *L'expérience humaine du sacrifice*, thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris 1948, p. 105.

27. Idem, *ibidem*.

28. Anders Nygren: *Eros et Agapé*, trad. par P. Jundt, Paris 1944, p. 129.

29. Sfîntul Grigorie de Nisa arată că Mintuitorul, prin patimile și moartea Sa, a unit în Sine întreaga omenire: «În El s-a relăcut firea cea descompusă prin moarte, căci El s-a făcut început unirii celor descompuse» (*Marele cuvînt catehetic*, cap. XV, P.G., XLV, col. 52, citat după Nicolae Chițescu: *Răscumpărarea în Sfînta Scriptură și în scrierile Sf. Părinți*, București 1937, p. 104. Sfinții Părinți în mod unanim arată că motivul morții răscumpărătoare a fost mila și dragostea lui Dumnezeu (pentru exemplificare, a

tuitorului Iisus Hristos, păcatul a fost ispășit, iar omului — împăcat cu Dumnezeu și restabilit în raportul său inițial — nu-i mai rămâne decît să culeagă mai departe roadele mîntuirii, pe care le aduce jertfa euharistică.³⁰

Culmea bunătății și a înțelepciunii dumnezeiești se vedește tocmai în faptul că Mîntuitorul lumii nu S-a jertfit numai pentru oamenii din timpul vieții Sale pămîntești, ci pentru toți cei care vor voi, de atunci înainte, să se împărtășească de roadele jertfei Sale de pe cruce. «De aceea, în timpul ultimei Sale Cine cu cei doisprezece apostoli, a anticipat în mod mistic jertfa Sa de pe cruce, pe care a cedat-o Bisericii creștine, prin așezarea dumnezeieștii euharistii, ca să fie săvîrșită pînă la sfîrșitul lumii, ca dovadă a nespusei Sale bunătăți față de noi. Jertfa euharistică este o jertfă nouă, nesingeroasă și rațională; ea diferă esențial de diferite jertfe ale antichității, pentru că în esența ei nu este un act de sine stătător, ci pur și simplu jertfa de pe cruce a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, perpetuată în veci».³¹

Darurile de piine și vin sînt aduse de credincioși ca prinos de daruri jertfite lui Dumnezeu. Jertfele de cereale, fructe și animale, pe care le întîlnim în islamism și iudaism, erau elemente de hrană nu numai pentru oameni, ci și pentru animale. Piinea și vinul servesc însă exclusiv pentru hrana omului. De aceea spune Cabasila: «Noi jertfim lui Dumnezeu, ca pirgă a vieții noastre, aceste daruri, care sînt hrana omenească, prin care există viața fizică; și viața nu numai că există prin hrană, dar este și simbolizată prin ea».³² Prefacerea elementelor euharistice în trupul și sîngele Domnului este oficiul adevărat al jertfei nesingeroase.³³

Dumnezeiasca euharistie este în același timp taină adevărată și jertfă adevărată, fiind actul culminant prin care se săvîrșește mîntuirea creștinilor. Domnul Iisus Hristos, care de la jertfirea Sa pe cruce se găsește în cer în stare de jertfă continuă, este prezent în mod real pe masa sîntelor altare, sub speciile piinii și ale vinului, transsubstanțiate prin chemarea Duhului Sfînt.³⁴ Nu înseamnă însă că în altarul Bisericilor are loc, la fiecare Sfîntă Liturghie, un nou act de jertfă, deosebit de jertfa de pe cruce a Mîntuitorului. «Jertfa liturgică nu are scopul de a realiza merite noi în plus sau de a însemna o ispășire din nou a păcatului, ci ea reprezintă numai un mijloc pentru împărtășirea fructelor morții de pe Golgota, aceluia care caută ajutor pentru mîntuirea lor».³⁵ În Sfînta Euharistie întîlnim

se vedea lucrarea mai sus citată a d-lui prof. N. Chițescu, care cuprinde un bogat și prețios material din scrierile Sfinților Părinți, ilustrînd concepția acestora cu privire la sensul răsculpărării).

30. P. Vintilescu: *op. cit.*, pp. 44-46.

31. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, p. 73.

32. N. Cabasila: *Explicarea Sfintei Liturghii*, cap. III, la Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943, p. 67.

33. Creștinismul ortodox concepe minunea prefacerii Sfințelor Daruri nu în sens fizic, ci metafizic (a se vedea în această privință Sergiu Bulgakov: *Dogma euharistică*, trad. de Paraschiv Angelescu, București 1936, pp. 5-11).

34. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, p. 162.

35. P. Vintilescu: *op. cit.*, p. 52. Acest lucru îl exprimă clar și Teodoret de Cyr.: „Ὁ ὡς ἅλλην τινὰ θυσίαν προσφέρμεν. ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἐκείνης: καὶ σπτηρ' οὗ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν” (*Interpretatio epistolae ad Hebr.*, XIII, în Migne, P.G., LXXXII, c. 736 B). Iar Sf. Ioan

sacrificiul lui Iisus, dar în același timp și pe al Bisericii, căreia i l-a încredințat, poruncindu-i să-l săvârșească întru amintirea Sa (Lc. XXII, 19). Biserica prelungește pe pământ opera de mintuire a Domnului nostru Iisus Hristos. Acest lucru nu aduce însă nici o știrbire jertfei Sale de pe cruce, căci în Biserică lucrează însuși Domnul, săvârșind fără încetare mintuirea noastră, în dorința ca «toți să fie una» (Ioan XVI, 20-21).

Deși prin moartea Sa pe Cruce Domnul nostru Iisus Hristos a adus mintuirea întregului neam omenesc, totuși jertfa Sa a rămas și rămâne o jertfă obiectivă. De aceea creștinul știe că pentru a se mintui nu e de ajuns să creadă în Hristos și în eficacitatea jertfei Sale sau să primească în mod pasiv împărtășirea cu Sfântul Său Trup și Sânge, ci trebuie să facă un pas mai departe, dându-și silința de a deveni și el părtaș al jertfei lui Hristos. Trebuie să remarcăm că mai ales în această privință religia creștină se situează pe o poziție cu totul superioară față de celelalte religii. «Pentru ca jertfa lui Hristos să influențeze în chip real asupra noastră, este absolută nevoie ca ea să devină propria noastră jertfă, după cum de altfel și jertfa noastră spirituală trebuie să devină jertfa lui Hristos, adică menită să aibă valoare înaintea lui Dumnezeu nu numai prin har, ci și prin virtuțile noastre personale». ³⁶

La acest lucru ne îndeamnă Apostolul neamurilor, atunci cînd spune: «Vă rog deci, fraților, pentru mila lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca o jertfă vie, sfîntă și plăcută lui Dumnezeu» (Rom. XII, 1). Prin sacrificiul trupului nu se înțelege aici moartea lui, ci ridicarea spre Dumnezeu și transformarea sa, prin «reînnoirea minții» (Rom. XII, 2). Creștinul are deci îndatorirea de a consacra lui Dumnezeu propria sa viață. Astfel, sacrificiul creștin nu este un sacrificiu mecanic. Dimpotrivă, el urmărește să împodobească pe om cu cele mai alese virtuți, indemnându-l să lucreze neîncetat, cu sporită râvnă, pentru mintuirea sa și însuflindu-i simțămîntul că în lupta de cucerire a mîntuirii el nu se află singur, ci este un împreună lucrător cu Hristos (Col. I, 24-25).

Aceste trăsături specifice ale sacrificiului creștin ne îndreptălesc să afirmăm că numai la venirea Mîntuitorului în lume s-a făcut cunoscut adevăratul și deplinul sacrificiu care exprimă în mod desăvîrșit legătura dintre om și Dumnezeu.

CONCLUZII. Ideea de sacrificiu se întilnește în toate religiile monoteiste, ea fiind de altfel punctul comun în care converg aproape toate religiile omenirii. Originea acestei idei trebuie căutată în dorința de legătură a omului cu divinitatea, adică în religia însăși. Învățătura creștină ortodoxă precizează că sacrificiul, în înțelesul său propriu, a luat naștere numai după căderea în păcat a primilor oameni. În starea primordială, cînd, între om și Dumnezeu a existat o comuniune spirituală directă, sacrificiul nu-și avea nici o rațiune de a exista. El a luat ființă numai

Gură de Aur afirmă că, aducînd jertfa liturgică, facem «amintirea jertfei» Domnului: «Προσφέρωμεν μὲν, ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ» (Homil. XVII în *epist. ad Hebraeos*, X, în Migne, P.G., LXIII, c. 131).

36. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, p. 166.

atunci cînd, în urma păcatului, protopărinții neamului omenesc au fost îndepărtați din așezarea lor paradisiacă. De atunci înainte omenirea s-a străduit, cu ajutorul sacrificiului, să refacă acea fericită comuniune pe care Adam o avusese cu Dumnezeu.³⁷ Dar facultățile sufletești ale omului fiind slăbite de păcat, ideea de sacrificiu și-a pierdut din spiritualitate, devenind în decursul istoriei mai mult materială, externă și egoistă. Astfel, islamismul, moștenind multe elemente din religia arabă și preislamică, nu a sesizat natura spirituală a sacrificiului, ci l-a conceput mai mult sub forma unui contract între om și divinitate. Prin singele victimelor sacrificate s-a urmărit chiar ca Allah să fie determinat a interveni în favoarea celui care îi aduce sacrificiu. Deci omul, pus pe același plan cu Dumnezeu, găsește în sacrificiu un procedeu sui-generis, care poate influența hotărârile divinității, făcîndu-le favorabile lui. Ideea ontologică a sacrificiului își găsește justificarea și exprimarea desăvîrșită numai în creștinism, după ce, pentru deplina ei maturizare, a trecut stadiul de așteptare și pregătire al Vechiului Testament.

O trăsătură comună religiilor monoteiste este și faptul că ele pun la baza ideii de sacrificiu însăși ideea de ispășire a păcatului. Mai ales creștinismul confirmă, în mod strălucit acest lucru, arătînd că primii oficianți ai cultului — Cain și Abel — au adus jertfă lui Dumnezeu nu pentru a-L lăuda sau a-I mulțumi, ci pentru a încerca să ușureze povara păcatului strămoșesc, pe care o simțeau că apasă asupra lor. Deci caracterul esențial al sacrificiului este cel expiator. De altfel, trebuie subliniat faptul că nevoia de expiere a păcatelor este trăsătura comună a oricărui sacrificiu. Căci omul, distrugînd — prin vărsare, ardere sau junghiere — darul oferit ca jertfă, nu a urmărit altceva decît să-și arate în mod concret zdrobirea sufletească provocată de conștiința îndepărtării sale de Dumnezeu, în urma păcatului.³⁸ Dar felul deosebit în care este conceput păcatul a făcut ca ideea de sacrificiu să difere în cele trei religii de care ne-am ocupat. Islamismul are o concepție mai mult fizică a păcatului; de aceea sacrificiul musulman este exterior, formalist și unilateral. Iudaismul are o concepție mai avansată în această privință. Totuși, el nu cunoaște păcatul original, în sensul propriu al acestui cuvînt. În iudaism nu întîlnim elementul esențial al păcatului, potrivit căruia moartea spirituală s-a perpetuat, prin Adam, întregii posterități.³⁹ De aceea expierea obținută prin sa-

37. Idem, *ibidem*, p. 49. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad populum Antiocheum*, homil. XII, 4, în Migne, P.G., XLIX, c. 132.

38. Aceasta este părerea teologilor creștini ortodocși, părere pe care o confirmă Sf. Tradiție (de exemplu: Sf. Ioan Gură de Aur, *Homil. XVII în cap. III Genes.*, în Migne, LIII, c. 134). Marea majoritate a teologilor romano-catolici, dorind să susțină că sacrificiul a existat și înainte de căderea în păcat, afirmă că scopul esențial al jertfelor este cel lauteutic (de laudă și de mulțumire), iar nu cel expiator (Pr. Dr. Olimp N. Căciulă: *op. cit.*, pp. 51, 53). Cf. I. Mihălcescu: *Dogma soteriologică*, fasc. VIII, București 1926, pp. 283-286. Părerile celor mai reprezentativi teologi apuseni sînt sintetizate de M. Lepin (*L'Idée du sacrifice de la Messe*, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours, 2-ème éd., Paris 1926, pp. 737-740).

39. Astfel devine explicabil de ce rabinii nu au văzut în Mesia pe Mîntuitorul spiritual, pe noul Adam, care să vindece rănilor morale făcute omenirii de neascultarea primului Adam (A. Vincent: *op. cit.*, p. 142). Iudaismul modern a accentuat această opoziție

crificiile iudaice nu e deplină. Aceste sacrificii n-au reușit să opereze decât o curățire trupească de păcate. Eficacitatea sacramentală a jertfelor iudaice este redusă, ele aducând numai o expiere trupească, deci nedeplină. Mai însemnată a fost doar eficacitatea lor simbolică și tipică, întrucît ele au prefigurat adevăratul sacrificiu al Mintuitorului Iisus Hristos, ajutîndu-ne astfel să putem înțelege mai bine jertfa deplină pe care Fiul lui Dumnezeu a adus-o pe crucea Golgotei, făcînd să înceteze toate sacrificiile singeroase de pînă atunci (Evr. IX, 12-14). Pe Golgota, Hristos însuși s-a adus ca victimă pentru ispășirea păcatului. De aceea, creștinismul nu mai cunoaște decât sacrificiul euharistic, nesingular, care permanentizează și transpune peste veacuri în conștiința credincioșilor sacrificiul unic și deplin al Mintuitorului Iisus Hristos.

Sacrificiul religiilor monoteiste, deși are un fond inițial comun și unitar, se prezintă totuși sub forma unei idei complexe, care, după cum am văzut, diferă foarte mult atunci cînd cele trei religii de care ne-am ocupat sînt puse față în față. Explicația acestor deosebiri nu poate fi dată decât pe baza desfășurării în lume a revelației divine. Islamismul, deși este cea mai nouă religie ca apariție în timp, totuși — fiind un produs al omenescului s-a călăuzit numai după lumina palidă a revelației naturale. De aceea, raportul creat de sacrificiu între om și Dumnezeu este conceput în mod simplist, iar rezultatele sale nu reușesc să depășească sfera imanentului. Iudaismul, cunoscînd o nouă etapă a revelației, își îmbogățește ideea de sacrificiu. Dumnezeu însuși intervine acum, reglementînd actele sacrificiului, iar Profeții își îndreaptă activitatea lor împotriva formeî grosolane în care se înfățișau vechile practici de sacrificiu. Dar revelația divină pozitivă a Vechiului Testament nu era deplină și desăvîrșită. De aceea nici jertfele singeroase iudaice nu au fost depline; sacrificiul iudaic are numai caracter de pregătire, spre deosebire de cel creștin, care are caracter de împlinire și desăvîrșire, întrucît el este rezultatul ultimei etape a revelației supranaturale.

Numai în creștinism își găsește ideea de sacrificiu adevărata și deplina ei înțelegere. Sacrificiul creștin aduce o înfrîngere a egoismului personal și o recunoaștere a lui Dumnezeu ca centru al întregii vieți omenești. În concepția creștină, sacrificiul întemeiază noi raporturi între oameni, raporturi de solidaritate și comuniune, fiind astfel o afirmare a omului sau, dacă putem spune, o dinamică a libertății și a demnității lui.

În lumina acestor constatări, putem conchide că sacrificiul creștin este unicul și adevăratul sacrificiu, întrucît el face din om un imitator al lui Dumnezeu și un împreună lucrător cu Cel Prea Înalt în Împărăția veșnică și neîntinecată a harului.



față de căderea originală, căci J. Weil declară hotărît: «Este originară slăbiciunea, iar nu păcatul» (*op. cit.*, p. 104).

REVELAȚIE ȘI ESHATOLOGIE *

Magistrand GH. DRĂGULIN

Epistola a doua către Tesaloniceni ne relatează un fapt deosebit de semnificativ: Captați de adevărul Evangheliei, tesalonicenii părăsesc erorile și tradițiile păgânismului de pînă atunci și îmbrățișează viața creștină. Bucuria eliberării în Domnul, care cucerise toate inimile și toate popoarele orînduirii sclavagiste, îmbracă aci o formă specifică de manifestare, care nu va fi lipsită de o denaturare păgubitoare.

E drept că renașterea lor harică se produsese cu o intensitate mai mare decît la Corint, dar creștinii aceștia sfîrșesc prin a-și perturba liniștea sufletească, neglijînd preocupările firești ale vieții de fiecare zi. Ba chiar părăsesc lucrul și se devotează unui iluminism religios rău înțeles.

Dacă ar fi fost posibil, ar fi suprimat chiar timpul, pentru ca istoria să ia sfîrșit și astfel să ajungă nemijlocit în unire cu Hristos.

Se părea că noutatea mesajului apostolic ar consta numai într-o vestire a împărăției spirituale de dincolo de veac, ruptă total de legătura cu prezentul. În cazul acesta, valoarea învățaturii creștine n-ar fi depășit interesul pe care îl dobîndea orice sincretism în care miraculosul se îmbină cu mitul soteriologic, cum se afluau multe în Atena și prin părțile Orientului. Pentru un creștin de atunci, concluzia firească a acestei perspective ar fi fost sacrificarea perioadei prezente din istoria mîntuirii.

Situația nu se prezenta deci în concordanță cu revelația propovăduită de Apostolul Neamurilor. Gravitatea denaturării se vedește chiar în gestul cu care Sfîntul Pavel dă cunoscuta poruncă, drept remediu al unor astfel de situații: «dacă cineva nu voiește să lucreze, atunci nici să nu mînnince» (II Tes. III, 10).

Ne găsim în fața unui fenomen al cărui punct de plecare este evident flacăra entuziasmului creștin. Cazurile de greșită interpretare a eshatologiei¹ însă n-au apărut numai la Tesalonic și numai într-o vreme de început a vieții creștine. Ele se repetă întotdeauna cînd vigilența păstorului de suflete nu se dispersează egal pînă la periferia trăirii religioase.

De pe urma unei prezentări unilaterale și prin aceasta pesimistă a eshatologiei și a raportării ei față de istorie, ar avea de suferit nu numai munca de zi cu zi, educația, morala, progresul, ci în primul rînd revelația

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Părinte prof. Petru Rezuș, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Luăm noțiunea de *eshatologie* scuturată de sensul ei istoric din limbajul zilnic, prin care filozofia culturii înțelege declinul civilizației. Învățătura Bisericii desemnează prin aceasta viața veșnică, precedată de alte momente de importanță universală, posibilă ca urmare a învierii Mîntuitorului (comp. Franklin L. Baumer, *Versiunea Apocalipsei sec. XX* (în engleză), cu rezumat în limba rusă, în «Cahiers d'Histoire Mondiale», nr. 3/1954, Paris, pp. 623-640.

însăși. Și dacă avem datoria să combatem contrafacerile spirituale mai grosolane și evidente, ca spiritismul, obscurantismul, falsul misticism etc., cu mult mai atenți trebuie să ne arătăm față de erorile subtile, care trăiesc la umbra religiei și uneori din greșita ei interpretare. Pentru că cele din urmă își dublează pericolul față de societate prin urmările lor de îngustime și regres spiritual. Dar mai ales fiindcă ele presupun și mențin nu numai practici esoterice, păgânești, lipsă de orizont, ci și ignoranță.

Impotriva tuturor acestor caracteristici ale omului vechi, secolul nostru duce un război de necruțătoare nimicire.

Omul de azi, stăpîn pe cuceriri neîntîlnite, găsește pe bună dreptate o incompatibilitate între optimismul, posibilitățile și lumina pe care le-a dobîndit și supraviețuirea prejudecăților și a superstițiilor de orice fel. Iar participarea creștinului la acțiunea de stingere a lor se face pe temeiul și cu puterea ce emană din porunca iubirii semenului.

Iată de ce am socotit necesar să atragem atenția asupra unui aspect greșit al interpretării revelației. Reflexiunile noastre se adresează păstorului de suflete în primul rînd. Acestuia îi revine datoria de a veghea în parohie la o cultivare mai intensă a optimismului robust și a seninătății evanghelice, roadele doctrinei creștine autentice.

Astfel conturată, tema este privită mai mult din latura negativă și nu are pretenția rezolvării tuturor problemelor pe care le ridică examinarea eshatologiei în raport cu viața și istoria.

*

Sentimentul apocaliptic, tendința de a reduce întreaga trăire religioasă la calcule cu privire la parusia Mintuitorului, în urma convingerii că judecata Sa împărătească va avea loc curînd nu este o descoperire a cultelor neoprotestante ce o cultivă și nici a unor preocupări metafizice. Ea își are puternice temeiuri în Sfînta Scriptură și în cuvintele Sfinților Părinți. Biserica de totdeauna a mărturisit: «...Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie. Amin». Cele două cazuri menționate nu neagă eshatologia creștină, numai o interpretează exagerat: la Tesalonic incluzînd în ea istoria, iar în versiunea modernă infuzînd istoria cu prezența sa eterogenă.

Erorile provin în ambele cazuri din neobservarea unui adevăr devenit loc comun în preocupările religioase. Anume: procesul mintuirii — ca și organul mintuirii, Biserica — are o dublă dimensiune în ce privește durata lui, istorică și eshatologică. În fața acestui caracter, o accentuare a oricăruia dintre aspecte în dauna celuilalt echivalează cu unilateralitatea care nu înțelege corect învățătura Bisericii și-i răpește acesteia rodul străduințelor sale.

În ce ar consta greșala acestei atitudini comune tuturor celor ce se abat de la calea urmată de Biserică, privind lucrurile sub aspectul lor practic? — În alegerea unei căi proprii nu numai *răstîlmăcînd* un adevăr de credință, ci și *exagerînd* o anumită parte în detrimentul ansamblului. De aci, de la adoptarea unei poziții contrarii, negativiste, s-a ajuns de

multe ori la erezii și la ruperea din comuniunea de iubire de-a lungul istoriei bisericești.

Eshatologia constituie o parte esențială din conținutul total al adevărilor de credință, din tezaurul revelației. Dar, oricât de importantă ar fi aceasta, ea rămâne parte într-un întreg cadru revelațional și nu poate constitui centrul trăirii religioase.

Cel puțin din punct de vedere ortodox, această afirmație intrunește o valabilitate deplină.

Revelația, care nu se reduce la momentul apocaliptic, intră în conflict cu realitatea, fiind prezentată unilateral, cu deplasarea parusiei din punctul tainic cunoscut numai atotștiinței dumnezeiești. Ea nu mai promovează atmosfera de seninătate pe care o postulează spre a se înfăptui minuirea.

În realitate conștiinței ortodoxe îi este străin acest conflict imaginar, după cum îi este străină și optarea pentru spiritul de catastrofă în genere.

Mintuitorul S-a intrupat nu pentru a ne aduce vestea spectaculoasă a sfârșitului lumii, care decurge din firea lucrurilor, ci ca să dea soluția pe care lumea nu și-o putea da prin sine însăși: minuirea. Dobindirea ei, după credința ortodoxă, necesită osteneală plină de credință și iubire arătată în faptele noastre, prin urmare postulează tocmai existența istoriei. Iar în privința datei sfârșitului, acea împlinire spiritual-religioasă a omnirii, e stabilit că ea constituie o prerogativă divină: «De ziua și de ceasul acela nu știe nimeni, nici îngerii din ceruri, ci numai Tatăl Meu singur» (Matei XXIV, 36). În viața Sa pămîntească, Iisus nu s-a adresat imaginației, ușor predispusă efervescenței. El S-a reținut de la sublimul etalat, catastrofic, întrebuițat ca mijloc care să surprindă, să ținuiască și să suprimă voințele. Inseși minunile pe care le-a făcut sînt numai anticipări ale înfățișării Sale împărătești, cerute de vindecarea și de restabilirea creaturii.

La fel trebuie să fie și cei ce se străduiesc să-I urmeze. Data parusiei este neesențială în procesul minuirii. De aceea privim aceste lucruri, conformindu-ne perspectivei stabilite: ne străduim să creștem în viața morală de care e legată cunoașterea duhovnicească, pentru a nu fi dezorientați ca «în puterea nopții» (comp. I Tes. V, 2).

Simpla amintire a acestor învățături generale ar fi de ajuns, poate, să vădească netemeinicia viziunii impregnată de apocaliptism. Precum vom vedea, ea duce cu sine o moștenire a Vechiului Testament, preluată ulterior și de teoria eshatologicului în cadrul istoriei.

Dar mai întâi care este rezolvarea acesteia din urmă?

Dintru început înțelegem că soluția eshatologistă a istoriei nesocotește în principiu diferența profundă, dintre istorie și veacul viitor. Pentru eshatologiști, parusia va fi un eveniment de la sfârșitul duratei actuale, dar nu în afară de ea. Privind lucrarea Mintuitorului în istoria sfîntă cu oarecare regret, din pricina chenozei Sale, aceștia se mîngîie cu nădejdea că măcar la sfîrșit, slava Domnului se va manifesta în toată splendoarea sa. Atunci ea va izbucni în chip nereținut. Așadar eshatologia nu depășește istoria de durată omenească, ci se va desfășura tot în timp, ca un fel de

fază finală a ei. Oscar Cullmann² afirmă că o asemenea învățătură nu găsește justificare în mărturisirea Creștinismului primar, cum cred Martin Werner, Albert Schweitzer și alții.

În privința majestății parusiei Domnului, eshatologismul de sigur are dreptate. Aici el se întâlnește cu învățătura Bisericii și chiar cu apocaliptica populară, deși se pare că ultima desparte destinul cosmosului de destinul omului. În viziune biblică unui om nou îi corespund «cer nou și pământ nou» (II Petru, III, 13). Postularea unei ere de dinamism divin în viitor constituie o sursă de optimism, dar ea nu se poate sustrage de sub învinuirea că Dumnezeu a lipsit celelalte perioade de prezența Sa. Cu tot optimismul în care eshatologismul învăluie viitorul religios — ceea ce contrastează cu făgăduința generală a învierii — el cuprinde un pesimism sumbru față de prezent și de trecut. Afirmația că Dumnezeu ar fi putut lipsi pe oameni, într-un anumit timp, de prezența Sa mîntuitoare și aceea că istoria este o urmare a căderii în păcat sînt caracteristice unei teologii ale cărei fibre nu-s greu de recunoscut.

Prin factorul timp pe care îl neglijează, viziunea eshatologistă își trădează de asemenea inexactitatea ei. Modalitatea paradoxală în care sîntem obișnuți să cugetăm parusia a fost părăsită în favoarea unui monism continuu al timpului. Conținutul parusiei însă ne obligă s-o situăm în afară de vremelnice.³ Pe plan practic confuziei timpului cu eternitatea îi corespund cele mai grosiere aspirații de banchet mesianic ale hiliasmului.⁴ Numai învățătura ortodoxă salvează de la o continuitate nelimitată a istoriei. În cazul unei împliniri naturaliste, cum o susținea aceea, dogma învierii își pierde sensul ei autentic. Și astfel ceea ce scapă soluției eshatologice constituie piatra de temelie a Creștinismului. Căci cea dintîi n-a înțeles aspectul ontologic al răului, care poate fi depășit doar într-o deplină înnoire.

Prin urmare nu învățătura sfîrșitului lumii, mai mult sau mai puțin transformată, tilcuiește adecvat revelația, ci aceea despre deplina ei ridicare în sferele incoruptibilității. Sau cum se exprimă un cugetător rus: «Împărăția lui Dumnezeu este dobîndirea perfecțiunii, a îndumnezeirii, a frumuseții și a integrității spiritului, și nu o retribuție».⁵

Am reținut că eshatologismul se mîndrește cu deschiderea lui spre viitor. Dar dacă accentuăm perioada viitoare a liniei mîntuirii, acceptăm o soluție care nu e întru totul creștină, ci numai vechi-testamentară. Între ele este o deosebire apreciabilă. Pentru Iudaism, întreaga istorie primea lumină de la Mesia care avea să vină. În El legămîntul cel de demult al lui Avraam va fi împlinit în dreptate și sîntenie și astfel depășit. Creștinismul nu postulează acel moment situat undeva în viitor, care să consti-

2. *Temps et histoire dans le Christianisme primitif*. Neuchâtel et Paris, 1947, p. 59 (vezi și recenzia profesorului N. Chițescu, în «Ortodoxia», an. IX (1957), nr. 4, pp. 634-642).

3. Dr. Corneliu Sirbu, *Natura și valoarea timpului*, Sibiu 1942, p. 104, nota 1.

4. Vezi Magistrand N. Stănescu, *Hiliasmul și incoerențele lui*, în «Ortodoxia», 2 (1957), p. 239-258.

5. Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale, Paris 1935, p. 373.

tuie împlinirea tuturor năzuințelor sale în istorie. Pentru această religie desăvârșită, lumina nu mai e de așteptat, căci ea există în lume. Toate evenimentele din Vechiul Testament care tindeau spre un sfârșit, în intruparea și învierea lui Hristos și-au găsit plinirea lor. De-a lungul unei linii care ar reprezenta istoria religioasă, începutul împărăției lui Dumnezeu se situează în centrul ei.

În această privință noi putem exclama odată cu Biserica: «Lumina lui Hristos luminează tuturor!». Nuanța aceasta de plinire a Vechiului Așezământ prin Noul o nesocotesc gândirea apocaliptică, în ordinea istoriei lumii și eshatologismul față de istoria mântuirii. O precizare încă ne va ajuta să sesizăm nuanța deosebitoare. Ea se reduce la distincția care există între profeție, apocalipsă și eshatologie. Care este deosebirea dintre ele? Limbajul de fiecare zi n-o evidențiază suficient. Ba chiar ni le prezintă uneori într-o interferență nebuloasă a sferelor lor, datorită faptului că noțiunea religioasă de profeție se apropie de aceea de apocalipsă. Elementul prezicerii timpului le este deopotrivă caracteristic, numai că prima are de obiect timpurile mesianice, iar cealaltă vremile din urmă, timpurile eshatologice.⁶ «Prin venirea Mesiei făgăduit, mesianismul este împlinit, dar istoria continuă și eshatologia rămîne».⁷ Totuși și timpurile eshatologice s-au început și anume exact prin același eveniment. Exprimindu-ne astfel restituim noțiunii «profeție» sensul ei integral creștin, de edificare religioasă prin dreapta propovăduire, iar nu numai prin prezicerea viitorului.⁸ Ceea ce Dumnezeu a rinduit omului la creație, ceea ce Proorocii au nădărdit, iar Vechiul Testament a pregătit, acelea toate s-au împlinit la Intrupare: «Cînd a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său» (Gal. IV, 4). Era mesianică este eshatologică, întrucît a inaugurat era subminării celui rău, a păcatului, de atunci numai e posibil «să dobîndim înfierea». Ultimele timpuri au fost acelea surprinse de Hristos și perfecționate de jertfa și învierea Sa. Atunci a fost suprimat divorțul dintre cer și pămînt.

În ochii credinței, sfîrșitul timpurilor se desfășoară în durată.⁹ Totul e împlinit în Hristos ca sursă pentru plinirea noastră.

Iată de ce concordismul apocaliptic instituit uneori chiar ca sistem de interpretare a însăși cărții Apocalipsa, este tot ce poate fi mai opus unui profetism creștin, înțelea ca nedespărțit de planul lui Dumnezeu conceput din eternitate: mîntuirea. Această opoziție o cultivă conștient sau nu cei ce atribuie o valoare apocaliptică războaielor, cataclismelor naturale și în genere epocilor tulburi, după care să urmeze desăvîrșita împărăție a lui Dumnezeu. Ideea regatului lui Dumnezeu pe pămînt, contrar motivării sale eshatologice, a făcut o carieră funestă de-a lungul

6. A. Hamman. *Introduction à la lecture de l'Apocalypse*, în «La Table Ronde», Février 1957, Paris, p. 58.

7. Același, *ibidem*, p. 59.

8. Diac. prof. N. I. Nicolaescu, *Cheia interpretării istorice a Apocalipsei*, în «Studii Teologice», an. I (1949), nr. 5-6, p. 287.

9. Robert Amadou, *Prophétisme et «prophéties»*, în «La Table Ronde», Février 1957, p. 127.

istoriei, impunându-se ca prin puterea unei fatalități ciclice. De la Montan (jum. sec. II) și ceilalți milenariști, trecind prin evenimentele din jurul căderii Romei, din preajma anului 1.000, prin epoca iluminatului medieval Ioachim de Floris (veacul XIII) și pînă la Reformă și după aceea, hiliasmul a cauzat preziceri arzătoare și zadarnice, uneori cauze de dezordini și fanatism. Din punct de vedere creștin, eroarea nu constă numai în proiectarea în sistem a viselor, și fantomelor unei «aurea aetas», ci și într-o defecțiune morală. Întotdeauna hiliaștii se prezintă cu o psihologie deformată ca unii ce alcătuiesc sigur categoria celor aleși. Ei sînt cu necesitate buni, în contrast cu restul care zac în păcat.

Autoevidențierea însă reeditează și aci cazul fariseului din Evanghelie, a cărei cunoscută încadrare aparține chiar Mîntuitorului.

Dacă pentru parusia Domnului avem prevenirea Sa expresă: «Atunci de vă va zice cineva: «iată Hristosul este aici, sau acolo» —, să nu-l credeți» (Matei XXIV, 23), pentru restul să luăm aminte la revelația Sfintului Ioan: Apocalipsa nu cuprinde nici o afirmație despre un sfîrșit al lumii în vremelnicie. Sfîrșitul acesta va fi pur ceresc, supranatural. El este legat de desfășurarea dramei mîntuirii, care vizează întreaga creație, și de taina existenței Bisericii.¹⁰

De asemenea: împărăția lui Dumnezeu este o realitate eshatologică. Desăvîrșirea ei se va împlini după revenirea Fiului Omului.¹¹ Contrar curentelor marcate de concepția vechi-testamentară, dogma Bisericii menține stabil echilibrul dintre eshatologie și soteriologie. Ea nu știe de un eveniment al Domnului în viitor, fără a căruia intervenție totul să fie lipsit de sens. Ar însemna atunci că centrul istoriei mîntuirii nu mai este Hristos, ceea ce revelația nu îndreptățește. Oscar Cullmann a subliniat cu multă insistență, că împotriva unui dochetism menținut de veacuri, adevărata inimă a mesajului creștin.

Ideea ni se lămurește în comparație cu antichitatea. Vom vedea astfel că eroarea rezidă în faptul că nu dăm o accepție creștină liniei timpului și împărțirii sale. Gîndirea greacă privea cosmosul rotunjit, veșnic identic cu sine. Iar despre timp ne-a lăsat o concepție ciclică, după care omul trebuia să suporte tirania reîntoarcerii. De aici, acea proslăvire în toată literatura și filozofia ei a virtuții supunerii sub puterea destinului. Conform anticei reprezentări spațiale a timpului, eliberarea însemna trecerea în conul de dincolo, el singur sustras mișcării. Nici vorbă nu putea fi de o împlinire a vreunui act divin în istoria temporală.¹² Actul acesta este propriu numai revelației creștine, prin dogma Răscumpărării, care constituie într-adevăr un ἐφάπαξ, o împlinire unică. A trebuit ca să se desfășoare în timp, opera Domnului Hristos cu urmările ei, pentru ca să ni-l reprezentăm în forma unei linii care urcă. Ii atribuim adică timpului un început și un sfîrșit, ο ἀρχή și un τέλος, așa cum așteptarea mesianică

10. Jean Steinmann, *Remarques sur l'Apocalypse de Saint Jean*, *ibidem*, pp. 52-53.

11. Pr. prof. Dumitru Belu, *În legătură cu învățătura despre împărăția cerurilor*, în «Omagiu I.P.S. Sale Dr. Nicolae Bălan», Sibiu 1955, p. 267.

12. Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 37; Émile Bréhier, *Les thèmes actuels de la Philosophie*, III-e éd., 1956, Paris, p. 29.

indreptătea încă din Vechiul Testament. În acest act al Divinității împlinit în istorie, față de care «revelația» altor religii pare simplă înțelepciune omenească, constă toată unicitatea credinței noastre. Dumnezeu nu numai ne-a dat de știre că există, ci S-a și aplecat cu milă asupra creaturii, întipărirându-și în cele din urmă fața în trupul nostru stricăcios.

Primii creștini au sesizat just această semnificație. Pentru ei, întruparea, răstignirea și învierea Domnului constituiau o realitate care se impune cu evidența actelor lui Dumnezeu în istoria noastră. Poate unde-i despărceau de aceste evenimente doar câțiva ani, câteva luni... Datorită învierii, întreaga istorie devenea de înțeles, dobîndea un sens.¹³ Numai pentru aripa ortodoxă a evreilor, ea înseamnă încă tensiune spre viitor, idealul mesianic rămînînd pentru dinșii un deziderat neîmplinit. Momentul jertfei Mîntuitorului captează toate privirile care în Israel se îndreptau spre sorocul venirii Mesiei, descris în perspectivă de sfîrșit de istorie. La «plinirea vremii» a devenit evident un plan unic al mîntuirii: Hristos — Logosul, mijlocitorul creației; Hristos — Kirios, din perioada dintre prima și a doua venire; Hristos-Fiul Omului, care va veni să săvîrșească o nouă creație.¹⁴

În Hristos intrupat pe timpul lui August se recapitulează toată istoria, cum se exprimă Sfinții Părinți, și se inaugurează evenimentele ce vor urma. De prisos să mai arătăm cum sînt revalorificate toate evenimentele istoriei mîntuirii, în lumina a ceea ce a fost împlinit...» Plecînd din punctul central, marcat prin învierea lui Hristos, — constată Oscar Cullmann¹⁵ — dezvoltarea ulterioară nu se mai efectuează trecînd de la pluralitate la unitate, ci în mod invers, mergînd progresiv de la unitate la pluralitate». Din moment ce creația ca și apocalipsa se orientează deopotrivă în raport cu acest punct fix, accentul nu mai cade pe așteptarea eshatologică. Căci chiar cînd ne gîndim la «timpuri neîmplinite», credința se sprijină tot pe un fapt care a avut deja loc în trecut.

În concordanță cu acest criteriu, se poate arăta ușor că însuși planul de mîntuire a lumii îl presupune valabil. Istoria sfîntă îl verifică în întregime, tot Vechiul Testament desfășurîndu-se după principiul substituirii. Față de realitatea grea a păcatului care apasă asupra întregii făpturi, comportarea omului e singură suficientă ca să determine împlinirea făgăduințelor mîntuitoare. De asemenea, vrednicia unui singur popor atrage după sîre mîntuirea tuturor celorlalte. E cazul cu poporul lui Israel. Pus deoparte din mijlocul uriciunii idolatre, el primește Legea de pe Sinai. În Ierusalim se zidește templul și funul jertfelor bineplăcute se înalță către cer. Cînd corupția se întinde chiar și în Țara Sfîntă, Duhul Domnului varsă untdelemnul Său peste Prooroci, ca oazele monoteismului să nu dispară cu totul. Dumnezeu, credincios legămîntului cu Avraam, nu părăsește poporul ales nici după ce el se reduce la o «rămășiță», pentru ca și aceasta să lase locul «Servitorului Domnului». Israel are o misiune providențială

13. Comp. *Rolul istoriei în înțelegerea Creștinismului*, București 1927, p. 13.

14. Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 76; Prot. Dr. Isidor Todoran, *Etapele Revelației*, în rev. «Mitropolia Ardealului», an. I (1956), nr. 1-2, Sibiu, p. 95.

15. *Op. cit.*, p. 82.

de indeplinit. E de ajuns să citești pe Profetul Isaia, cu toate evenimentele, căderile și speranțele exprimate acolo, ca să-ți dai seama de această realitate.

Legea n-a fost decit o călăuză, cale, nu cașăt de drum. Capătul acesta îl marchează întruparea Logosului. Să observăm că «în istoria sfintă în-timplările nu numai se petrec și trec, ci se implinesc și se plinesc, se completează».¹⁶ Mesajul mesianic care a însemnat atitea căderi și ridicări pentru poporul biblic a devenit realitate în Biserica creștină. În aria crucii se propagă împărăția lui Dumnezeu, unde întreaga creație este chemată să participe la o stare nouă.

Dar dacă liniei mîntuirii i se atribuie din latura creștină un universalism absolut, cum se justifică el cu referire la cei rămași în afara legă-mîntului cu Avraam? Nu cumva urmașii lui Agar cea izgonită odinioară în pustie nu îndreptătesc unitatea revelației — lege numai pentru fiii Sarei? La aceste întrebări, Epistolele Sfintului Pavel ne dau un răspuns de o mare claritate. Logica paulină pornește de la revelația primordială, urmărind-o pînă la consecințele ei ultime. Demonstrația sa poate fi rezumată astfel: fie că a urmat Legea, fie că a avut numai revelația primordială, umanitatea precreștină n-a izbutit să se ridice din neputința păcatului. Biserica în care se întilnesc prelungirile vechi-testamentare va trebui să îmbrățișeze și pe cei ce n-au străbătut etapele Legii, ca și pe ceilalți. Precum se vede, soluția are un caracter universal. Ea se impune pentru faptul că numai intervenția divină mai putea salva o lume care gemea atunci sub stăpînirea morții.

În acest sens, linia mîntuirii îndeplinește condițiile unui universalism desăvîrșit în raport cu apariția lui Hristos.

Am făcut acest ocol în istoria sfintă ca să subliniem deosebirea dintre perspectiva Bisericii și cealaltă. Dar nu numai atit. Să se mai seziseze că dacă în Vechiul Așezămînt planul mîntuirii a fost riguros observat, fapt evident abia după împlinirea lui, atunci la fel se va petrece și în celelalte etape. Mereu vom întilni continuitatea aceluiași plan soteriologic. Cei care îl nesocotesc, eshatologiștii, se arată disprețuitori ai tainelor lui Dumnezeu. Căci aceasta este învățătura Apocalipsei pentru toate timpurile: Dumnezeu rămîne credincios planului de ridicare a făpturii, conceput din eternitate. Viziunea care se întemeiază pe Întrupare depășește nivelul vechii apocaliptici iudaice și al eshatologismului neoprotestant. Acestea din urmă nu sînt reținute de ceea ce a fost deja împlinit, ci se lasă captate de un fel de miraculos catastrofic. Astfel ele epuizează sensul Apocalipsei într-un complex de catastrofe și într-un spirit de groază în care să se consume. Indicîndu-ni-se numai «Plîngerile lui Ieremia», scăpăm înțelesul cărții cu șapte peceți a Sfintului Ioan, teologhisitorul iubirii și al bucuriei.

Pentru creștinul ortodox a avut loc marea întilnire cu Dumnezeu: «Cuvîntul S-a făcut trup și a locuit printre noi...» (Ioan I, 14). Îi este necesară doar tăcerea, seninătatea și lucrarea în taină a mîntuirii, pentru

16. Prof. Gh. Florovski, *Lucrarea Sfintului Duh în revelație*, trad. rom. de Mitropolit Tit Sîmedrea, în «Fîntîna darurilor», an. V (1933), nr. 10, București, p. 301.

ca să treacă din împărăția harului în aceea a slavei. Propriu zis pe dinsul nu-l interesează apocalipsa, semnele înfricoșate ale sfârșitului, ci celelalte momente ale eshatologiei: întâlnirea față către față cu Hristos și viața de comuniune desăvârșită cu El după nemijlocita Sa manifestare.

Înfățișarea înaintea Împăratului Hristos cere însă o vrednicie morală îngerească, dobândită prin trăirea revelației în condițiile vieții de fiecare zi. De aici rezultă că oamenii, ca subiecte ale chemării divine, trebuie să răspundă în condițiile viețuirii pămîntești cu faptele doveditoare ale credinței și iubirii lor, în scopul realizării mîntuirii.

Căci aspectul de entitate harică, de comuniune în duh, realitate pur spirituală, nu constituie decît un stadiu final al Bisericii. Iar răspunsul credinciosului — pe lingă faptul că dă mărturie despre posibilitatea rodirii revelației în istorie — atestă și o înțelegere a naturii Bisericii ca instituție divino-umană. Și știm că rezolvarea tainei Bisericii prezintă o importanță deosebită: ea colorează într-un anumit fel comportarea în istorie, atitudinea față de întreaga activitate pămîntească.

Marea însemnătate a istoriei, pentru revelație, în aceasta ar consta: Istoria e îndreptățită să-și păstreze locul ce i se cuvine în perspectiva religioasă a devenirii, ca mediu de propagare și de realizare a operei de mîntuire.¹⁷ Importanța ei nu poate fi minimalizată prin cuprinderea la un loc cu viitorul, într-o singură perspectivă, ca-n eshatologism. Niciodată un credincios ortodox n-ar putea spune despre lumea aceasta că e un «întuneric» față de care trebuie să aștepti dimineța apocalipsei.

S-a spus cu drept cuvînt: «Ca și ușurătatea duhovnicească (la jovialité spirituelle), spiritul de catastrofă poate fi o proiecție a sărăciei noastre interioare».¹⁸ Mîntuitorul ne-a făgăduit o nouă viață în veșnicie, dar aceasta se obține trecînd prin moarte și prin înviere. Culoarea ei este transfigurarea. E o existență comunicată nouă de Hristos, posibilă adică numai întrucît a fost realizată de El. În ce privește actualizarea noii realități, ea a și început datorită existenței Bisericii. Aceasta este, după un cuvînt al Fericitului Augustin, «întregul Hristos» — totus Christus, caput et corpus. Prin misterul Bisericii ieșim din izolarea singulară și creștem în împărăția harului, în comuniune de iubire cu Dumnezeu și cu cei iubiți ai Săi, semenii noștri. Trăirea în ambianța de legătură cu aproapele face să se audă în tot timpul glasul lui Dumnezeu care a vorbit odinioară.

Mediul acesta echilibrat de frățietate soteriologică nu poate fi gîndit după viziunea individualistă, în care omul nu se angajează în prezentul comunitar. De aici probabil și deschiderea eshatologismului spre viitor.

Sîntem îndreptății să afirmăm că atmosfera ortodoxă asigură un raport corect între revelație și istorie, contrar optimismului superficial eshatologist, care se desprinde de prezent cu ochii la fericirea de dinaintea sfârșitului. O asemenea speranță va fi spulberată de adormirea generală din momentul preamăririi, urmat de viețuirea în împărăția lui Dumnezeu.

17. Comp. pr. prof. Petru Rezuș, *Problema interconfesională a revelației divine*, în «Ortodoxia», nr. 2, 1950, p. 240.

18. M. Emmanuel, *Le Christianisme et l'idée de progrès*, în volumul «Progrès technique et progrès moral», Bruxelles, 1948, p. 207.

Temeliile acestei împărății le pune Biserica chiar de pe acum. Ea lucrează asupra conștiințelor prin cele două căi consacrate: propovăduirea Evangheliei și Sfintele Taine. Căci în Biserică, grație legăturii dintre oameni și Hristos, timpul însuși a fost convertit în factor de mîntuire. El a dobîndit puterea de a ne transmite sfințirea prin Sfintele Taine. În felul acesta veșnicia a inundat de pe acum timpul, ca urmare a concilierii lui cu eternitatea. Dacă este așa, înseamnă că jertfa răscumpărătoare a lui Iisus n-a rămas doar un simplu «moment» din trecut, la care referindu-te înseamnă că evadezi din prezent. Ca eveniment, desigur, ea se încadrează în marele ritm al devenirii temporale. Dar prin ceea ce o leagă de Fiul lui Dumnezeu, ea scapă nivelării cu alte procese istorice.¹⁹

E dificil să sezezi nuanța concepției vechi-tesmanetare din gîndirea apocaliptică și eshatologistă. În genere, ele păcătuiesc prin situarea în viitor a centrului istoriei mîntuirii nevalorificînd după cuviință ceea ce Oscar Cullmann a numit un *ἐφάπαξ*, o împlinire unică. Și dacă sinteza acestuia păcătuiește și ea prin unilateralizare orizontală, indicarea punctului fix al credinței constituie un adevăr incontestabil. Esențialul e împlinit în Hristos și prin așezămîntul tainic al Bisericii, orice creștin poate să și-l însușească. Aceasta e încă istorie, ba încă una care cere pînă la sfîrșit transformarea de sine.

Numai străduindu-te să înlături din tine semnele omului vechi, deschizîndu-te prezentului, înfrîinînd determinismul păcatului poți să nădăjduiești că vei atinge viitorul îmbunătățit. De tine și de semenul tău, Dumnezeu a legat un plan conceput din eternitate și i-a rezervat o întreagă istorie pînă la deplina lui realizare.

Pronosticurile după simboalele Apocalipsei, soroacele de sfîrșit de eon și aspirațiile după un banchet hiliast pot constitui o compensație a slabei vieți lăuntrice, dar sînt lipsite de exigență față de problema mîntuirii. În plus ele aruncă asupra Bisericii învinuirea blasfematorie de dochetism spiritual și-s întovărășite de un sentiment de repudiare a lumii și a istoriei.

Dar revelația Noului Testament nu ne recomandă rețineri encratiste față de lumea predispusă transfigurării. E de ajuns să tragem concluzia logică a concepției care se bazează pe Întrupare și vom vedea că sensul pămîntului nu poate fi unul blestemat. Un cuvînt al Sfîntului Evanghelist Ioan subliniază clar gîndul nostru: «Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să osîndească lumea, ci ca să se mîntuiască prin El lumea» (III, 17).

Oare ce poate corespunde mai perfect unui Dumnezeu al iubirii, al luminii și al bucuriei, decît o lume care-și păstrează întreaga sa valoare? Ideea solidarității dintre soarta cosmosului și destinul omului este tot ce tilcuiește mai adecvat revelația. Ele se resimt amîndouă de pe urma

19. Jérôme Hamer, O.P., *«Le Christ est ressuscité»*, în volumul «1054-1954. L'Eglise et les Eglises», II, 1955, p. 468: «Inserată în trecut, mîntuirea este prezentă în timpul nostru. Propovăduirea și credința întîlnesc evenimentul trecut prin simpla mijlocire a Cuvîntului lui Dumnezeu, fără a se supune relativității tehnicelor omenești. De altfel, evenimentul mîntuirii ne atinge direct prin podul Tainelor aruncate între trecut și prezent».

împlinirii istoriei sfinte, cosmosul nefiind destinat distrugerii ca în apocalipsele neoplatonice.²⁰

Nimeni nu va pune la îndoială că au existat în antichitatea creștină glasuri izolate care evidențiau un Creștinism auster. Am greși enorm dacă n-am vedea în ele încercarea unor spiritualități orientale de a se integra în noua sinteză, iar uneori exagerări pornite din dorința de a glorifica pe Salvator. Din moment ce au încercat să sistematizeze acest pesimism istoric, ele au sfârșit în erezie.

Nu e de mirare deci că Ortodoxia a păstrat acest duh al bucuriei și e cunoscută ca o religie a bucuriei. Sfântul Serafim de Sarov, un mare nevoitor rus al veacului trecut, întruchipând în viață duhul creștin autentic, întâmpina pe toată lumea cu salutul: «Bucuria mea!».

Privind lumea în felul acesta, vom adăuga la nădejdea în bucuria vieții de dincolo pe aceea a vieții de aici.²¹ Optarea numai pentru o viitoare plinătate ar reprezenta un veritabil transcendentalism kantian, dar n-ar ține fără rost mesajul creștin. Teandria ortodoxă e legătura, viața de fiecare moment cu Dumnezeu, de la care dobîndim puteri spirituale ca să ne întoarcem asupra naturii și a societății din jur. Cine scrie o carte, ridică o biserică sau se avintă în natură ca să o supună, acela lucrează aici și acum, în lumea aceasta, ceea ce Biserica îi cere pentru mîntuire, iar revelația mării va constata la arătare.

Lumea nu e ontologic rea ca să ne îndreptățească s-o lăsăm în părăsire și să nădăjduim, ca de la sine, într-o «ultima aetas» tocmai la sfîrșitul istoriei. E de remarcat că ereziile gnostice care profesau că materia e rea și purtau omul în vîrtejuri cosmice, spre a se curăți de impuritatea ei, nu s-au acreditat în Creștinism. Lucrarea harului e mai mare decît determinismul păcatului și e mereu actuală în obștea Bisericii lui Hristos.

Sfîinții, acest miracol ni-l arată: creșterea sub ploaia divină, în margine de lume, pentru a se întoarce să proiecteze tocmai asupra lumii, puterile lăuntrice sporite.

Această atitudine nu înseamnă individualism, abandonare sau vis, ci realism spiritual, încordare, iubire constructivă. Temeiurile care îndreptățesc o astfel de comportare în istorie, le furnizează corecta interpretare a revelației în totalitatea ei.

Atitudinea unui creștin de felul acesta se centrează pe opera răscumpărătoare a lui Hristos și nu așteaptă decît incununare la împlinirea nemijlocită a făgăduințelor.



20. M. Emmanuel, *studiul citat*, p. 195.

21. Precizări demne de reținut la Magistrand Ieromonah Antonie Plămădeală, *Cîteva aspecte ale trăirii duhovnicești ortodoxe*, în rev. «Glasul Bisericii», an. XVII (1958), nr. 3, București, p. 243.

INTRODUCEREA LIMBII ROMÎNE ÎN BISERICĂ

Prof. MILAN ȘESAN

Introducerea limbii romîne în biserica romînilor constituie încă o problemă, din lipsă de precizări istorice. S-au inițiat mai multe teorii pentru rezolvarea ei și anume: teoria husitismului (N. Iorga), teoria catolicismului (I. Bărbulescu), teoria luteranismului (Al. Rosetti) și *teoria autohtonă* (M. Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri rominești ale Sf. Scripturi*, 1939).

Baza de plecare pentru concluzii au constituit-o cele două texte vechi, *Codicele Voronețean* și *Psaltirea Scheiană*; numai ultima prezintă însă caracteristici ce pot fi folosite istoric, pe lângă elemente filologice și al filigranului hirtiei. Cît timp însă criptograma din Psaltire va rămîne nedescifrată, atîta timp cercetătorii nu vor fi de acord asupra datării ei. Pentru mine a constituit o bază de plecare *Simbolul cuicumque*, numit atanasian, din *Psaltire*, care este un element străin în textul psaltirii perfect ortodox. Deci îl socotesc un adaos, determinat de o anumită împrejurare istorică, îndeosebi confesională. De asemenea și pentru prof. Al. Rosetti acest simbol a constituit o probă importantă, socotind că a fost tradus din ungurește, însă în cadrul propagandei sau impulsului luteran. Eu îl consider de proveniență catolică, din limba latină sau greacă, și anume în legătură cu unirea grecilor cu papa, semnată și din partea mitropolitului Damian al Moldovei, la Florența, în 1439. Deci, după acest simbol m-am orientat cu privire la mai vechea introducere a limbii romîne în biserică, încă de pe timpul lui Alexandru cel Bun, ca un produs al cerinței populare, ca textul să fie înțeles de toți.

La continuarea cercetărilor mele am fost stimulat îndeosebi de judicioasa concluzie a acad. P. Constantinescu-Iași, din lucrarea *Relațiile culturale romîno-ruse*, București, 1954, în care autorul spunea, împreună cu istoricii sovietici, că: «statul moldovenesc nu a fost adus de-a gata, dinafară, ci s-a alcătuit în Moldova, din vechime, pe baza unei îndelungate dezvoltări sociale interne». În această concluzie găseam și o confirmare a tezei mele despre autohtona introducere a limbii romîne în biserică, pentru că în societatea romînă circula o cirilică romînească încă din veacul al XIII-lea, precum o confirmă însuși acad. Rosetti.

Căutînd o motivare populară pentru introducerea limbii romîne în biserică, am găsit-o apoi în marea mișcare de renaștere religioasă, din veacul al XIV-lea, determinată de teologia isihastă a Sfîntului Grigore Palama de la Athos, care a avut la noi reprezentanți de seamă, ca Nicodem de la Tismana, Hariton de la Severin, Filotei de la Cozia, ucenicii lui Nicodem din Oltenia, de la Neamț și Prislop, Grigore Țamblac, Moise

Filozoful și mitropolitul Teoctist al Moldovei (*Limba poporului în biserică*, în «Mitropolia Moldovei», nr. 3-4, 1956, p. 101 sq.).

Întru sprijinirea teoriei mele am mai aflat între timp și alte documentări. Iată-le:

Dimitrie Cantemir arată în *Descrierea Moldovei* (ed. Nicolescu, București 1909, p. 267), capitolul 3: Despre literile moldovenilor, că: «mai înainte de soborul de la Florența (1439), aveau moldovenii litere latinești, după pilda tuturor celorlalte popoare, a căror limbă încă este alcătuită din limba cea romană, iar apoi, după aceea, unindu-să la acest sobor mitropolitul Moldovei cu latinii, diadohul său Teoctist Bulgarul, diaconul lui Marcu Eugenicul (Efesanul), pentru ca să lipsească aluatul latinilor de biserica moldovenilor, ca să rădăce prilejul să nu poată ceti amăgiturile lor oamenii cei tineri, au îndemnat pe domnul Alexandru cel Bun... ca numai pe oamenii cei ce aveau cugete străine de credința pravoslavnică, ci încă și literile latine să le lipsească din țara sa, și să primească în locul lor pe cele slavone... dar fiindcă literile slavonești nu au fost deajuns pentru rostul tuturor cuvintelor la moldoveni, pentru aceea au fost nevoiți ca să mai afle și alte litere, pricinuind, cu aceasta, limbii moldovenești mai multe litere decît la toate celelalte limbi, adică 47».

Textul acesta a fost indicat de prof. Bărbulescu pentru teoria sa și de aceea probabil a fost evitat de ceilalți cercetători. E adevărat că este greșită punerea în aceeași vreme a lui Alexandru cel Bun cu mitropolitul Teoctist, precum și afirmația că înainte de 1439 moldovenii aveau litere latine în mod obișnuit, din lipsă de dovezi, dar principial nu poate fi pusă la îndoială afirmația lui Cantemir, că diadohul Teoctist a sprijinit introducerea cirilicei românești pentru limba moldovenească în biserică, făcîndu-se ecou al dorințelor populare și astfel combătînd și insistențele prozelitismului latin. Mitropolitul Teoctist urmărea să combată *aluatul latinilor*, cel scris cu litere latinești și care din cauza asemănării limbii putea fi înțeles de moldoveni și chiar citit, dîndu-le acestora litere slavonești cu tradiție ortodoxă, pentru limba moldovenilor ortodocși.

Ne întrebăm acum, ce putea fi acest aluat latin. Răspunsul este simplu: cele 4 puncte acceptate formal de ortodocși la Florența: primatul papal, filioque, azima și purgatoriul. Totuși numai filioque urma să fie pus în scris pentru cei uniți, celelalte teze fiind mai mult chestiuni de teologie înaltă, care urma să fie tălmăcită moldovenilor, oral. La fel a fost și după «unirea» de la Lyon din 1274, cînd grecii au fost obligați să insereze în scris în Simbolul de credință acest filioque, ca dovadă de unire cu Roma papală». Tot la fel era și acum. Cei care au iscălit actul florentin erau numiți la Bizanț «azimiști» și li s-a impus primirea lui filioque, îndeosebi. Totuși, la Florența cardinalul Cesarini dorea să-i convingă pe greci că acest filioque e prezentat corect și în Simbolul atanasian, sub forma atenuată a lui «et filio», care se părea mai ușor acceptabilă pentru greci (vezi *Originea*; p. 121, nota 1).

Deci, pentru moldoveni, aluatul latinilor era constituit din filioque, în forma lui «et filio» și el trebuia tradus în limba moldovenilor. Cercetătorii sînt de acord că Simbolul atanasian a fost tradus în românește,

fiind dovada din Psaltire. În ceea ce privește timpul probabil al acestei traduceri, sint de părere că ea s-a putut executa numai în intervalul dintre anii 1440-1452, pe cind Moldova părea formal unită cu Roma și stătea politicește sub presiunea Poloniei catolice și a lui Ioan Corvin, regentul Ungariei catolice. Astfel, simbolul putea fi tradus din ungurește, sub presiunea Corvinului, sau din latinește, sub presiunea Poloniei, sau din grecește sub presiunea basileului bizantin. Ulterior datei de 1452 nu s-a mai putut face traducerea simbolului, lipsind motivul urgenței, după lepădarea de unire și protestarea contra ei la sinodul de la Constantinopole, din februarie 1452 (cf. Paulova M., *L'empire byzantin et les Tchèques*, în rev. «Bzyantinoslavica», XIV, praga 1953, p. 210 și 224 sq.) și după măsurile prohibitive ale mitropolitului Teoctist, care oficializă cirilica moldovenească pentru texte bisericești. Această cirilică însă nu era atunci o inovație revoluționară neagreată, ci fusese pregătită prin unele inițieri anonime mai vechi și prin folosirea cirilicei românești, încă din veacurile XIII-XIV, pentru texte și însemnări profane. De aceea ea s-a impus fără altă formalitate și înregistrări deosebite în cronică.

Pentru luterani, care de fapt foloseau Simbolul atanasian, fiindcă l-au preluat cu Psaltirea latină, acest filioque nu prezenta nici o particularitate proprie ca să fie impus românilor, precum se constată din corespondența patriarhului Ieremia II al Constantinopolei cu luteranii, în 1575 (M. Șesan, *Vaclav Budovec*, 1937, p. 6). El se menținea fără rost deosebit (Reinerth E., *Das Brevier der siebenbürgischen Kirche* în «Omagiu lui Fr. Teutsch», Sibiu, 1931, p. 219 sq.).

La această concluzie despre oficializarea cirilicei românești bisericești în veacul al XV-lea, din necesitate internă și deci independent de husitism și luteranism, dar în opoziție cu catolicismul, au ajuns și alți cercetători, unii în legătură cu teoria mea, ca: Ecaterina Pisculescu, I. Lupșa, Șt. Ciobanu, I. Nistor, N. Cartoian, Șt. Pașca, D. Murărașu, N. Sulică, sociologii S. Voinea, N. Stahl, și alții, iar M. Roller, în Manualul de istoria R. P. R., 1952, p. 81 și 136 sq. afirma pentru veacurile XIV și XV, că «prin minăstiri se traduceau și mai tirziu se înfocmeau cărți religioase».

Personal mai aduc citeva amănunte noi: Prof. ceh V. Hanka citează din lucrarea sa *Sazavo emauskoe blagovestovanie*, Praga, 1846, p. XVII, notă, următorul text din veacurile XVI-XVII: «chiar în timpurile recente, ceea ce este de acum cam un secol și jumătate înainte, valahii Daciei au tradus liturghia slavă de rit grecesc, folosită mai înainte la ei, în limba lor, la care biserica mamă constantinopolitană sau a tăcut, sau s-a înțeles, precum se vede, sau nu a putut ști, sau nu i s-a cerut voie» (reprodus în traducere de Episc. A. Șaguna în *Istoria bisericii ortodoxe*, vol. 2, Sibiu, 1860, p. 69). Dacia din acest citat, este teritoriul carpatin după concepția contemporanilor (Cantemir, *Hronicul*, ed. Tocilescu, 1901, p. 113 sq.) și referatul nu se poate referi la Liturghierul lui Coresi din 1570, pentru că nu este în el vorba despre tipărire, ci numai despre traducere, adică prima de acest fel.

Apoi se adaugă informația umanistului dalmatin Nicolai Machinensis de la curtea lui Matei Corvin, care recunoaște că poporul moldovenesc

vorbea «o limbă latină vulgară» și că în biserică se folosea de «limba mizilor», ceea ce unii cercetători au explicat drept limba slavonă (Boldur Al., *Politica externă a lui Ștefan cel Mare*, 1945). Dar această explicație trebuie corectată pentru că bizantinii avuseseră o altă părere, exprimată încă de istoricul Niceta Choniatul (1206), care recunoaște că sub mizi sînt de înțeles valahii, și către ei a vorbit delegatul împăratului Isaac Angelul «în limba valahilor» (*Cronica*, ed. Bonn, p. 482, și 617).

Dacă mai luăm în considerație că cercetările mai noi cu privire la folclor (I. Gulian), la literatură și *Miorița* (P. Constantinescu-Iași), la muzica populară (Vyslouzil J., în rev. «Muzica», 11, 1956) și nedei (I. Conea) confirmă coborîrea inițierilor culturale rominești autohtone pînă în veacul al XIII-lea, de cînd se cunoaște și existența mai multor «pseudo-episcopi greci» de rit ortodox în regiunea carpatică, atestați în epistola papii Grigore IX din 1234 (Academia R. P. R., *Documente..* seria C., Transilvania 1, 1952, p. 275), la tainele cărora treceau mulți unguri și teutoni, atunci cu încredere putem accepta și teza autohtonă despre introducerea lentă și neoficială a limbii romine în biserică încă pe vremea lui Alexandru cel Bun, cel puțin, dacă nu și mai înainte. Iar ctitorii acestei limbi și ai scrisului bisericesc «sînt acei sărmani truditori, anoni, adormiți în gropnițele mînaștirilor ori sub cetinile cimitirelor de munte», după cum zice marele nostru Mihail Sadoveanu (*Limba povestirilor*, în rev. «Limba romînă», 3, 1956, p. 9).

Și dacă mai luăm în considerare că pînă la introducerea slavonismului bisericesc la noi, fie în veacul al IX-lea, prin ucenicii Sf. Metodie, Zandov și Moznopon în regiunea Alpilor valahiei și în Dacia, sau abia în veacul al XI-lea, s-a vorbit în biserică în limba valahă străromînă, fapt dovedit de argumentul filologic creștin, atunci putem trage concluzia că cerința autohtonă după limba romînă în biserică era permanentă și gestul mitropolitului Teoctist înseamnă: reintroducerea limbii romine în biserică, în mod oficial.

Dacă însă pînă la introducerea deplină a limbii romine în biserică rominilor a mai trecut timp îndelungat, cel puțin pînă la Coresi, și a dominat slavonismul, aceasta se datorește împrejurării că acest slavonism bisericesc era pavăza ortodoxiei față de variate potrivnicii omenești din Apus. Totodată însă apariția primelor texte rominești este dovadă că slavonismul bisericesc nicidecum nu a stîmperat dezvoltarea limbii rominești în biserică rominilor din cele trei regiuni carpatine, Moldova, Muntenia și Transilvania, ci fiecare și-a dat aportul său parțial, pentru împlinirea unei dorințe frățești comune.



ELEMENTE DE DREPT BISERICESC ÎN LEGIUIRILE VEACULUI XVIII ȘI XIX PÎNĂ LA REGULAMENTUL ORGANIC *

Magistrand STELIAN IZVORANU

Istoria vechiului drept românesc a făcut obiectul a numeroase studii și a citorva lucrări de sinteză datorate unor specialiști ca: Gh. Longinescu, Victor Onișor, I. Peretz, Șt. Berechet și Andrei Rădulescu¹ etc. Trebuie adăugate acestora contribuțiile istoricilor în frunte cu N. Iorga.²

În ultima vreme, începînd din anul 1955 s-a inițiat editarea critică a izvoarelor scrise ale vechiului drept românesc, sub auspiciile Academiei R.P.R.³ Totodată, noile cercetări științifice au pus în evidență o realitate pe care studiile mai vechi o lăsaseră intrucitva la o parte: faptul că dreptul nu este un aspect izolat, de sine stătător, al unei dezvoltări istorice.

El este un element dintr-un întreg organic constituit, care este viața și civilizația unui popor, unui grup de popoare etc. În drept se reflectă realitățile sociale, baza economică și întreaga mentalitate a unei societăți omenești. De aceea se impune ca studiul dreptului, în general și deopotrivă acela al dreptului vechi românesc să fie legat de cunoașterea adîncită a realităților istorice, economice, sociale și culturale, care constituie factorii dezvoltării oricărei societăți.

Această perspectivă nouă în studierea vechiului drept românesc a fost introdusă în special de colectivul însărcinat cu editarea legilor care au circulat în trecut în țara noastră⁴ și aceeași metodă s-a aplicat și în cerce-

* Această lucrare pentru titlul de magistru a fost întocmită sub conducerea P.C. prof. Liviu Stan, care a și dat avizul să fie publicată.

1. G. C. Longinescu, *Istoria dreptului românesc din vremurile cele mai vechi și pînă azi*, București 1908; V. Onișor, *Istoria dreptului român*, Cluj, 1921; I. Peretz, *Curs de Istoria dreptului român*, 4 vol., București 1926-1928; Șt. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc, Izvoarele*, Iași 1933; idem, *Dreptul bizantin și influența lui asupra legislației românești*, Iași 1931-1932; idem, *Legătura dintre dreptul bizantin și românesc*, vol. I, partea I, Vaslui 1937; A. Rădulescu, *Curs de Istoria dreptului român* (litografiat), București 1919.

2. N. Iorga, *Les Origines et l'originalité du droit populaire roumain*, București 1935; același, *Anciens documents de droit roumain avec une préface contenant l'Histoire du droit coutumier roumain*, Paris-București 1930; V. Șotropa, *Introducere și bibliografie la istoria dreptului român*, Cluj 1937.

3. *Legiuirea Caragea*, ed. critică, editura Academiei R.P.R., București 1955; *Pra-vilniceasca condică 1780*, ed. critică, editura Academiei R.P.R., București 1957; *Codul Calimach*, ed. critică, editura Academiei R.P.R., București 1958; și *Sobornicescul Hrisov*, ed. critică, editura Academiei R.P.R., București 1958.

4. Vezi introducerile la legiuirile menționate și editate de Academia R.P.R., unde se arată clar acest lucru.

țările sau studiile mai noi privind dezvoltarea constituțională a Statului Român.⁵

În paginile ce urmează, vom încerca să prezentăm câteva aspecte din felul în care s-a orientat practica juridică și legislația Bisericii după normele legislației de stat din vremea orinduirii feudale din țara noastră.

Se știe că vechiul drept românesc este un drept eminamente feudal și în consecință putem identifica o trăsătură comună tuturor legislațiilor din această perioadă, atât la noi cit și peste hotare: încercarea de a folosi pentru întărirea autorității de stat și elementul Bisericii. Se știe și la ce monstruoziități procedurale a dus această încercare în special în occidentul catolic cu practici ca duelul, judecata focului, azvîrlirea celor bănuți de vrăjitorie în apă cu ideea preconcepută că nevinovații vor pluti chiar dacă nu știu să înoate.

La noi în țară nu întîlnim asemenea aberații procedurale, dar structural dreptul feudal, rămîne un drept străbătut de prezența și a elementului religios și tinzînd în practică să-și asocieze membrii ierarhiei eclesiastice pentru asigurarea legalității feudale.

Cercetătorii au scos în evidență în ce măsură stăpînirea feudală a încercat să facă din Biserică și credința religioasă un contrafort al ei.

Acest lucru se va înțelege și mai bine dacă ținem seama și de faptul că dreptul feudal românesc este în bună măsură o continuare a legislației bizantine,⁶ iar caracteristica esențială a acestei legislații vechi constă în coloratura ei religioasă. Această caracteristică pune pecetea și pe vechiul nostru drept și de aceea doar un studiu comparativ care să pornească nu numai de la texte, ci și de la realitățile mai mari amintite, ne poate permite să întvedem procesul de formare al vechiului drept românesc și să ne explicăm prezența unui coeficient apreciabil de elemente religioase care fac dintr-însul și un domeniu de cercetare al dreptului canonic.

Se înțelege deci, că cercetarea legilor bizantine din diferite epoci, precum și a legilor cu circulație la noi, trebuie făcută ținîndu-se seama și de factorul vieții religioase, în special de locul și de rostul Bisericii și clerului în structura juridică atât a statului bizantin cit și a statului feudal românesc. Un studiu de natură să înfățișeze întrepătrunderea dreptului bisericesc și al celui laic în legislația noastră veche poate interesa de aceea deopotrivă pe canoniști și pe istoricii vechiului drept românesc.

Limitîndu-ne obiectul studiului de față doar la legiuirile veacului XVIII și XIX, pînă la Regulamentul Organic, vom desprinde din ele elementele care atestă încă împletirea dreptului bisericesc cu cel de Stat în elaborarea codurilor de legi în vigoare pe atunci. Vom avea în vedere în primul rînd legile de stat publicate și puse în aplicare, neocupîndu-ne de cele rămase în manuscris sau nepuse în aplicare și lăsînd la o parte pravilele bisericești, care aparțin prin însăși natura lor dreptului canonic.

5. Dionisie Ionescu, Gheorghe Malei, Gheorghe Țuțui, *Dezvoltarea constituțională a statului român*, Ed. Științifică, București 1957.

6. Gheorghe Cronț, *Dreptul bizantin în țările romine. Pravila Moldovei din 1646*, în *Studii*, anul XI (1958), nr. 5, p. 33-59.

Cercetările științifice au arătat că una din trăsăturile caracteristice ale civilizației românești feudale o reprezintă participarea membrilor ierarhiei bisericești la treburile de Stat.⁷ Știm din legenda populară de simbolică întâlnire a lui Ștefan cel Mare cu Daniil Sihastu, însă chiar într-o perioadă ulterioară vedem cazuri similare și de exercitare chiar a unor funcții care vor fi preluate treptat de organele mirenești, apoi de ale statului modern, cîmpul de activitate publică a Bisericii fiind redus în cele din urmă cu desăvîrșire la domeniul pur eclesiastic.⁸

7. A. Cazacu, *Justiția feudală*, în vol. *Viața feudală în Țara Românească și Moldova* (sec. XIV-XVII), Editura Științifică, București 1957, pp. 465-499; P. P. Panaiteșcu, *Cultura feudală*, în vol. *Viața feudală* cit., pp. 500-545; V. Costăchel, *Imunitatea*, în vol. *Viața feudală* cit., pp. 294-314; Gheorghe Cronț, *Clericii în serviciul justiției*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1938, nr. XI-XII, pp. 11-38; St. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, București 1938.

8. În documentele privind istoria rominilor, editate de Academia R.P.R., cit și în alte documente, se atestă aceste funcții juridico-administrative, pe care clerul le avea în epoca feudală. În documentele vechiului drept românesc, întâlnim numeroși preoți menționați ca martori principali: «Și zapisul s-au făcut de naintea popei Apostol de Troțuși» (cf. N. Iorga, *Anciens documents de droit roumain*, vol. I, pag. 214); în documentul de la pag. 307 se spune: «Isacu preotul ot sf. Vineri, m-am tîmplat față. De asemenea m-am tîmplat de față și preotul Theofan, Chiriace și Constandin»; iar la pag. 150 găsim: «Și s-au scrisu acest zapis din naintea a mulți oameni buni, bătrîni și tineri anume popa Vîrnavu». La pp. 57-58, «au fostu la cîte tocmală popa Dumitru, popa Oprea, popa Mihai... și legea nu i-au datu nimică». La pag. 112 se spune: «Marturii încă au fostu popa Dragomiru»; iar la pag. 355: «erei Văsălachi ot Huși și martor și erei Gavrilă ot Crasna». Vezi și pp. 341, 365, precum și pag. 366, unde aflăm că au fost chemați la o anchetă: «popa Necula, martor și popa Stroe martor». Tot aceeași situație o întâlnim și la pagina 311, unde se spune: «martori un preot de la Broșiani și altul dela Biserica Sf. Dumitrie și Isaia călugărul dela mînăstirea din Huși». Vezi și Pr. C. Stănică, *Documente din trecutul Olteniei*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, 1957, nr. 5-6, pag. 381, documentul 3. În afară de cele arătate aici, St. Gr. Berechet, în *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor...*, pag. 9, nota 2, mai menționează încă alte 13 cazuri litigioase unde preoții apar ca martori.

În alte documente întâlnim clerici ca scriitori de zapise, de diferite acte, de foi de zestre și de testamente, pe care ierarhii le autentificau. Vezi C. Stănică, *art. cit.*, pag. 381; N. Iorga, *op. cit.*, pp. 308-309, unde se arată că Mitropolitul Iacov întărește o cumpărătură de 6000 lei; idem, vol. I, pp. 62-72, 109, și vol. II, pag. 352. O legiuire din veacul al XVIII-lea, precizează că: «diețile și foile de zestre să se iscălească și de către protopopi (vezi *Pravilniceasca Condică* cit., p. 78, iar la pag. 94 se completează: «Să fie întărită foaia de zestre și de către arhiereu sau de către episcopi din partea locului». Această situație este confirmată și de cele două scrieri ale lui Antim Ivireanul: «*Învățătura bisericească la ceale mai trebuincioase și mai de folos pentru învățătura preoților...*», Tîrgoviște 1710 (Biblioteca Academiei R.P.R., c.v. 158) și «*Capete de poruncă...*», Tîrgoviște, 1714 (c.v. 168), cărți, în care se da învățăături preoților, arătîndu-le cum să întocmească astfel de acte.

Și pentru că ei erau martori oculari la diferite pricini, vedem că uneori li se cerea de către instanțe ca să adeverească cele văzute: «Moșu erei Vasile dohv. otu Urluști, adeverezu. Diaconu Apostu, adeverezu. Moșu Popa... otu Urluști adeverezu» (cf. N. Iorga, *op. cit.*, vol. I, p. 138; iar la pag. 168 un preot adeverește vinderea unui petec de pămînt: «popa Petre ot Drajna de sus adeverezu». Vezi și la pag. 559.

Tot din documentele de drept vechi românesc, ale lui N. Iorga (p. 70), aflăm că preoții erau însărcinați cu anchetarea anumitor pricini la fața locului: «Și care dîndu-le în cercetarea aleșilor și preoților mahalalei, care stringîndu-se la fața locului și cercînd s-au dovedit adevărat o casă cu pămîntul ei, o livadă» etc. Altă dată, pentru o asemenea pricină, preoții cu sătenii au făcut dreptate după Sf. Pravilă: «Chemîndu-ne pe noi

O reconstituire minuțioasă a rostului pe care preoții și episcopii îl aveau ca deținători de funcții administrative și judecătorești mirenești, nu face obiectul lucrării de față. Amintim această situație numai ca să se vadă căror realități ale vieții le corespundeau dispozițiile legale de care ne ocupăm.

sătenii și preoții ca să îndreptăm și să împărțim din vite, ce au rămas vite bune și drepte dela răposatul Stoica Rău și așa am ales cu dreptate după sf. *Pravilă*» (cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 298). La pag. 317, se amintește de un diacon, care din porunca unui protopop îndreaptă niște hotare: «Și după cum sli foarte cu frica lui Dumnezeu, să le îndreptezi hotarele ca să nu aibă gîlceavă». Vezi și pp. 323-324. La pag. 363, vedem că domnul însărcinează direct pe un episcop cu o astfel de atribuție: «să meargă, împreună cu părintele Ștefan episcop dela Sf. Episcopie de la Buzău, să strîngă oameni buni, boieri, preoți, megiași din sus, din jos, să tragă moșia salului Vernești cu funia».

Pe la 1360, într-un scaun de judecată găsim 6 preoți cu numele de: «Petru, Protopopul din Ostrovul Mare, Zampa din Clopotiva, Balc din Peșteana, Dalc din Demsuş, Dragomir din Tuște» (vezi pe larg la Ștefan Meteș, *Din Istoria dreptului românesc din Transilvania*, București 1935, p. 5. Altă dată, înțîlnim soboare parohiale judecînd anumite pricini ale enoriașilor: «Viind înaintea soborului sf. Biserici Orade(lu) lui Ștefan i cu frate său Ion avînd multă pricire între dîși pîntru un loc, și mergînd noi tot soboru(l) în fața locului, am cercetat cu amănunte, drept în frica lui Dumnezeu, a fi cu cale să stăpînească numitu Ștefan locul» (vezi Pr. C. Stănică, *art. cit.*, p. 380, doc. I; documentul este iscălit de popa Giurca și cu tot soborul bisericii).

Ștefan Meteș, *op. cit.*, la pp. 30, 31, 32, ne prezintă un alt document emanat de la un sobor protopopesco: «Fiind noi adunați în Șinca, în casa popii Aldea, pentru multe lipse și jalbe ale clirosului, dacă isprăvim poruncile ce ne sînt date înainte, precum avem obiceiul a îndrepta jalbe celor ce sînt sorociți înaintea noastră».

Unele din documentele editate de Academia R.P.R., ca: *Documente privind istoria romînilor, veac XVII (A), Moldova*, vol. IV, 1616-1620, București 1956, *documentul 478*, p. 376; idem, vol. III, București 1951, *doc. 152*, p. 179; precum și N. Iorga, *op. cit.*, p. 313 etc., ne prezintă și pe episcopi ca avînd aceste funcții: «pentru aceia domnia mea, am socotit și am lăsat și i-am trimis la sfinția ta ca să-i giudeci cum veri găsi mai cu dreptul de această pîră. Așa să-i giudeci sfinția ta și ca să fie giudecată această pîră și să nu se mai întoarcă nice dănaoară». Episcopii însă, niciodată nu îndeplineau această funcție singuri, ci împreună cu județul, cu pîrgarii, cu preoții, cu bătrînii și uneori cu protopopii și soboarele lor (vezi *Documente privind ist. rom.*, (B), XVI, vol. VI, p. 33). Alteori el judecă în soboare protopopești, unde și aici luau parte mireni (vezi St. Meteș, *op. cit.*, pp. 26, 27, 28; vezi și P. P. Panaitescu, *Orășenii*, în vol. *Viața feudală cit.*, p. 168. Pricinile pe care le cercetau episcopii erau diferite de hotărnicii și partaj, de moșlenire și mai ales chestiuni matrimoniale (vezi Șt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi...*, p. 10 și p. 12, alin. 9, și p. 13, alin. 13; Gh. Cronț, *Clericii în serviciul Justiției...*, pp. 841-842).

Istoria ne pune în față și cazuri cînd deasupra oricărei judecăți împetricinții cereau să fie anchetați și judecați de episcopi. Vezi la Al. Papadopol Calimach, *Un divorț din 1806, în Convorbiri Literare*, XXV (1891), p. 294.

În afară de acestea, de cele mai multe ori înțîlnim ierarhi cu sarcini sau funcții de ambasadori temporari ai domnului. Atunci cînd domnitorii celor două principate nu erau în înțelegere, ierarhii se găseau în fruntea comisiilor de restabilire a armoniei și legăturii dintre ei. Astfel, avem cazul Mitropolitului Maximian în timpul lui Bogdan și Radu cel Mare; al Mitropolitului Varlaam în timpul lui Matei Basarab și Vasile Lupu și al lui Misail, pe timpul lui Brîncoveanu și C. Duca etc. Alți ierarhi romîni au fost trimiși peste granițele țării în misiuni diplomatice, pentru a încheia tratate de pace sau alianțe. Astfel avem pe Mitropolitul Gheleon, trimis de Gheorghe Ștefan domnul Moldovei la Moscova, pentru a încheia alianța cu Alexei Mihailovici, țarul Rusiei, sau cazul arhimandritului Vartolomeu Măzăreanu, care a fost de două ori în Rusia, cu scopuri similare (cf. magistr. I. Georgescu, *Ierarhi romîni soli diplomatici în veacul XVI și*

ELEMENTE DE DREPT BISERICESC ÎN LEGIUIRILE CIVILE

Acte matrimoniale

În definirea și reglementarea unora din relațiile cele mai strins legate de funcțiunile sacramentale ale Bisericii și de funcțiunile ei morale, putem întrezări cu deosebire împletirea între dispozițiile dreptului canonic și ale dreptului civil, dar mai ales acea mireasmă bisericească evlavioasă care le învăluie și pe unele și pe altele. Printre acestea în special logodna și cununia dau prilej legiuitorului să exprime punctele de vedere juridice ale celor vechi în legătură cu aceste acte importante din viața omului și

XVII, în *Studii Teologice*, 1957, nr. 3-4; St. Gr. Berechet, *Biserica și domnia în trecutul românesc*, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXIII (1945), nr. 9, pp. 424-442, p. 427.

Însă ceea ce relevă mai direct rostul avut de Biserică prin ierarhie în justiția feudală sînt prerogativele ce le avea mitropolitul. În lucrarea *«Descriptio Moldaviae»*, Dimitrie Cantemir ne zugrăvește un tablou al Divanului domnesc în activitate: «Domnul ține divan de judecată obștească de 3 ori pe săptămîină sau de 4 ori, în tot cursul anului, afară de zilele pe care Biserica le-a hotărît pentru posturile cele mari. Divanul, — cu acest cuvînt turcesc numesc Moldovenii sala cea mare de primire —, se află totdeauna în mijlocul palatului domnesc. Aici, la peretele din fund, este așezat scaunul domnului, avînd așezată deasupra o icoană a lui Iisus Hristos, în fața judecății și înaintea ei arde neconținut o luminare. În partea stîngă, pe care Moldovenii o socotesc după felul turcesc mai de cînd decît dreptă, se află scaunul mitropolitului, după care urmează boierii dregăleri după starea lor» (cf. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București 1956, în traducerea lui P. Pandrea). Pentru locul mitropolitului în sfatul domnesc, vezi și A. Cazacu, *Sfatul domnesc*, în vol. *Viața feudală* cit., p. 350; P. P. Panaitescu, *Marea adunare a țării instițuție a orînduirii feudale în Țările Romîne*, în *Revista de Istorie*, X (1957), nr. 3, pp. 153-165; precum și *Documentele privind istoria romînilor, veac. XIV-XV (A)*, *Moldova*, vol. V, București 1954, doc. 344, p. 343). Iar din Divan făceau parte, pe lîngă mitropolit și episcopii și logofeții: «Poruncind domnia mea ca de astăzi înaintea să se facă adunare de obște la două ceasuri din zi, pentru care scriem sfinției tale părinte mitropolit, să dai porunca domniei mele în șlirea părinților episcopi, cum și dumneavoastră veliților logofeți, să înștiințați această vreme a adunării divanului (la toți cei amintiți) ca cu toții dumneavoastră de obște să vă aflați la orînduitul ceas, în orînduitele zile ale divanului, 1792 feb. 23», iar alteori întîlnim în sfatul domnesc și preoți (cf. V. A. Urechie, *Istoria romînilor* vol. II, p. 138; I. C. Filiti, *Despre vechea organizare administrativă a Principatelor Romîne*, p. 39; iar pentru preoți în sfat, vezi A. Cazacu, *art. cit.*, vol. cit., pp. 348-349).

Divanul era curtea supremă. El avea competență generală pentru toată țara și aici mitropolitul era primul căruia i se cerea părerea: «după ce se cercetează pricina, mitropolitul și apoi cei aflați în divan, spun ce gîndesc cu glas tare... iar după ce s-a cunoscut gîndul tuturor, Domnul întrebă pe mitropolit ce pedeapsă i se cade după legile politești și cele bisericești. Mitropolitul citește mai întîi cuvîntul legii și după aceea cere milă domnului căruia legile nu-i pot pune stavilă» (cf. D. Cantemir, *op. cit.*, pagina 203).

Cronicarii Ion Neculce și Ioan Canta prezintă mărturii precise cu privire la anumite acte de dreptate pe care mitropolitul le făcea de acord cu tot Divanul: «Căci mai pe urmă a giudecat Dumnezeu, că mi-am făcut și eu pace la Domnia lui Mihai Vodă și cu giudecata mitropolitului și a tot divanului mi-am luat moșiile înapoi» (vezi I. Neculce, *Letopisețul țării Moldovei*, editat de Iorgu Iordan, București 1955, p. 313); mai găsim apoi că mitropolitul și episcopii au luat parte la abrogarea unor legi: «Domnul s-au sfătuit cu Iacubu mitropolitul țării și Ianichie, episcopul Romanului și Dosoftei, episcopul Rădăuțului și Inochentie, episcopul Buzăului și stringînd pe toți boierii țării, făcînd soborul cu toată partea bisericească și boierească de obște, au făcut legătura cu mare blesteme și au stricat acea dajdie a văcărîtlui (cf. I. Canta, *Letopisețul țării Mol-*

să înfățișeze acea imbinare de dispoziție juridică și sfătoșenie de bătrîn inspirată din Scriptură și din cărți bisericești, care definesc înfățișarea generală a vechilor noastre pravile. Astiel, logodna se definește după cum urmează: «logodna este făgăduința pentru următoarea însoțire, și se face desăvîrșită sau nedesăvîrșită. Desăvîrșită se face prin ierologie și are mai tot aceeași putere ca însăși cununia neputîndu-se deslega fără decît pentru cuviincioasă pricină. Nedesăvîrșită se face... atunci cînd nu urmează vreo legiuită îndatorire spre neapărată săvîrșirea nunții, ci pricinuieste numai pagubă logoditei persoane acei ce se leapădă de cununie fără cuviincioasa și dreapta pricină».⁹

«Logodna după rînduiala bisericească fiind făcută cu cetirea logodirii și prin blagoslovenie și legătură cu facerea crucilor, adică ierologie, ca o nuntă se socotește.

La săvîrșirea însoțirii prin logodnă și cununie, se cercetează nu numai slobozenia canoanelor bisericești, ci încă de este cu cuviință și fără prihană cinstii».¹⁰

Se arată aci acea legătură strînsă care există între cele două acte matrimoniale: logodnă și cununie, precizîndu-se chiar că logodna bisericească are aproape aceeași putere ca și cununia, pentru că logodna începe această taină, iar cununia o desăvîrșește.

Tot pentru această rațiune, canoanele Bisericii noastre întierează și condamnă ca adulter pe cel care contractează căsătoria cu logodnica altuia. «Cel ce va lua spre însoțire de căsătorie pe femeia logodită (bisericește) cu altul, fiind logodnicul încă în viață, să se pună sub acuză de adulter».¹¹ Și tot pentru aceasta, ca și cununia, logodna — spun legiuitorii — nu se poate desface decît în cazuri excepționale și numai pentru binecuvîntate pricină.

dovei de la a doua la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat, tom. III, București 1874, p. 188).

Cu o competență mixtă universală, civilă, penală și bisericească, vechile judecăți bisericești au evoluat, cu vremea devenind din ce în ce mai mult instanțe bisericești și civile, așa încît pe la mijlocul veacului XVIII, ele devin «dicasterii bisericești» ce nu mai judecă chestiunile penale, restrîngîndu-li-se și competența civilă, la cauze matrimoniale — căsătorie, divorț, zestre — și patrimoniale.

În această privință este grăitor *Așezămîntul lui Constantin Mavrocordat* (1742) și mai ales *Codul lui Calimach* (1816-1817), care dispune ca: «Duhovniceasca decasterie are datoria a cerceta prin cuviincioase chipuri cînd este îndoiala pentru vreo însoțire de au fost din început din pricina răpirii sau a celor hirotoniți înainte, între creștini și necreștini, între suitori și pogoritori, la rudenie de cuscrie, din sf. botez și adopțiune etc. Toate acestea revin în atribuțiunile dicasteriei duhovnicești care este datoare a cerceta cu amănuntul și a face arătare arhierului, pentru o însoțire ca aceasta, căruia arhierul se cuvine a hotări după canoanele bisericești și nesupuindu-se însoțirii să facă arătarea priciniei către stăpînire, ca de acolo să se facă împlinirea bisericeștii hotărîri» (cf. *Codul lui Calimach* cit., p. 564, art. 109-119).

9. *Codul Calimach*, cap. II (pentru dritul căsătoriei), art. 63, pp. 89-91.

10. *Codul Andronache Donici* (1814-1817), 1920, art. 2 și 3, p. 50.

11. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe (Canoanele Sinoadelor Ecumenice)*, vol. I, partea II-a, trad. de Uroș Covincinci și N. Popovici, Arad 1931; Canonul 98 al Sinodului VI Ecumenic, pp. 482, 484; vezi și același, vol. II, partea I, p. 216, canonul 22 al Sf. Ioan Pustnicul.

Aceeași chibzuință o întâlnim și în delinirea impedimentelor pentru logodnă și a condițiilor în care se face logodna.

Legiuirea Caragea, pe lângă mulțimea pricinilor de ordin civil care motivează desfacerea logodnei prezintă și două pricini cu caracter religios: a) «Cînd se va face împotriva pravilelor căsătoriei¹² și b) cînd voiesc a se călugări ori amîndoi logodnicii sau numai unul din amîndoi».¹³

Referindu-se la aceeași problemă Codul lui Calimach arată următoarele pricini religioase: 1) pentru deosebirea credinței sau a dogmei, 2) pentru prelungirea cununiei peste 4 ani și 3) pentru adevărata tundere și mutare la viața monahicească.¹⁴

Codul lui Donici pune stricarea logodnei în legătură cu pravila și cu fețele bisericești, invocînd motive nu deosebite de cele de mai sus. «Vrînd o parte, fără pricină cuviincioasă, ca să strice logodna, ce s-au făcut după rînduiala legii oprește pravila, la care pricină stăpînirea mai întîi trebuie să trimită la bisericescul păstoriu ca să-i dea șîat și îndemnare cuviincioasă, apoi și prin poruncă să se îndatorească și dacă se va vedea că nici într-un chip nu se poate a se pleca, atunci să se strice».¹⁵

Înțelesul căsătoriei și prevederile în legătură cu ea exprimă aceeași orientare spirituală ca și în ce privește logodna. Definiția căsătoriei după Codul Calimach este: «tocmeala, prin care două persoane, parte bărbătească și parte femeiască arată cu un chip legiuit a lor voință și hotărîre de a viețui într-o legiuită însoțire, cu dragoste, cu frica lui Dumnezeu și cu cîinste într-o tovarășie nedespărțită, de a naște prunci, a-i crește, a se ajuta între ei după putință, la toate întîmplările».¹⁶

Printre impedimentele care desfac o căsătorie, un loc de seamă îl ocupă preocupările morale. Se arată astfel printre altele: atentarea unui soț la viața celuilalt, infidelitatea morală a unuia față de celălalt, precum și dacă soțul neguțătoresc cîntea soției.¹⁷

În afară de acestea, Codul lui Donici mai aduce cîteva pricini sau motive prin care căsătoria este lovită de nulitate. Astfel, cînd unul dintre soți se căsătorește a doua oară trăindu-i soțul prim, cînd se săvîrșește o cununie fără să se știe că există la mijloc o pricină oprită de pravila bisericească și lipsa de feciorie.¹⁸ Sau cînd bărbatul și femeia vor trăi în destul cuvînt de a se plînge; pentru răsîpirea lucrurilor, beția, desfrînarea, vrăjmășia, traiul rău și altele, și de nu va voi nici într-un chip a trăi împreună, să se rînduiască mai întîi la duhovnicescul păstoriu ca să le facă duhovnicească povăluire și îndemnare cu toată sirguința spre împăceluirea și bun traiul lor și cînd nici într-un chip nu se va putea, atunci

12. Aci se referă la gradele de rudenie pe care le vom arăta mai jos.

13. *Legiuirea Caragea*, cap. XXV (pentru logodnă), art. 3, al. a și b, p. 72.

14. *Codul Calimach*, cap. II (pentru dritul căsătoriei, desfacerea logodnei), art. 120, al. 3-5 și în 6, p. 105.

15. *Codul Andronache Donici*, cap. XXX (despre logodnă și cununie), art. 5, p. 50.

16. *Codul Calimach*, cap. II (pentru dritul căsătoriei), art. 63, pp. 89-91.

17. *Legiuirea Caragea*, cap. XVI (pentru nuntă, zestre și esaprică), art. 5, lit. f, g, h, i, j, pp. 74-76.

18. *Codul Andronache Donici*, cap. XXX (despre logodnă și cununie), art. 15, p. 53.

și stăpînirea va da porunci și îngroziri părții cei vinovate și cînd se va vedea că nu se poate uni, să se deosebească trupește un an de zile: și după trecerea anului, vor fi îndatoriți iarăși prin poruncă să se unească închizeluindu-se partea cea vinovată ca să nu urmeze traiul rău de mai înainte,... și cînd și atunci se va vedea o ură veșnică, atunci se va urma des-părțenie». ¹⁹

De asemenea se întîlnesc articole care prevăd situația specială a clerului enumerîndu-se printre impedimentele la căsătorie și cele care țin de normele canonice pentru cler: «Cei hirotonisiți pînă a nu se căsători, adică: ipodiaconii, diaconii, preoții și cei întru mai mari cinuri decît aceștia, cum și acei ce, depărtîndu-se de însoțire, s-au hărăzit lui Dumnezeu, bărbat și femeie, adică călugări și călugărițe nu se pot căsători». ²⁰

Un alt element care arată înrudirea dintre dreptul de stat și dreptul bisericesc este cel ce ține de importanța înrudirii spirituale ca impediment pentru căsătorie.

După ce enumeră impedimentele înrudirii de singe pe linie directă și colaterală, impedimente care sînt exprimate în aceiași termeni și chiar cu o rigurozitate mai mare decît în dreptul canonic, se trece la înșirarea impedimentelor înrudirii spirituale. «Rudenія ce se face prin sf. botez se zice duhovnicească; pentru aceasta nu are înrîurire la alte fapte politicești ci numai duhovnicești, se socotește între însoțire». ²¹

«La rudenія din sf. botez se oprește însoțirea pînă la a treia spiță. Drept aceea, nănașul nu poate să iae pe fina sau pe muma, nici pe fiica fiinei sale, nici fiul lui pe vreuna dintre acestea persoane, nici fiul pe femeia nănașului său sau pe nănașa sa, nici pe mama, nici pe fica nănașului sau a nănașei». ²²

Canonul 53 al Sinodului VI Ecumenic, osîndește aspru acel nelegiuit obicei de a se căsători pînă la a doua spiță a rudeniei spirituale, spunînd că: «dacă se va întîmpla să se mai calce acest canon, aceștia întîi să renunțe la acea împreunare nelegiuită, iar apoi să se supună epitiimiilor pentru desfrînați». ²³

După ce se arată pe larg înrudirea spirituală provenită prin taina sf. botez între naș și fin sau fină, se trece la dreptul de adopțiune, unde se precizează că ea constă dintr-un legămînt în fața lui Dumnezeu, un ceremonial prin care Dumnezeu să binecuvînteze acest act al înfierii, în urma căruia cei care înfiază sau înfiitorii și cel înfiat, să aibă aceleași drepturi și datorii precum părinții și fiii naturali au unii față de alții tot ceea ce starea lor le impune.

«Înfiala trebuie legiuită să se săvîrșească nu numai prin singure cuvînte, ci și prin cetirea slintelor molifte, pentru ca cu chipul acesta să cîștige într-adevăr înfiitorul treaptă de părinți, iar înfiții treaptă de fii și

19. Idem, art. 18, pp. 54-55.

20. *Codul Calimach*, cap. II, art. 90, p. 95.

21. Idem, cap. I (pentru dritul persoanelor), «rudenія duhovnicească», art. 49, p. 81.

22. Idem, cap. II, cit., art. 94, p. 97.

23. N. Milaș, *op. cit.*, Canonul 53 Trulan, pp. 421-422.

pentru ca să se păzească între dinșii înrudirea și la însoțire, după hotărârea legilor». ²⁴

În ceea ce privește gradele de rudenie care se stabilesc prin cununie, avem dispoziții precise în dreptul de stat, care dovedesc și ele locul larg ce se făcea în legi normelor de ordin religios. Iată ce zice în această privință Codul Calimach: «Legătura ce se face între unul din cei însoțiți și între rudeniiile celui alt însoțit se numește cuscrie, care se face din două sau trei neamuri». ²⁵ «Cuscria după regulă nu are spiță, pentru că spițele izvorăsc din naștere, iară din rudeniiile cele din cuscrie nu se face legătură prin naștere, ci prin legiuita însoțire; însă pentru ca să se păzească cinstea și buna cuviință pentru nunți, s-au potrivit, afară de regulă, învățătura spițelor și la cuscrie, așezându-se următorul canon: ...ginerele și nora, către socrul și soacra se socotește spița întâia; către tații și mamele lor, a doua; către bunii și bunele lor, a treia, ș.a.m.d. Vitregul și vitrega, către fiistrul și fiastră se socotește spița întâia; către fii și fiicele acestora, a doua, către nepoți și nepoatele acestora, a treia spiță ș. a. m. d. În linie laterală, cumnatul și cumnata sa se socotește a doua spiță, precum și către însuși al său frate, iară către sora cumnatului lui, a patra; către mătușa și către nepoata ei, a cincea; către vara primară, a șasea ș. a. m. d. Unchiul către femeia nepotului de frate, se socotește a treia spiță, precum și către însuși al său nepot; iar către sora ei a cincea; către mătușa ei a șasea; către vara primară, a șaptea, ș. a. m. d.

Sub numele de părinți se înțeleg după regulă toate rudeniiile din linia suitoare, fără nici o deosebire a spiței; și sub numele de fii sau copii, se înțeleg asemenea toate rudeniiile din linie pogoritoare». ²⁶

Și aici ca și la rudenii de singe căsătoria pe linie directă suitoare și coboritoare este oprită la înființat de același Cod: «La rudenii din cuscrie asemenea este fără mărginire oprită însoțirea între cei socotiți de suitori și de pogoritori, iar între ceilalți următori, este iertată la a șasea spiță și de se va face amestecarea numelor, se opresc și la a șaptea spiță. ²⁷ Căsătoria unor persoane cuprinse între această rudenie era oprită, deși canonul 54 Trulan, oprește căsătoria de acest fel până la gradul al patrulea. ²⁸

Se vede, așadar, atât în definiții cit și în măsurarea gradului de orice rudenie nu numai o înșirare de prescripții legale după prevederile cărora să se condamne infractorii, ci din amintirea fiecărui ascendent, descendent sau colateral, ai impresia că te afli în fața unui cod de morală creștină făcut cu osebire pentru călăuzirea creștinilor spre a cunoaște cind să se ferească de căsătoriile nepermise de Biserică.

Judecarea delictelor și pedepsele lor

Atit în veacurile trecute cit și acum, și oricind, în judecarea unui infractor s-a pus și se pune mare preț pe martori. Din legile de care ne

24. *Codul Calimach*, cap. III (pentru driturile între părinți și fii), cum se face înfiiala, art. 237, p. 139.

25. *Idem*, Cap. I, art. 48, p. 81.

26. *Idem*, Cap. I, art. 59-62, p. 89.

ocupăm se vede limpede că nu oricine poate să fie martor. *Pravilniceasca condică* a lui Alex. Ipsilante, referindu-se la aceștia spune următoarele: «Pentru martori, are datoria judecătorul să cerceteze întâi de legea celor ce vor fi să mărturisească, de vreme ce de altă lege fiind, nu se primește mărturia ce va da asupra creștinului pravoslavnic. Al doilea, are datoria să cerceteze pentru urmarea vieții și a faptelor lui, adică de sint bune și de iaste om de cinste, și când se va cunoaște a fi într-acesta și chip, iaste primit de martur. Măcar că pravila oprește a nu se primi mărturia, prietenului și a vrăjmașului, dar judecătorul să cerceteze carecumvaș de prietșug sau de pizmă mărturisește cinevaș, și atunci să nu i se primească mărturia; iar de va fi și prieten dar cu bună ipolipsis, sau măcar și neprieten, dar știut de om cu cuget nevătămat, să se primească spre mărturie prin înfricoșările bisericesti... să cerceteze judecătorul de e om prost sau din neajungerea minții, sau prin mituire să mărturisească minciuni să nu-i fie mărturia primită». ²⁹

Referindu-se la aceiași martori, *Cronica Criminalicească* arată și când trebuie să se deșună jurământul bisericesc: «martorii în pricină criminalicească, se vor îndatori, când va cere trebuință, ca să facă și jurământ bisericesc, că nu vor tăinui adevărul și după ce vor săvârși jurământul se vor aduce înaintea boierilor judecatori și se vor lua tacirurile lor deosebi după arătarea fieștecăruia. Jurământul bisericesc se cuvine a se da martorilor, când vor fi cu totul despărțiți de orice interes, neavind nici o convenire cu învinovățitul. Pentru aceasta dar jurământul să nu se dea în grabă, ci cu certare și cu socotință». ³⁰

Dacă orice om poate fi chemat la judecată și poate să jure oricând, preotul este oprit în unele împrejurări de la aceasia, de înseși legile civile: «Preoții să nu se cheme la judecată în vreme ce slujesc la sfânta liturghie, precum nici cei ce merg să petreacă pe un mort». ³¹ Și tot aceeași lege spune: Preoții și diaconii sint datori a primi jurământul la tăgăduirile ce se fac asupra pirilor ce se pornesc împotriva lor, de vreme ce pravilele nu deosibesc pe unii ca aceștia asupra pirilor; și hotărîndu-se jurământul de către judecător după pravili, mitropolitul are să-l săvârșească cu mijlocirea cea mai cuviincioasă după cum i se va părea; asemenea și episcopii la episcopii». ³²

Preocuparea intensă a vechilor noștri legiuitori cu privire la starea morală a poporului, îi face să dea legi foarte aspre pentru pedepsirea celor ce călcau normele morale, mai ales: bigamiei, desfrinații, preadesfrinații, furii și ucigașii.

«Cînd o persoană însoțită, va cuteza a se cununa și cu alta, atuncea cade sub vinovăția bigamiei. Tot sub aceeași vinovăție va cădea și per-

27. Idem, Cap. II, art. 93, p. 97.

28. N. Mițaș, *op. cit.*, Canonul 54 Trulan, p. 428.

29. *Pravilniceasca Condică* (cap. pentru marturi), art. 1, 2, 3, 4, p. 122.

30. St. Gr. Berechet, *Condica criminalicească cu procedura ei din 1820-1826*, 1928, pagina 19.

31. *Pravilniceasca Condică* (cap. pentru cei ce se chiamă la judecată sint datori a veni sau nu), art. 1, p. 72.

32. Idem (pentru jurămint), art. 4, pp. 126-127.

soana aceia, ce fiind slobodă, prin știință se va cununa cu o persoană căsătorită. Persoana aceia ce n-au avut știință de cununia dintii, se va ierta; iar acel ce au cutezat a se cununa cu două femei, după despărțire plătind femeii nevinovate, ceea ce va socoti, după starea ei, globindu-se și la cutia milelor; de va fi străin să se dea surghiun peste hotar; iar de va fi pămintean, se va pedepsi cu închisoare și globire». ³³

Pentru unele delikte morale se aplică și pedepse bisericești: cind cineva va curvi cu vreo rudenie și atunci să se veghească curvariul, și cu pedeapsă politicească și canonisire bisericească. Cel ce va indupleca spre curvie pe o persoană ce i s-au încredințat pentru creștere, unul ca acesta să se veghească cu defăimare de obște, cu globirea la cutia milelor și cu înzestrarea ei și de va fi din păminteni să se închidă într-o mănăstire pe o hotărită vreme, iar de va fi din străini să se surghiunească peste hotar». ³⁴

«Femeia dovedindu-se preacurvind, se pedepsește nu numai după politiceștile legiuiiri, ci și cu canonisire bisericească, adică cu închidere în mănăstire. Asemenea și bărbatul dovedindu-se preacurvind. Mijlocitorii și indemnătorii în fapte de curvie și preacurvie sînt pedepsiți din pravilă. Deci de vor fi păminteni să se pocăiască cu închidere în mănăstire, în hotărită vreme, iar de vor fi străini, certindu-se să se surghiunească peste hotar. Pe cei ce împotriva firii vor păcătui pravila îi pedepsește cu cumplite pedepse și spre pocăință să se închidă la mănăstire o hotărită vreme». ³⁵

Mult mai grele osindiri vor suferi aceia ce sînt stăpiniți de uritul obicei de a fura atît de la particulari, dar mai ales de la biserică, pentru că această faptă este mai mult decît orice, este un sacrilegiu, de aceea vor primi pedepse mai mari și indoite. «Furul de lucruri sfinte din biserică, cum și acel de lucruri domnești și obștești, carele înarmat călcînd au furat, va cădea sub mai cumplită pedeapsă decît cel ce fură de la particularnici; bătîndu-se la toate ulițele și orînduindu-se la groapa ocni», ³⁶ iar mai departe se arată că aceleași pedepse le vor primi și ucigașii.

În lumina celor de mai sus reiese clar și aici, din organizarea îndreptării, ceea ce reiese și din modul cum se făcea dreptatea: biserica, cu prestigiul ei divin, era chemată să adauge un sprijin hotărîtor să participe efectiv la păstrarea bunei rînduiri în stat.

CONCLUZII

Am încercat să arătăm că a existat în istoria noastră veche, pînă în epoca hotărîtoarelor schimbări aduse de orientarea noastră spre Apus, o viețuire alături și o întrepătrundere continuă între străduințele statului și ale Bisericii de a asigura paza dreptății. Desigur, se pot găsi multe exemple care să arate că au existat și crize în această conviețuire. Uneori, dintr-o parte și din alta s-au apărut interese ce nu erau toate ale poporului (abrogarea văcăritului, constituit de Brincoveanu pentru a pune la con-

33. St. Gr. Berechet, *Condica criminalicească*, p. 52.

34. Idem, p. 45.

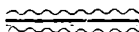
35. Idem, pp. 42-48.

36. Ibidem.

tribuție pe boieri și minăstiri, e un exemplu) și nu o dată mentalitatea de clasă a prezidat judecățile unite ale Divanului laic și bisericesc.

Esențialul, în ceea ce ne privește, e faptul că în legile noastre vechi străbate o neconținută năzuință de a păstra și ridica mereu nivelul vieții morale a poporului. Aceste legi nu sînt numai niște reci reglementări de raporturi juridice, niște lanțuri ce țin pe oameni spre a nu se încăiera între ei, ci sînt la fiecare pas unite cu recomandări sfătoase care spun mai mult decît «să nu faci»: ele explică și de ce nu e bine să faci.

Pe de o parte, în aceasta constă coloratura religioasă a legislației de stat din veacul al XVIII-lea, și începutul celui de al XIX-lea. De aceea, din aceste dispoziții și recomandări pe care le da legea, s-a scos în evidență în primul rînd chestiunile matrimoniale ca: logodnă și cununie, cele două acte care sînt temelii și început oricărei familii creștine; s-a arătat apoi care sînt cele mai de seamă impedimente religioase admise de lege la încheierea unei căsătorii, subliniindu-se rudenii de sînge, înrudirea prin cuscrie (cu felurile ei), rudenii spirituală și cea prin adopțiune. În sfîrșit, în ultima parte s-a arătat procedura de judecată și canonisirea după aceste legi vechi a delicvenților și infractorilor morali.



SFÎNTUL VASILE CEL MARE ÎN COLINDELE RELIGIOASE ROMÎNEȘTI

GHEORGHE ALEXE

Nu numai vestiții inmografi de odinioară au cîntat în stihuri alese belșugul de sfințenie și de înțelepciune al Sfîntului Vasile cel Mare, așa cum aflăm în cărțile bisericești de slujbă, — ci și melozii anonimi ai neamului nostru și-au adus ofranda simțirii lor duioase, preamărind pe marele ierarh ortodox în colindele noastre strămoșești.

Credinciosul ortodox român sărbătorește praznicul Sfîntului Vasile cel Mare nu numai la biserică în ziua de 1 ianuarie și 30 ianuarie (odată cu Sfîntul Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Sfîntul Ioan Gură de Aur), ci și la el acasă, împodobind seara ajunului și dimineața Sfîntului Vasile cu frumoase datini și colinde. Atît în sărbătorirea bisericească cît și în cea populară se află același prilej de bucurie duhovnicească, de înălțare sufletească și de înfrățire între credincioși, prin mijlocirea și trăirea slujbelor bisericești și a frumoaselor tradiții și datini strămoșești.

Cum apare Sfîntul Vasile cel Mare în conștiința și evlavia credincioșilor noștri? Este interesant de observat ce spun colindele în această privință. Icoana Sfîntului Vasile cel Mare ne apare cu totul originală în viziunea colindelor românești. Fără a neglija elementele biografice, istorice, ale sfîntului, și fără a contrazice erminile în privința reprezentării iconografice, colindele ne înfățișează pe Sfîntul Vasile cel Mare cu totul familiar duhului ortodoxiei noastre populare, umanizat și transfigurat de aureola sfințeniei, crescut și asimilat spațiului nostru etnic și spiritual.

Dacă ținem seama de legăturile istorice, reale, pe care Sfîntul Vasile le-a avut cu ținuturile noastre, de molitfele sale, atît de mult apreciate de credincioșii noștri, de Liturghia care-i poartă numele și de sinaxarul său, ne dăm și mai bine seama de deosebita prețuire de care se bucură Sfîntul Vasile cel Mare în sinul poporului nostru dreptcredincios.

Cele mai multe colinde despre Sfîntul Vasile cel Mare se găsesc în Muntenia, mai puține în Moldova și aproape deloc în Transilvania. Acest fapt stă în legătură directă cu zona de influență a Sfîntului în părțile noastre, probabil chiar din timpul vieții sale.

Și acum, să lăsăm colindele să depene, singure, amintirile și laudele credincioșilor romîni închinatے marelui Ierarh.

Chiar din seara Sfîntului Vasile se aud urările:

Astă seară-i seară mare
Seara Sfîntului Vasile...¹

1: Gh. Cucu, *200 colinde populare*, culese de la elevii Seminarului «Nifon» în anii

Seara Sfântului Vasile
Să vă fie el cu bine
Și nouă și Dumneavoastră...²

Seara Sfântului Vasile
Să vă fie tot spre bine
La mulți ani cu sănătate
S-aibă și plugarii parte...³

Sfânt Vasile cel frumos
Să vă fie de folos...⁴

Seara Sfântului Vasile
Fie-vă, gazde, cu bine
La mulți ani cu sănătate
Și spor mare la bucate...⁵

Sfânt Vasile într-ajutor
La mulți ani cu sănătate...⁶

sau: Să vă fie de bine
Cu ziua de mîine
Cu Sfîntul Vasile
Și cu Anul nou...⁷

Satul întreg freamătă de emoție, primind, la ferestre, în tinde și în odăi, pe colindătorii Sfîntului Vasile. «Dintre toate serile de peste an, — zice Părintele Simion Florea Marian, — cea mai bogată în datine și în credințe, cea mai misterioasă și totodată una din cele mai plăcute pentru poporul român este seara Sfîntului Vasile sau a Anului nou».⁸ De aceea, în rîndul sfinților, marele ierarh capadocian este așezat, atît de scrierile haghiografice, cît și de evlavia credincioșilor noștri, la loc de frunte. În această privință, colindele românești ne stau de mărturie. Credem că nu este deloc lipsit de interes să arătăm aici cîteva exemple de ierarhizare populară a sfinților, luate chiar din colinde.⁹ În felul acesta vom descoperi și locul ocupat de Sfîntul Vasile. Iată cum este prezentată o asemenea ierarhizare într-o «colindă de Sfîntul Vasile»:

Sub aripa cerului
La umbrița mărului

1924-1927, ediție postumă, îngrijită de Const. Brăiloiu, București 1936, colinda nr. 149 (din Dimbovița).

2. Idem, *op. cit.*, colinda nr. 134 (din Dimbovița).

3. Simion Fl. Marian, *Sărbătorile la Romîni*, studiu etnografic, vol. I: *Cirnelegile*, București, 1898, p. 32.

4. Vasile I. Popovici, *Cîntece (colinde) de Crăciun și Anul nou din județele Dimbovița și Ialomița*, București, 1934, colinda nr. 12 (din Dimbovița).

5. Gh. Cucu, *op. cit.*, colinda nr. 62 (din Teleorman).

6. Idem, *ibidem*, colinda nr. 148 (din Argeș).

7. Dr. Ion al lui G. Sbiera, *Colinde, cîntece de stea și urările la nunți*, 1888, p. 36.

8. Simion Fl. Marian, *op. cit.*, p. 1.

9. Folosim o parte din colecțiile de colinde cele mai cunoscute, publicate pînă acum.

Este-un scăunel de prun.
 Dar în scaun cine șade?
 Șade bunul Dumnezeu,
 Șade bătrînul Crăciun;
 După bătrînul Crăciun,
 Șade Sfîntul Sfînt Ștefan;
 După Sfîntul Sfînt Ștefan,
 Șade Sfîntul Sfînt Vasile;
 După Sfîntul Sfînt Vasile,
 Șade Sfîntul Sfînt Ion;
 După Sfîntul Sfînt Ion,
 Șade Sfîntul Sfînt Ilie;
 După Sfîntul Sfînt Ilie,
 Șade toți sfinții la rînd... ¹⁰

Această ierarhizare, nu este întimplătoare, deoarece se repetă și în alte colinde. De data aceasta sfinții nu mai stau la sfat cu Dumnezeu, ci sînt pomeniți cu altă împrejurare. Din picăturile a nouă luminări, ce ard în virful a nouă meri se formează, spune colindul, un riuleț:

Dar în el cine se scaldă?
 Scaldă-se Sfîntul Crăciun,
 Scaldă-se Sfîntul Vasile,
 Scaldă-se Sfîntul Ion.
 Se scăldară,
 Se -mbrăcară,
 Cu vestmînt
 Pînă-n pămînt,
 Ce n-am văzut de cînd sînt... ¹¹

În altă variantă, din cele nouă picături se formează un pîriu de vin și mir. În el se scaldă Moș Crăciun. Dar mai jos de «dumnealui»...

Se scaldă și Sfînt Vasile,
 Se scaldă, se iordănește
 Și-n vestmînt se primește.
 Și vestmîntu-i mohorit
 Lungu-i, lat pînă-n pămînt.
 Mai jos de dumnealui
 Se scaldă sfinții mărunți... ¹²

Firește, această ierarhizare populară a fost sugerată credincioșilor de chiar ordinea sărbătorilor de la Crăciun, Anul nou și Bobotează. Așa cum se și cuvine, și cum ne învață sfînta noastră Biserică, în frunte stă

10. Gh. Cucu, *op. cit.*, colinda nr. 139 (din Ilfov).

11. *Ibidem*, colinda nr. 74 (din Ilfov).

12. *Idem, ibidem*, colinda nr. 73 (din Putna).

Bunul Dumnezeu, izvorul sfințeniei. Urmează Crăciunul, adică Nașterea Domnului, apoi Sfântul Ștefan, primul mucenic creștin, Sfântul Vasile și Sfântul Ion Botezătorul. Exact ca în calendarul nostru ortodox. Așa se explică de ce Sfântul Vasile cel Mare apare după «Sfântul Crăciun» și Sfântul Ștefan, și înaintea Sfântului Ion Botezătorul.

«Vestmîntul mohorit», din colinda citată mai sus este în deplin acord cu firea austeră, severă cu sine însuși, a Sfântului Vasile, după cum este prins, de altfel, și de zugrăveala bisericilor și icoanelor creștine, răsăritene.

Dar colindele religioase românești ne prezintă pe Sfântul Vasile și în alte vecinătăți înalte de sfințenie, ocupînd un loc de cinste alături de Sfântul Petre, stînd de-a dreapta Maicii Domnului, sau locuind chiar în aceeași casă cu Dumnezeu.

După predaniile sfîntei noastre Biserici, în cetele sfinților, Sfântul Vasile cel Mare este orînduit în ceata Ierarhilor. Credincioșii ortodocși romîni, urmînd ierarhizarea lor intimă, populară, a sfinților, așează pe Sfântul Vasile, alături de chiar ucenicii Domnului, de Sfinții Apostoli. Colindele mi-l înfățișează, totdeauna, împreună cu Sfântul Petre:

De pildă:

In curtea divanului
Mare masa Domnului
Dar la masă cine șade?
Șade Petre, Sfântul Petre
Și cu marele *Vasile*,
C-a lui e ziua de mîine...¹³

Sau: Cine-i-n curtea lui Ioan?
Este unul Sfântul Petre
Și unul *Sfîntul Vasile*
Să-i cîntăm ziua de mîine...¹⁴

Dar nu numai atît. În evlavia credincioșilor și a colindătorilor, Sfântul Vasile stă de-a dreapta Maicii Domnului, după cum ne încredințează colindul următor:

Șade Maica Precista
Cu toți sfinții lîngă ea.
Dar în dreapta cine șade?
Șade Sfînt Vasile, sfînt...¹⁵

Așezat, de evlavia credincioșilor, după Moș Crăciun și Sfântul Ștefan, alături de Sfântul Petre și de-a dreapta Maicii Domnului, Sfîntul Vasile cel Mare se bucură de toată cinstirea noastră, ca unul care prin viața sa sfințită și-a agonisit cinstea de a locui, spun colindele, în aceeași casă cu Dumnezeu.

13. *Ibidem*, colinda nr. 92 (din Vlașca).

14. *Ibidem*, colinda nr. 109 (din Ilfov).

15. Vasile I. Popovici, *op. cit.*, colinda nr. 3 (din Dîmbovița).

Tot colindînd, vestitorii Nașterii Domnului și ai Anului nou nimeresc la niște case «nalte albe și frumoase»:

Dar în ele cine șade?
Dumnezeu cu Sfînt Vasile...¹⁶

În alte colinde Sfîntul Vasile stă în același scaun de judecată cu Dumnezeu și judecă pe... Vasilca:

Dar în scaun cine șade?
Șade bunul Dumnezeu
Și cu Sfîntul Sfînt Vasile
Și judecă pe Vasilca...¹⁷

Credincioșii ortodocși romîni cinstesc pe Sfîntul Vasile și datorită faptului că a scris Sfînta Liturghie care îi poartă numele. Colindele romînești înregistrează și acest fapt însemnat din viața Sfîntului în versurile următoare:

Ieși (cutare) pînă afară
Să vezi curtea vinecioară;
Nu e curte vinecioară,
Ci vre-o doi, trei, sfinți de-ai săi:
Unul e Sfîntul Vasile,
Care scrie liturghie
Cu condei de Vineție...¹⁸

Semnalarea acestui amănunt important din biografia Sfîntului, dovedește din partea credincioșilor noștri, nu numai dragostea lor, ci și cunoașterea vieții și a operelor marelui ierarh capadocian. Această cunoaștere a fost prilejuită, în primul rînd, prin intermediul frumoaselor slujbe și cîntări bisericești din cultul ortodox.

Dar colindele religioase romînești ne dezvăluie, într-o formă deosebit de originală, și alte înfățișări și trăsături sufletești ale marelui ierarh capadocian. Cine citește cu atenție viața minunată a Sfîntului Vasile, își poate da seama de ecoul stîrnit în rîndurile credincioșilor de această lectură pioasă, adevărată merinde duhovnicească pentru suflete, dar și pentru imaginația populară.

Așa se explică de ce Sfîntul Vasile apare în conștiința creștinilor ca un mare sfînt luptător împotriva duhurilor necurate și ca un mare iubitor și împărțitor de dreptate. Chipul acesta de luptător și de judecător este zugrăvit, în colinde, într-un mod surprinzător de original. În iconografia ortodoxă, în zugrăveala bisericilor, Sfîntul Vasile nu este reprezentat ca un sfînt militar, ca Sfîntul Gheorghe de pildă. Colindele ni-l înfățișează însă pe Sfîntul Vasile și ca pe un sfînt militar, călare pe un cal plin de

16. Gh. Cucu, *op. cit.*, colinda nr. 36 (din Vlașca) și nr. 37 (din Dîmbovița).

17. Vasile I. Popovici, *op. cit.*, colinda nr. 18 (din Dîmbovița).

18. Gh. Cucu, *op. cit.*, colinda nr. 143 (din Prahova).

spume, înarniat cu ghioaga și arcul strămoșesc. Acest fapt își are explicația, credem noi, într-o contaminare a colindei cu balada. Să știe că aceste două genuri folclorice, colinda și balada, sint apropiate. Cercetătorii pot urmări motive de baladă în colinde și invers. Amintim, în treacăt, de Miorița. Fragmente întregi din această baladă nemuritoare se găsesc și în colinde. Există deci împrumuturi de motive în genurile de creație populară apropiate. În cazul nostru, chipul luptătorului și al judecătorului este redat în colinde aproape la fel ca și în balade. Numai că în colinde croul nu mai este ca în balade, pandurul sau haiducul, ci sfântul. Sfântul se luptă pentru desăvîrșirea sa și a aproapelui, pentru sfîntenția și pentru dreptatea lui Dumnezeu în lume.

Iată un colind din regiunea Ploești. Gazda se uită pe fereastră:

...Și-l văzu pe Sfînt Vasile
Pe-un cal negru, alb în spume
Și cu ghioaga frîntă-n mîină.
— Eu cu Iuda m-am bătut;
M-am bătut și l-am bătut;
Tot Iuda m-a biruit;
Mi-a luat luna cu lumina
Și soarele cu lumina
Și cîmpul cu florile
Și cerul cu stelele.
— Taci, Vasile, Sfînt Vasile,
Că-i trimite pe Ilie
Cu trăznet și cu mînje.¹⁹

Am arătat mai sus cum Sfîntul Vasile, în ierarhizarea populară a sfinților, este așezat alături de Sfîntul Petre. Iată cum Sfîntul Vasile este încărcat chiar cu atributele Sfîntului Petre de portar și păzitor al raiului. În această ipostază Sfîntul Vasile se lupă cu Iuda. De fapt, credem că poporul, în colindul pomenit, face aluzie la însușirile de mare luptător și apărător al dreptei credințe, de care a dat dovadă Sfîntul Vasile.

Prin răpirea strălucirii soarelui și lunii, precum și a obiectelor sfințite din rai se înțelege pierderea harului dumnezeiesc în urma căderii în păcatul strămoșesc.²⁰

Imaginea Sfîntului Vasile călare, proprie în iconografia bisericească mai mult Sfîntului Gheorghe, o mai găsim și în alte colinde. De pildă, Sfînta Fecioară șade într-un leagăn împletit în șase vițe, coase și...

Se uită-ntre icoane,
Că vine Sfîntul Vasile
Pe-un cal negru, plin de spume.²¹

19. *Ibidem*, colinda nr. 128 (din Prahova).

20. Vezi: «*Idei dogmatice în colinde*», în «*Studii Teologice*», seria II, an. II, nr. 9-10, nov.-dec., 1950, și «*Legătura între om și firea înconjurătoare în colindele românești*», în revista «*Mitropolia Olteniei*», an. VIII, nr. 4-5, aprilie-mai, 1956.

21. Gh. Cucu, *op. cit.*, colinda nr. 145 (din Ilfov).

Sau: Iată vine Sfînt Vasile
 Pe-un cal negru, aîb în spume,
 Cu sulîța-n mîna dreaptă,
 Scăunel de judecată,
 De judecă florile
 Ce-au făcut miroasele.
 Numai floarea soarelui
 Și cu spicul grîului
 Șed în poarta raiului.²²

Iată-l pe Sfîntul Vasile judecătorul florilor! Faptul, nelipsit de gingășie și grație, merită reținut și precizat. Să mai dăm, însă, cîteva exemple.

În seara de Sfînt Vasile,
 Cîte flori sînt pe pămînt
 Toate merg la jurămînt;
 Numai floarea Paștelui
 Șade-n poarta raiului
 Și judecă florile...²³

Sau în altă colindă:

Seara Sfîntului Vasile,
 Pe poteca lunecoasă
 Nemerii la astă casă.
 Dar în ea cine-mi se află?
 Sfînt Vasile, Sfînt Vasile.

.

Și judecă pămîntul,
 Pămîntul și cu cerul,
 Pămîntul cu florile
 Și cerul cu stelele...²⁴

De data aceasta sîntem puși de colinde în fața unei probleme nu tocmai așa ușor de rezolvat: Sfîntul Vasile ne apare ca judecătorul cosmo-sului, înțelegînd pămîntul cu florile și cerul cu stelele. Judecata are loc în seara de Sfînt Vasile.

Avem înaintea ochilor o judecată de proporții cosmice, o adevărată «eshatologie cosmică». Nu numai omul trebuie să dea socoteală de faptele sale, cum sună învățătura creștină, ci, după credința populară exprimată în colinde, natura întregă (pămîntul cu florile și cerul cu stelele) este chemată la judecată.

Legătura între om și firea înconjurătoare nu se sfîrșește astfel pe planul acesta natural, ci apare, desigur transfigurată, și pe planul spiri-

22. *Ibidem*, colinda nr. 126 (din Dîmbovița).

23. *Ibidem*, colinda nr. 150 (din Dîmbovița).

24. Tudor Pamfile, *Culegere de colinde, cîntece de stea, vicleime, sorcove și plugușoare*, București (fără an), pp. 56-57.

tual. Cu alte cuvinte, și natura este înzestrată cu anumite potențe spirituale, pe care trebuie să le împlinească, fiind, într-un fel sau altul, răspunzătoare de însușirea sau pierderea lor. Firește, energiile necreate ale lui Dumnezeu se revarsă și asupra naturii, nu numai asupra omului. De altfel, omul are misiunea ca prin munca lui să sfințească natura înconjurătoare. La rîndul ei, natura este constrînsă să nu cadă în paragină, să nu-și piardă «miroasele», adică posibilitățile, mai precis, calitățile ei superioare. Desigur, de acest lucru este responsabil omul, în primul rînd.

Dar să revenim. Departate de noi gîndul de a da o legitimitate dogmatică credinței populare. La judecata de apoi se prezintă numai omul. Posibilitatea unei judecăți de apoi de proporții cosmice este deci exclusă de eshatologia ortodoxă, nu însă și de imaginația populară.

Cum rămîne atunci cu credința populară? Răspunsul la această întrebare este legat de felul cum a fost asimilată de poporul dreptcredincios cultura biblică, și mai ales învățătura creștină ortodoxă. Poporul nostru dreptcredincios își însușește corect eshatologia creștină, dar nu se mărginește numai la atît, ci o extinde de la om la cosmosul întreg. Este aici o depășire, o lărgire a perspectivelor eshatologice creștine, ceea ce dovedește din partea credincioșilor noștri un dezvoltat simț eshatologic.

Periclitează, oare, această depășire, dogma ortodoxă? Răspunsul este categoric: *nu*. Această viziune eshatologică nu este în stare să genereze vreo schismă în cadrul ortodoxiei noastre populare, neavînd nici o paternitate, ea pierzîndu-se în anonimat. Această viziune poate fi socotită cel mult un joc al imaginației populare, o apocrifă pioasă pe marginea credinței celei adevărate.

O nedumerire se ivește, însă, cu privire la persoana judecătorului. Cine învestește pe marele ierarh capadocian cu această putere?

Noi știm că la sfîrșitul lumii, atunci cînd va fi «coada veacului», cum spun colindele, omenirea va fi judecată de Domnul nostru Iisus Hristos, însoțit de cei doisprezece ucenici ai Săi.

Nedumerirea formulată mai sus poate fi explicată numai prin marea încredere pe care credincioșii noștri o acordă Sfîntului Vasile. Faima auctonității sale, prestigiul său moral, identificarea absolută cu virtutea dreptății, au constituit temeiurile pentru investirea Sfîntului Vasile cu această virtute supremă.

Desigur, de aici nu se poate trage concluzia că Sfîntul Vasile cel Mare sau credincioșii noștri uzurpă dreptul de judecător al Mîntuitorului și al Apostolilor Săi. Nu. Concluzia este alta și ea se referă la însemnătatea deosebită de care se bucură Sfîntul Vasile în ochii credincioșilor noștri.

De altfel, Sfîntul Vasile cel Mare nu apare ca judecător al oamenilor, ci colindele ni-l arată în primul rînd ca împărțitor de dreptate în lumea delicată a florilor. Ierarhul capadocian îndeplinește această calitate de judecător—nu ca estēt, ci ca sfînt. Credincioșii noștri ilustrează astfel însușirile morale ale Sfîntului, printr-un fapt plin de grație, ca acela al judecății florilor, ceea ce ne arată că personalitatea Sfîntului Vasile se împlinește

nu numai sub categoria severului și austerului, ci și sub aceea a frumosului.

*

Sfântul Vasile cel Mare mai este reprezentat de colinde și ca plugar, ca agricultor.

Se știe că de ziua Sfântului Vasile, copiii și flăcăii români merg din casă în casă cu «plugușorul» sau cu «plugul cel mare». Datina este îndeajuns de cunoscută pentru a insista acum asupra detaliilor etnografice. Originea datinei nu este însă lămurită definitiv. Vechimea ei trece de pragul creștinismului. Caracterul ei agrar ne determină să o legăm de sărbătoarea bătrînului Saturn, care, la origine era considerat ca zeu al semănăturilor. Nu este exclusă însă nici posibilitatea ca această datină să fie chiar autohtonă și să reprezinte o acțiune magică privitoare la menirea unui an nou pricopsit în roade și cereale bogate. Venind în contact cu datina romană închinată lui Saturn, datina autohtonă s-a păstrat, însă cel care ară și seamănă acum este «Bădica Traian», cuceritorul Daciei, a cărui amintire a rămas pînă astăzi în multe din plugușoarele noastre.

Dar în neconținută curgere a vremurilor, străvechea datină agrară a suferit o nouă schimbare, esențială, din partea creștinismului. În forma aceasta, transformată de creștinism, am moștenit-o noi, românii. Din cuprinsul datinei au dispărut sensurile magice. Se cunoaște rostul grîului și al pîinii în creștinism. Tocmai pe acest rost este axat plugușorul creștin. Colindătorii, plugarii cei mititei, izvodesc la ferestrele gazdelor o adevărată poveste a pîinii. De la arat și semănat și pînă la cules și măcinat, sînt trecute în revistă, toate fazele muncii agricole a grîului. Dar cel care ară și seamănă nu mai este bătrînul Saturn de odinioară și nici chiar «Bădica Traian». Pe coarnele plugului apasă acum, cu tărie, Sfântul Vasile cel Mare.

Iată cum rostesc micuții colindători:

Intr-o zi de dimineață
S-a sculat Sfântul Vasile
Și-a plecat la arat
Cu plug cu doisprezece boi... ²⁵

Sau: A venit Sfântul Vasile într-o sîntă joi
Cu plugu cu doisprezece boi
Să are cîmpul în cruciș și curmeziș... ²⁶

Intr-un plugușor din Moldova, Sfântul Vasile tocmește pe un băiat din sat, la arat. Venind la cîmp cu demîncare, Sfântul Vasile a găsit plugul stricat. Necăjit, Sfântul Vasile drege fiarele plugului, la fierar, apoi:

25. Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea II, București, 1900, p. 1489 (din Viziru, Brăila).

26. Idem, *ibidem*, p. 1492 (din Ilfov).

...la plug s-a înturnat
și s-a apucat de arat
și-a arat dealul Garalimului,
fața Erusalimului... ²⁷

Sfântul Vasile urmărește de aproape răsăritul, creșutul, seceratul, treieratul și măcinatul grîului. Avem de-a face aici cu o adevărată «istorie a colacului de grîu». La urmă, Sfântul Vasile spune «nevestei-sale» să facă un colac «mîndru și frumos, ca fața lui Hristos». ²⁸

În aceste plugușoare, Sfântul Vasile cel Mare ne apare ca un gospodar harnic și priceput la agricultură, plin de bunătate și de voieșie, înconjurat de o lume de flăcăi și de fete, de copii și de bătrîni. În mijlocul veseliei, Sfântul Vasile conduce muncile cîmpului cu pricepere și autoritate, într-un cadru patriarhal și idilic.

În unele plugușoare din Moldova de Nord, Sfântul Vasile seamănă:

Grîu, grîurunt,
Tot de cel mărunt,
Sămînță de peste Prut... ²⁹

Recolta este bogată. Sfântul Vasile se duce călare la cîmp, să vadă cum crește grîul și dacă e gata de secerat. Apoi se duce la Tîrgu Frumos să cumpere tot felul de seceri, «mici» și «mari», pentru secerătorii de toată mîna. După ce grîul e secerat și așezat în clăi, Sfântul dă fuga și mai cumpără de la tîrg de la Sirete, nouă iepe «tot sirepe» pentru treierat. În cele din urmă, Sfântul Vasile cel Mare încarcă «douăsprezece care țigănești și douăsprezece care mocănești»...

Și-au mers la moară la Ipotești;
La Ipotești n-au aflat loc.
S-au dus la moară la Mitoc... ³⁰

Cu făina Sfîntul Vasile a făcut apoi un colac

De tot mîndru și frumos
Chiar ca fața lui Hristos. ³¹

Putem spune că imaginea aceasta de «plugar» a sfîntului Vasile este cea mai familiară poporului din Moldova.

În încheiere, trebuie să spunem că cele mai multe colinde în legătură cu Sfîntul Vasile se găsesc în Muntenia și în Moldova. În Banat și Transilvania se găsesc mai mult colinde în legătură cu Anul nou. Totuși și în aceste părți apare numele Sfîntului Vasile și credem că nu întîmplător.

27. *Ibidem*, p. 1470.

28. *Ibidem*, p. 1471.

29. Dr. Ion al lui G. Sbiera, *op. cit.*, colinda intitulată: «Cu buhaiul», pp. 20-26.

30. *Idem, ibidem*.

31. *Ibidem*.

În Brașov, (astăzi Orașul Stalin), mai apropiat de Țara Românească, într-o colindă, doi berbeci se bat pentru un «fulg de aurel». Cu multă greutate colindătorii pun mîna pe fulg, pentru a-l da:

La casă de om cîstit,
C-are feți și fete mari,
Și fulgu l-a cumpărare
Și la zile l-a tinere
Întîia zi de Crăciun.
Și ziua de *Sfîntu Văsii*
Și ziua de bobotează,
Cînd creștinii se botează.³²

Tot din Transilvania mai cităm și următoarele exemple:

Cam pe lîngă mare,
Jos pe drumul mare,
De lături de cale

Se d-umbrește
Și se hodinește
Văsiu tinenel,
Voinic gingășel.³³

Sau, într-un cîntec de ler:

Văsălie, bun bărbat
Ler, Doamne, Ler!
Tună-n grajdu ferecat,
Scoate murgu înșelat,
Înșelat, bine gătat
Și pornește la vînat
Pe coastele Lotrului
Pe luncile Jiului.³⁴

În ielul acesta, vedem că există o seară de colinde, numită «seara Sfîntului Vasile». Colindătorii aduc prinosul lor de recunoștință și simțire creștină Sfîntului Vasile cel Mare în colinde, plugușoare și cîntece de ler.

*

Nu avem pretenția de a fi epuizat tot materialul folcloric din colinde referitor la Sfîntul Vasile cel Mare. Am căutat numai să desprindem din acest material trăsăturile esențiale ale acestui mare sfînt, așa cum se reflectă ele în versurile colindelor religioase rominești.

32. Andrei Birseanu, *Cincizeci de colinde*, Brașov, 1890, p. 18.

33. Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*, București, Leipzig, Viena, 1914, p. 113.

34. Idem, *ibidem*, p. 119.

Sfântul Vasile cel Mare este așezat în colinde după Moș Crăciun, lângă Sfântul Petru, de-a dreapta Maicii Domnului sau locuind chiar în aceeași casă cu Dumnezeu. Tot de aici, din colinde, am văzut cum Sfântul Vasile este înfățișat ca luptător, judecător al florilor și chiar ca plugar.

După colindele românești, Sfântul Vasile cel Mare nu apare numai pe plan ceresc, trăind în lumea sfinților, ci și pe plan pământesc, trăind și plugărind în lumea noastră, asemenea plugarilor noștri.

Această actualizare a Sfântului Vasile din lumea cerească în lumea pământească își are desigur tîlcul ei.

Legătura spirituală între Sfântul Vasile cel Mare și credincioșii noștri ortodocși poate fi lămurită prin ceea ce se numește «Comuniunea sfinților», adică prin legătura care există între Biserica triumfătoare din cer și Biserica de pe pământ.

Impăcînd supranaturalul cu naturalul într-o unitate superioară de existență, Sfântul Vasile cel Mare este prezent, după credința ortodoxă exprimată de colindele românești, și în lumea cerească și în lumea pămîntească, bucurîndu-se, după vrednicie, și aici și dincolo, de aceeași sfîntă cînstire.

Desigur, Sfântul Vasile cel Mare poate fi întîlnit și în alte domenii ale folclorului românesc. O cercetare în acest sens ar întregi imaginea sfîntului, pe care noi am conturat-o, pentru cititorii noștri, numai în cadrul colindelor religioase românești.



STUDIUL ISTORIEI RELIGIILOR ÎN ROMÂNIA

Diac. prof. EM. VASILESCU

O prezentare a studiului istoriei religiilor în România s-ar părea o întreprindere îndrăzneată sau lipsită de obiect. Desigur, nimeni nu-și poate face prea multe iluzii cu privire la contribuția cercetătorilor români în domeniul istoriei religiilor. Această ramură științifică este relativ nouă și dezvoltarea ei este în funcție de progresele altor științe, ca istoria generală, arheologia, filologia, etnografia, științe care au luat oarecare avânt la noi în țară abia în prima jumătate a veacului nostru.

Totuși au existat în cultura românească, încă de pe vremea învățatului domnitor moldovean Dimitrie Cantemir și chiar de mai înainte, lucrări care interesează studiul istoriei religiilor și care se întâlnesc mai des spre sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul celui de al XX-lea, pentru că în ultimii 30-40 de ani să se poată vorbi de o reală contribuție românească la studiul istoriei religiilor. Această contribuție, modestă, dar nu cu totul lipsită de valoare și interes, vom căuta s-o prezentăm în cele ce urmează.

Pentru motive ușor de înțeles, nu vom prezenta studiile consacrate religiei creștine și nici chiar pe cele asupra religiei evreilor, pentru care trebuie cercetări amănunțite făcute de un specialist în teologia biblică. De asemenea lăsăm de o parte atât contribuția arheologilor și istoricilor români la studiul vechilor religii necreștine de pe teritoriul patriei noastre, cât și contribuția etnografilor români la studiul credințelor și tradițiilor religioase actuale ale poporului nostru. Aceste contribuții sînt într-adevăr importante, dar nu pot fi prezentate decît în studii speciale.

Vom face, deci, în cele ce urmează, numai prezentarea lucrărilor care tratează, direct sau indirect, despre oricare altă religie afară de creștinism, iudaism și vechile religii necreștine de pe teritoriul patriei noastre. Prezentarea o vom face pe religii, într-o ordine pe care o socotim ca cea mai potrivită și pe care o folosim și în cursul nostru de istoria religiilor.

1. PRECURSORII

Cel dintîi român care aduce o oarecare contribuție la cunoașterea religiilor necreștine este Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708), celebru îndeosebi prin faimoasa sa călătorie în China, între anii 1676-1679, ca sol al țarului Alexis Mihailovici al Rusiei. În cunoscutul său *Jurnal de călătorie în China*, reeditat de curînd (București 1956), Nicolae Milescu descrie obiceiurile religioase ale diferitelor popoare din Siberia și dă unele informații asupra religiilor Chinei, culese personal sau luate din-

tr-o lucrare a iezuitului M. Martini. De asemenea, într-o serie de lucrări, în mare parte compilate sau traduse de el, sînt atinse probleme ce interesează istoria religiilor. Astfel, într-un *Chresmologion*, lucrare tradusă din vechile cărți grecești în limba slavonă (1673), tratează, între altele, și despre «falsul profet Mahomet și despre imperiul său». ¹ O compilație a sa din 1672, în care sînt puse unele probleme de religie și istorie, poartă titlul interesant: *Istorisire despre Sibylle, cite au fost, care au fost numele și profețiilor lor*, ² fiind vorba deci despre legendarele preotese ale lui Apollon, despre care se credea că aveau darul profeției și prevesteau tot felul de calamități. O altă lucrare a lui N. Milescu, scrisă înainte de 1675 și care pare să fie tradusă din limba latină, poartă titlul *Carte hieroglică, hieratică sau scrierea secretă, cum aveau obicei egiptenii și grecii să întrebuințeze semne secrete și embleme, pictate sau scrise, pentru a arăta înalta lor înțelepciune și înalta lor știință*. Acest tratat, rămas neterminat, pare să fi contribuit la acuzarea de vrăjitorie ce s-a adus lui N. Milescu. ³ Într-o altă lucrare, în limba greacă, despre care nu se știe dacă era originală sau o traducere, N. Milescu trata *Despre păgînul Mahomed*, ⁴ îngrămădind injuriile la adresa întemeietorului islamismului. În fine, într-o altă lucrare, pierdută, se ocupa de *Cele șapte minuni ale lumii*.

Mult mai importantă este însă contribuția la cercetarea religiilor adusă de ilustrul cărturar și domnitor moldovean Dimitrie Cantemir (1674-1723), pe care prof. P. P. Panaitelescu îl caracterizează ca «cea mai mare personalitate culturală românească din epoca feudalismului». ⁵ Cartea lui Dimitrie Cantemir *Sistemul religiei mahomedane* ⁶ este o lucrare de mare valoare științifică, depășind cu câteva veacuri studiile moderne asupra islamismului. Este o lucrare de vastă informație exactă, întemeiată pe cunoașterea la fața locului, timp de 22 de ani, a tradițiilor religioase musulmane. Ea îmbrățișează întreaga cultură mahomedană de la sfîrșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea, fiind o adevărată comoară chiar și pentru musulmani, prin bogatul material de tradiții și folclor religios pe care-l cuprinde. De acest lucru ne-am putut da seama și din traducerea românească a unui capitol din această lucrare, traducere făcută după un manuscris în limba latină ce se află la Biblioteca Academiei R.P.R. ⁷ În această traducere am găsit o mul-

1. P. P. Panaitelescu, *Nicolas Spatar Milesco (1636-1703)*, (Extras din *Mélanges de l'École Roumaine en France*, 1925 (I-ère partie), Paris, 1925, p. 74.

2. *Ibidem*, p. 75.

3. Emile Picot, *Notice biographique et bibliographique sur Nicolas Spatar Milesco, ambassadeur du tsar Alexis Mihajlovic en Chine*, Paris 1883, p. 52.

4. Ed. de N. Iorga, cu rezumate în limba franceză, în vol. *Oeuvres inédites de Nicolas Milesco*, București, Academia Română, 1929. Cf. P. P. Panaitelescu, *op. cit.*, p. 159.

5. P. P. Panaitelescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, Academia R.P.R., 1958, p. 6.

6. *Kniga sistema ili sostojanie muhamedanskija religii*, Petersburg 1722, in-8°, 379 p. Un exemplar din această lucrare se află la Biblioteca Academiei R.P.R.

7. *Despre Coran*, trad. de I. Georgescu, în *Analele Dobrogei*, 1927, și extras, 1927. O parte din acest text latin a fost tradusă și de Nicodim Locusteanu și publicată în *Universul Literar*, XLVII, 1938, nr. 32-33.

țime de credințe populare musulmane pe care nu le-am mai găsit nicăieri în altă parte, ca de pildă cele în legătură cu faimosul «dinte» al lui Mahomed, care ar fi de două ori mai mare decât dinții obișnuiți, cu «toga» lui Mahomed, cu grăunțele de grâu mai mare ca un ou de găscă, adus lui Mahomed de Arhanghelul Gavriil din cimpia cerească etc. Amănunte interesante se găsesc în această lucrare și în legătură cu preținsele minuni săvârșite de Mahomed, precum și cu privire la o «știință a numelor» lui Dumnezeu, un fel de cabalistică musulmană. Păcat numai că nu există în limba română o traducere integrală a *Sistemului religiei mahomedane*, traducere care «se impune pentru știința românească de astăzi». ⁸ Dar și numai din prezentarea pe care o face prof. P. P. Panaitescu ne dăm seama că această lucrare a lui Dimitrie Cantemir este o contribuție de mîna întîia la studiul istoriei religiilor, într-o vreme cînd istoria religiilor nu se constituise ca știință specială, cu domeniu propriu de cercetare și cu metode proprii.

Dimitrie Cantemir este important însă pentru studiul istoriei religiilor și printr-o altă lucrare a sa, care a făcut din el «un istoric european». ⁹ Este vorba de celebra lucrare *Istoria Imperiului Otoman*, ¹⁰ care «a rămas multă vreme un îndreptar pentru toți cercetătorii istoriei turcești». ¹¹ Chiar și în prefața acestei cărți găsim indicații cu privire la unele obiceiuri mahomedane în legătură cu principalele sărbători și cu anul musulman, dar mai ales în acele «note foarte interesante», despre care vorbește traducătorul român al acestei lucrări, sînt bogate informații cu privire la Mahomed și la religia și instituțiile musulmane, informații date de autor sau de traducătorii europeni ai operei lui Cantemir. ¹²

După promițătoarele începuturi de la sfîrșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea, nu mai găsim însă în cultura românească alte contribuții la studiul religiilor vrednice de semnalat pînă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Nici chiar învățatul boier Ienăchiță Văcărescu (1740-1799), orientalist «versat în literatura Orientului și a Occidentului, istoric și poet, diplomat și gramatic și mai presus de toate patriot îllustru», ¹³ nu interesează din punctul de vedere pe care îl urmărim aici. În a doua jumătate a veacului al XIX-lea însă, luînd oarecare dezvoltare studiile istorice, arheologice, filologice și etnologice, se ivesc și unele contribuții românești sporadice la studierea religiilor, care apoi se vor înmulți în prima jumătate a veacului nostru.

2. GENERALITAȚI

Asupra istoriei religiilor, la noi în țară, nu putem cita decît o singură lucrare de mai mari proporții, în care problema studiului istoriei reli-

8. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 216.

9. Idem, *ibidem*, p. 169.

10. *Istoria Imperiului Otomanu, creșterea și scăderea lui, cu note foarte interesante*, traducere de Dr. Ios. Rodosiu, Partea I, București, ed. Societ. Academice Române, 1876.

11. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 169.

12. Vezi în special p. 40, 46-51, 108-109, 130.

13. Lazăr Șăineanu, *Istoria filologiei romine*, București 1882, p. 76.

giilor este pusă pentru ea însăși. Este vorba de lucrarea profesorului de teologie Vasile Gh. Ispir (1886-1947), intitulată *Introducere în studiul religiunii comparate* (București 1915, in-8^o, 143 p.). Autorul își propunea să alcătuiască o lucrare de mari proporții asupra religiei, în care să țină seama de descoperirile noi din vremea aceea. Din nefericire, s-a oprit la acest capitol prim din lucrarea proiectată.

În afara acestei lucrări, nu putem menționa decît un studiu al nostru, *Istoria religiilor ca știință* (în rev. *Studii Teologice*, III, 1951, p. 321-335), în care am prezentat obiectul, metodele, istoria și principalele sisteme ale istoriei religiilor, și un mic articol intitulat *O nouă disciplină în învățămîntul nostru teologic* (în rev. *Glasul Bisericii*, X, 1951, nr. 6-7, p. 13-21), în care am arătat importanța istoriei religiilor.

Dar, dacă istoria religiilor, ca știință, n-a făcut obiectul unui mai mare număr de lucrări speciale, religia însăși, în general, universalitatea, ființa și originea ei au format obiectul mai multor lucrări, în care sînt puse la contribuție și cercetările de istoria religiilor. O astfel de lucrare este aceea a profesorului Vasile Găină, *Universalitatea, ființa și originea religiei*, publicată în mai multe numere din revista *Candela* din anii 1898-1899. Este un studiu dezvoltat și temeinic, ca tot ce a ieșit din pînă acestui eminent dascăl de teologie. Studii similare, mai sumare, a publicat și mitropolitul Nicolae Bălan pe vremea cînd era profesor la Academia Teologică din Sibiu.¹⁴ Problema universalității, ființei și originii religiei avea să fie însă tratată pe larg și cu toată documentarea mai nouă de către profesorii de teologie Ioan (Îrineu) Mihalcescu (1874-1948),¹⁵ Ioan Gh. Savin,¹⁶ Emilian Vasilescu,¹⁷ Petru Rezuș.¹⁸

Generalități asupra religiei și probleme speciale de istoria religiilor se întîlnesc însă și în unele lucrări românești cu caracter general de istoria filozofiei, de istoria civilizației, de istorie antică și de istoria artei. Astfel, menționăm *Istoria filozofiei antice* (București 1893, in-8^o, 536 p.), publicată de G. Dem. Teodorescu (1849-1900), a cărui activitate în domeniul folclorului românesc este bine cunoscută, dar care avea și pregătire filozofică superioară făcută la Paris. În lucrarea de care vorbim nu este prezentată numai filozofia popoarelor antice, ci și religia și teologia lor, care adesea se confundă cu filozofia acelor popoare. Menționăm de asemenea cursurile de istorie antică și de istoria civilizației ținute de prof. Orest Tafrali (1876-1937) la Universitatea din Iași,¹⁹ precum și alte cursuri și manuale de istorie antică mai noi, ca acela al prof. N. Lascu

14. *Universalitatea religiunii*, în *Revista Teologică*, I, 1907, p. 5-12; *Religiunea primordială și originea religiunii*, în *Revista Teologică*, I, 1907, p. 42-50, 89-95, 177-182, 217-225; *Este religiunea o inovație a preoților?* în *Revista Teologică*, III, 1909, p. 193-196.

15. *Curs de Teologie fundamentală*, I, *Ființa și originea religiunii*, București 1925, in-8^o, 120 p., retipărit în *Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică*, vol. I, București 1932.

16. *Ființa și originea religiei*, Partea I, București 1937, in-8^o, 279 p.

17. *Interpretarea sociologică a religiei și moralei*, București 1936, in-8^o, XVI+176 p.

18. *Curs de Teologie fundamentală*, Caransebeș 1942, p. 459-539.

19. *Curs de istorie antică, Istoria Orientului* (litografiat), Iași 1924, 240 p.; *Curs de istoria civilizației* (litografiat), Iași 1930, 278 p.

de la Universitatea din Cluj²⁰ și acela al prof. I. Dragomirescu, I. Stoian și D. Tudor,²¹ mai elementar, dar alcătuit cu multă îngrijire. Dintre lucrările cu caracter general de istoria artelor amintim pe aceea mai veche și mai puțin importantă a prof. N. E. Idieru,²² pe aceea a lui O. Tărași²³ și mai ales pe aceea a prof. D. Berciu,²⁴ care este de fapt cursul de istoria artelor ținut de autor timp de trei ani (1944-1947) la Facultatea de litere și filozofie a Universității din București, ca supliment al acad. P. Constantinescu-Iași.

Au lipsit însă multă vreme la noi în țară manualele speciale de istoria religiilor, neexistând decît o traducere făcută de P. M. Georgescu după o veche lucrare a lui Anot de Maizières, sub titlul *Tablou sinoptic sau expunere comparativă de toate religiunile pămîntului* (București 1870, in-8°, 300 p.), lucrare curios alcătuită și cu totul inutilă astăzi. Abia în 1946, profesorul Ioan Mihălcescu, publicînd cursul de istoria religiilor pe care l-a predat vreme îndelungată la Facultatea de Teologie din București, în cadrul catedrei sale de Dogmatică și Teologie fundamentală, a înzestrat cultura țării noastre cu primul manual dezvoltat de istoria religiilor, intitulat *Istoria religiunilor lumii* (București 1946, in-8°, 452 p.). Cu tot caracterul său de lucrare didactică, acest manual reprezintă o realizare care dă posibilitate cititorilor să cunoască religiile lumii și, în mare măsură, cultura lumii.²⁵ Manualul cuprinde două părți: I, Politeismul; II, Monoteismul. În prima parte expune religia primitivilor, religiile popoarelor extrem orientale, religiile popoarelor indo-europene și religiile Orientului Apropiat antic. În partea a doua expune religia evreilor, islamismul și creștinismul, insistînd asupra persoanei Mîntuitorului. Manualul se încheie cu două capitole de studiu comparativ intitulate «Creștinismul și iudaismul» și «Creștinismul și păgînismul», în care se arată superioritatea creștinismului. Manualul beneficiază de calitățile recunoscute ale scrisului profesorului I. Mihălcescu: claritate și ordine în expunere.

Un singur periodic de istoria religiilor a apărut la noi în țară, între anii 1938-1942, sub titlul *Zalmoxis, Revue des études religieuses*, publicînd în diferite limbi europene importante studii de istoria religiilor ale unor cercetători romîni și străini.

3. RELIGIA PRIMITIVILOR

Lăsînd de-o parte cercetările arheologilor romîni, din care se pot scoate unele concluzii cu privire la credințele religioase ale locuitorilor de pe teritoriul patriei noastre din epoca comunei primitive, constatăm

20. *Curs de istoria lumii antice* (litografiat), Cluj 1955, in-4°, 571 p.

21. București 1956, gr. in-8°, 342 p.

22. *Istoria artelor frumose* (Arhitectura — Sculptura — Pictura — Muzica — din toate timpurile și din toate țările, inclusiv România), București 1898, in-8°, 483 p.

23. O. Tărași, *Istoria artelor*, București 1922-1927, in-8°, 405 p. (I), 597 p. (II).

24. *Istoria artelor*, I, *Orientul, arta prelenică, arta elenică, arta elenistică*, București 1947, in-8°, 492 p.

25. *Epopeea lui Ghilgameș*, trad. de I. Mihălcescu, București 1920, Prefața, p. 3.

că, pentru studiul religiei așa zișilor «primitivi» de astăzi din diferitele părți ale lumii, nu putem semna decât foarte modeste contribuții românești. Astfel, în lucrarea profesorului V. G. Ispir menționată mai sus, găsim indicată la pagina 97, nota 3, o lucrare a acestuia intitulată *The nature and development of the idea of God as held by the primitive peoples of Central Africa*, Oxford 1914. Bănuim că această lucrare, pe care n-am găsit-o în bibliotecile din București, va fi format substanța unei serii de studii asupra ideii de Dumnezeu la primitivii din Africa, publicate de prof. V. G. Ispir în revista *Studii Teologice*,²⁶ și poate chiar a articolului *Religia și cultura africană*, publicat în aceeași revistă.²⁷

Mai menționăm un mic studiu al lui N. Petrescu despre *Psihologia popoarelor primitive*,²⁸ în care autorul respinge ideea unei prăpăstii între «mentalitatea primitivilor» și aceea a civilizațiilor, și o lucrare mai amplă a acestuia, care îmbrățișează toate aspectele vieții primitivilor: *Primitivii. Organizare — Instituții — Credințe — Mentalitate* (București, Casa Școalelor, 1944, in-8°, 606 p.). Autorul a cunoscut primitivii din Statele Unite ale Americii, așa numitele «reservations» ale indienilor, puse sub protecția guvernului federal. Toate cele 18 capitole ale acestei cărți interesează cu ceva studiul istoriei religiilor, dar mai ales capitolele speciale consacrate magiei (p. 277-315), religiei (p. 306-364), mentalității primitive (p. 365-411) și concepției morale și obiceiurilor primitivilor (p. 412-431).

4. RELIGIILE POPOARELOR EXTREM-ORIENTALE

Aproape că ne puteam lipsi de acest capitol, atât de neînsemnate sînt contribuțiile la studiul istoriei religiilor pe care le putem menționa. Așa sînt cele citeva teze de licență în teologie susținute acum 50-60 de ani la Facultatea de Teologie din București.²⁹ O lucrare de popularizare, tipărită de publicistul Mihail Negru sub titlul *China și poporul chinez, de la origină pînă azi* (București 1937, in-8°, 344 p.), cuprinde sumare informații asupra filozofiei chineze din veacurile VI-IV în. Hs. (p. 28-58) și asupra superstițiilor populare din China (p. 295-306). Un articol semnat de I. Grămadă, *Problema morală în Confucianism și Creștinism*, publicat în revista *Candela* (L-LII, 1939-1941, p. 699-728), este cum nu se poate mai neștiințific alcătuit. Singurul lucru mai vrednic de menționat este un mic studiu al publicistului Petru Comarnescu, intitulat *Căile de desă-*

26. *Ideea de Dumnezeu în Țara Masailor*, în *Studii Teologice*, I, 1929, nr. 1, p. 15-47; *Ideea de Dumnezeu în Congo*, ibidem, I, nr. 2, 1930, p. 18-55; *Ideea de Dumnezeu în Uganda*, ibidem, II, nr. 1, 1931, p. 99-146.

27. III 1932, nr. 2, p. 128-130.

28. București 1938, in-8°, 21 p. Extras din *Analele de Psihologie*, V, 1938. Cf. Mircea Măcaș, *Mentalitate primitivă și artă primitivă*, în *Revista de Filozofie*, XXI, 1936, p. 341-353.

29. G. N. Brănișteanu, *Taoismul și raportul său cu creștinismul*, Ploiești 1902, in-8°, 49 p.; Christache Stancu, *Confucianismul și raportul său cu creștinismul*, București 1908, in-8°, 56 p.; Ioan M. Popescu, *Religiunea chinezilor și raportul său cu creștinismul*, București 1908, 58 p.; Boris Ch. Nedu, *Șintoismul, religia națională a japonezilor, față de creștinism*, București 1908, in-8°, 52 p.

virșire morală în filozofia chineză (București 1938, in-8^o, 24 p.), în care este folosită o bibliografie de bună calitate în limbi europene. Ne îngăduim de asemenea să amintim un articol cu caracter informativ, pe care l-am publicat în revista *Ortodoxia* (III, 1951, p. 667-681) sub titlul *Religia tibetanilor — Lamaismul*. Incolo, nu putem menționa decât câteva traduceri, dintre care singura valoroasă este aceea făcută din limba rusă după lucrarea lui Ian Hin-Șun, *Filozoful antic chinez Lao-ți și învățătura sa* (București 1953, in-8^o, 167 p.),³⁰ care cuprinde și traducerea celebrei lucrări *Dau-dă ging*, atribuită acestuia. Marele filozof antic chinez Lau-ți, din a cărui cugetare se inspiră taoismul, a doua mare religie din China, este prezentat în cartea lui Ian Hin-Șun ca un gânditor materialist și progresist.

5. RELIGIILE POPOARELOR DIN ORIENTUL APROPIAT ANTIC

Cam aceeași sărăcie o constatăm și la acest capitol, din lipsa specialiștilor pentru limbile orientale, singura excepție fiind pentru limba ebraică, pentru care am avut și avem numeroși specialiști.³¹ Menționăm numai cele câteva studii și traduceri referitoare la religia egiptenilor, asiro-babilonienilor și hitiților, pe care le-am putut găsi în bibliotecile din București.

a) *Egipteni*. Arheologul Teohari Antonescu (1866-1910), fost profesor la Universitatea din Iași, dornic să popularizeze la noi în țară rezultatele cercetărilor istorice și arheologice occidentale, a publicat în revista *Convorbiri Literare* (XXXV, 1901, p. 222-240) un studiu intitulat *Din literatura egipteană*, în care a căutat să facă «o schiță a literaturii egiptene, adică o încercare de a ne lămurii asupra vieții sufletești a celor care au trăit în vechiul Egipt» (p. 222). Aceasta pentru că «n-a existat popor pe lume, unde această boală a scrierii să fi bîntuit mai cu furie» (p. 224). Studiul este întemeiat pe traduceri de texte făcute de marii egiptologi ai vremii: G. Maspero, Chabas, A. Erman, Fl. Petrie etc.

Profesorul Gr. G. Tocilescu (1850-1909), fără să fi fost un specialist egiptolog, dar cu ajutorul unor astfel de specialiști, a studiat o inscripție hieroglifică de pe un sarcofag egiptean de la Muzeul național de antichități din București.³² Inscripția conține o parte din ceea ce se numește *Litanie Soarelui*. Astfel de litanii s-au găsit în mormintele regilor la Theba și ele sînt lungi imne de laudă și rugăciuni adresate aceleiași divinități. Fragmentul prezentat de Gr. Tocilescu conține primele 23 de laude

30. O traducere mai veche a lucrării lui Lau-ți, *Dau-dă-ging*, a apărut în editura R.A.M., Aninoasa-Gorj, fără indicarea traducătorului și fără studiu introductiv, traducerea fiind făcută, probabil, din limba franceză. În aceeași editură a apărut și traducerea a două volume ale lui G. Soulié de Morant: *Viața lui Confucius (Krong-Te)*, trad. de prof. G. Dihoiu (f.a., in-8^o, 153 p.) și *Preceptele lui Confucius (Krong-Te)*, trad. de prof. G. Dulcu (f.a., in-8^o, 112 p.).

31. Vezi M. Gubogiu, *Orientalistica română*, în vol. *Studii și articole de istorie*, I, București 1956, p. 343-344, și E. Vasilescu, *Orientalistica română*, în rev. *Ortodoxia*, VIII, 1956, p. 624-626.

32. O inscripție hieroglifică pe un sarcofag egiptean în Muzeul Național de Antichități, în *Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie*, VIII, 1902, p. 106-109.

ale unei astfel de litanii, restul fiind rupt. Asupra acestui monument, Gr. Tocilescu a făcut o comunicare atât Academiei Române, în ședința din 9 iunie 1900, cât și Academiei de Inscripții și Arte Frumoase din Paris, în noiembrie 1900.

Menționăm și un curs ținut de profesorul O. Tafrali asupra *Arhitecturii egiptene* (Iași 1928-1929, 184 p., litografiat), în care sînt prezentate, între altele, monumentele religioase egiptene.

O contribuție deosebit de valoroasă la cercetarea cugetării religioase egiptene este lucrarea prof. Aram M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, tome I, *La doctrine théologique de Memphis* (L'Inscription du roi Shabaka), Paris 1946, în-8°, 168 pagini.

De curind a apărut o mică dar interesantă lucrare a profesorului Iorgu Stoian despre *Civilizația Egiptului antic* (București 1958, în-8°, 39 p., cu 1 hartă și 23 figuri în afara textului). Este publicarea, cu unele revizuiuri și adăugiri, a unei conferințe pe care autorul a ținut-o în cadrul conferințelor organizate de Societatea pentru răspîndirea științei și culturii. Și cum civilizația Egiptului antic este toată în strînsă legătură cu religia, este ușor de înțeles că această lucrare interesează și din punctul de vedere al istoriei religiilor, ocupîndu-se, între altele, de monumentele religioase egiptene (temple, piramide, statui) și de literatura moral-religioasă egipteană.

De asemenea a apărut traducerea din limba rusă a lucrării lui M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic* (București, Editura științifică, 1958, gr. în-8°, 255 p.). Lucrarea cuprinde în prima parte prezentarea miturilor, în partea a doua tîlmăcirea lor, iar în partea a treia comentarii ample. Numeroase ilustrații în text și 33 de planșe în afara textului fac din această lucrare o adevărată operă de artă.

b) *Asiro-babilonieni*. Spre sfîrșitul veacului trecut, descoperirea celebrei epopei a lui Ghilgamesh din literatura asiro-babiloniană provocase un imens interes printre specialiști. Arheologul Teohari Antonescu a consacrat două studii prezentării acestei epopei.³³ Pentru a lămuri mai bine cuprinsul epopeii, autorul a prezentat, în primul studiu, divinitățile popoarelor chaldeene și concepția acestor popoare despre viața viitoare, ocupîndu-se, în legătură cu aceasta, și de celebrul episod de epopee intitulat *Călătoria lui Iștar în Infern* și de mitul *Etana*, «poemă grațioasă», a cărei analogie o găsim în mitul grecesc al lui Icar.

La ședința din noiembrie 1900 a Academiei de Inscripții și Arte Frumoase din Paris, Gr. Tocilescu a mai făcut și o comunicare asupra unui fragment din marea inscripție cuneiformă a Analelor lui Asur-nașir-pal (885-860 în. Hs.), care a fost publicată de J. Rawlinson.³⁴ Fragmentul, de proveniență necunoscută, constă numai din trei rînduri.

33. *Din lumea chaldei*, în *Convorbiri Literare*, XXXII, 1898, p. 305-329, și în vol. *Lumi uitate*, Iași 1901; *Epopeea lui Izdubar*, în vol. *Lumi uitate*, p. 181-195.

34. *Sur quelques monuments antiques du Musée de Bucarest. Communication lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, séance du 23 Novembre 1900*, în *Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie*, VIII, 1902, p. 224-241.

Cam în aceeași vreme, învățatul profesor de teologia Vechiului Testament Vasile Tarnavski (1859-1945) făcea *Unele observații la conferințele lui Delitzsch, «Bibel und Babel»* (Candela, XXII, 1903, p. 311-315), aducând critici îndreptățite panbabilonismului lui Friedrich Delitzsch și mai ales teoriei acestuia cu privire la unele pretense împrumuturi făcute de Biblie din literatura babiloniană. De asemenea, Mihail Popescu prezenta *Religiunea și moravurile sabeenilor sau suba*,³⁵ prin care se înțelegea mandeii, o populație de vreo 8000 de oameni ce trăiesc în sudul Mesopotamiei și sînt astăzi, sub raport religios, reprezentanții gnosticismului antic, avînd o literatură religioasă și credințe și rituri religioase speciale.

Altfceva nu mai întîlnim, decît o sumară *Introducere în studiul religiei asiro-babiloniene* (1925, in-8^o, 11 p.), publicată de dr. A. Rappaport, și traducerea unui mic studiu al prof. L. Dennefeld, *Arta de a ghici viitorul la babilonieni* (Sibiu 1938, in-16^o, 22 p.).

Din bogata literatură asiro-babiloniană nu avem în rominește decît două traduceri, și acestea nu sînt făcute după originale. Astfel, prof. I. Mihălcescu a tradus *Epopoea lui Ghilgameș* (București 1920, in-8^o, 123 p.) după Artur Ungnad și Hugo Gressmann, combătînd, în introducerea cărții, teoriile aventuroase ale lui P. Jensen, iar preotul Atanasie Negoită a tradus *Codul lui Hammurabi* (București 1935, in-8^o, XXIV+51 p.) după asiologul Erich Ebeling, arătînd, în prefața cărții, unele deosebiri între legislația babiloniană din Codul lui Hammurabi și legislația mozaică.

Interesante contribuții la studiul religiei asiro-babiloniene a adus profesorul Aram M. Frenkian prin studiile sale comparative, dar despre acestea vom vorbi la capitolul consacrat religiei grecilor.

c) *Hittiți*. Descoperirea marelui popor antic al hitiților, în ultima decadă a veacului trecut, a avut răsunset și la noi în țară, făcînd să apară o întreagă serie de articole despre hitiți în revista *Arhiva* de la Iași, sub semnătura profesorului Th. Avr. Aguletti.³⁶ Absolvent al Școlii Normale Superioare din Paris și mare îndrăgostit de orientalistă,³⁷ acesta căuta, ca și Teohari Antonescu, să popularizeze în țara noastră rezultatele cercetărilor arheologice din Occident. Cu mult mai multă competență, prof. Th. Simenschy, care nu s-a ocupat, ce-i drept, de religia hitiților, a făcut o importantă comunicare la Academia Română asupra limbii

35. In rev. *Biserica Ortodoxă Română*, XXIII, 1899-1900, p. 13-25, 192-203, 517-524, 643-648, 981-987; XXIV, 1900-1901, p. 545-551.

36. *Cîteva generalități asupra originii heteenilor* (VIII, 1897, p. 311-326); *Tipul fizic heteean* (IX, 1898, p. 290-312); *Religiunea heteenilor* (X, 1899, p. 38-53); *Limba heteenilor* (XI, 1900, p. 54-71); *Moravurile heteenilor* (XI, 1900, p. 508-419). Într-un buletin de istoriografie romînă, publicat de A.-D. Xenopol și D.-A. Teodoru în *Revue Archéologique* (XV, 1900, p. 352), se spunea în legătură cu articolele lui Th. Avr. Aguletti: «O atenție specială trebuie acordată articolelor d-lui Aguletti, afit de bine informat». Totuși Aguletti susținea, în chip greșit, originea semită a hitiților.

37. Studiile orientaliste, spune Th. Avr. Aguletti într-o apologie a orientalisticii, «fac mai serioase cercetările noastre de Teologie, punînd pe baze mai temeinice Biserica noastră națională» (*Asupra însemnătății studiilor orientale, cu privire specială la romini*, București 1897, p. 40).

hittite.³⁸ Un «documentar» asupra civilizației și mai ales asupra religiei hitiților a publicat scriitorul acestor rinduri în revista *Studii Teologice* (VII, 1955, p. 650-660) sub titlul *Descoperirea unui mare popor antic, a cărui amintire s-a păstrat numai în Vechiul Testament*.

6. RELIGIILE INDIEI

Iată, în fine, un capitol la care contribuția rominească este ceva mai bogată, religiile Indiei, ca și civilizația indiană în general, exercitând și asupra cercetătorilor romini o deosebită atracție. Astfel, profesorul C. D. Georgian, «cel dintii orientalist român în înțelesul modern al cuvântului»,³⁹ care în prima jumătate a veacului trecut a studiat limba sanscrită la Paris, Leipzig și Berlin, lăsând în manuscris importante lucrări de orientalistă,⁴⁰ a publicat, sub titlul *Universalitatea principiilor religiei creștine. Studiu de religie comparată* (București 1878, în-8^o, 32 p.), o conferință pe care a ținut-o la Seminarul Central din București, unde era profesor. Este prima lucrare de acest gen apărută la noi în țară. Influențat de studiile comparativiste occidentale, C. Georgian căuta să arate că principiile cele mai înalte ale tuturor religiilor se găsesc și în creștinism, fiind sădite în sufletul omenesc de Dumnezeu încă de la începutul lumii. Creștinismul este deci religia cu adevărat universală. Nu insista însă și asupra deosebirilor fundamentale dintre creștinism și celelalte religii. Recunoștea totuși că «Orientul păgîn mai niciodată nu s-a urcat la un spiritualism absolut» (p. 8). Cea mai mare parte a conferinței lui C. Georgian este consacrată prezentării religiilor Indiei și comparării lor cu creștinismul.

În același an în care s-a ținut conferința lui C. Georgian, istoricul român A. D. Xenopol (1847-1920) publica în *Convorbiri Literare* (XII, 1878, p. 248-259) un articol intitulat *Panteism*, interesant nu atât prin vreo contribuție personală a autorului la studiile de indologie, cât pentru atitudinea acestuia față de religiile Indiei și față de panteismul acestor religii. Istoricul român era plin de admirație față de cugetarea indiană și față de morala budistă în special, pentru că panteismul cugetării indiene ar concorda cu datele științei moderne și pentru că morala budistă ar fi mai miloasă față de animale decât morala creștină.

Nu mult după aceasta, Vasile Pogor (1833-1906), care a luat parte la întemeierea Societății literare Junimea din Iași,⁴¹ traducea fragmente din literatura budistă după E. Burnouf.⁴²

Se știe de altfel că și unii dintre cei mai mari scriitori romini, ca B. P. Hasdeu, Gh. Coșbuc și Mihail Eminescu, s-au inspirat din cugetarea

38. *Limba hitită și rolul ei în gramatica comparată*. Analele Acad. Rom., Mem. Secț. Lit., Seria III, tom. XIII, mem. I, București 1944, în-8^o, 48 p.

39. T. Iordănescu, *Un orientalist român. Amintiri despre C. Georgian*, în *Convorbiri Literare*, XLI, 1907, p. 825.

40. Idem, *ibidem*, p. 828.

41. Necrolog în rev. *Viața Românească*, I, 1906, p. 293-294.

42. *Budhismu, Învățătura pe scurt a legii*, în *Convorbiri Literare*, XVII, 1883, p. 362-363; *Budhismu, Ce este și cum se capătă Nirvana*, în *Convorbiri Literare*, XVIII, 1884, nr. 1, 1 aprilie.

indiană și din literatura sanscrită.⁴³ Gh. Coșbuc a făcut chiar operă de popularizare a literaturii indiene, traducind din limba germană, între altele, fragmente din Rîg-Veda, Mahabharata și Ramayana, publicate mai întâi în *Convorbiri Literare* și adunate apoi în volumul *Antologie sanscrită* (București 1907, în-16^o, 93 p.).

Trecind peste unele contribuții neînsemnate la cercetarea religiilor Indiei,⁴⁴ ne oprim la studiile cu caracter informativ ale arheologului Teohari Antonescu, studii care au însă la bază cele mai bune lucrări de indologie ale vremii sale. Astfel, acesta a publicat în *Convorbiri Literare* (XXXIII, 1899, p. 87-121, 236-253, 404-418) un studiu intitulat *Priviri asupra filozofiei Upanișadelor*, în care urmărea, după cum singur spune la începutul studiului, «a schița în linii largi cuprinsul acestor Upanișade, a scoate în lumină, se înțelege, pe cit se poate, raporturile strinse care leagă acest fel de manifestare intelectuală cu trecutul istoric al poporului indian și cu firea intimă a seminției omenеști din care a răsărit, precum și a studia fazele diferite de dezvoltare prin care a trecut cugetarea filozofică indiană, ca să ajungă din simburile primitiv ceea ce a devenit mai tirziu» (p. 98). Pentru aceasta, Teohari Antonescu a prezentat mai întâi Vedele, ca lucrări în care germinează filozofia Upanișadelor, culegînd principalele idei filozofice care se găsesc în ele. Apoi a prezentat cadrul geografic, antropologic, social și religios în care se explică filozofia Upanișadelor, pentru ca abia în partea a treia a studiului să se ocupe de filozofia Upanișadelor, expunînd concepția despre Brahman-Atman și prezentînd și unele texte importante pentru ilustrarea principiilor fundamentale ale filozofiei Upanișadelor.

Într-un alt studiu, publicat tot în *Convorbiri Literare* (XXXVII, 1903, p. 806-833), Teohari Antonescu a tratat subiectul *Buddhismul și Nirvana*, oprindu-se la «momentul cînd stă să răsără credința buddhistă» (p. 808) și lăsînd de o parte împrejurările politice și sociale care au impus această nouă credință. «Doctrina Nirvanei — spune foarte frumos T. Antonescu — este doctrina durerii, doctrina care de 2500 de ani a știut să aducă cuvîntul său de dragoste și de mîngîiere la atîtea mii de milioane de oameni ciți au rătăcit și suferit în această vale a plîngerii, precum spune buddhismul. Doctrina Nirvanei este poezia durerii care a legănat și alînat cu cuvîntul său duios și trist suferința celor amăriți și dezmoșteniți de bunurile vieții. Doctrina Nirvanei este religia celor deznădăjduiți, care nu mai așteaptă nimic de la această viață, căci pentru dînșii s-a stins raza sperării, precum se stinge lîcărirea cea din urmă a unei făclii mistuite. În nemărginita durere și frămîntare a sufletului stă puterea și rostul doctrinei buddhiste, precum din frămîntarea valurilor întăritate se naște spuma mării» (p. 807).

43. Cezar Papacostea, *Filozofia antică în opera lui Eminescu* (Religia și filozofia indiană. Mitologia și filozofia greacă), în *Minerva* (Iași), III, 1930, p. 16-36, și în volum, cu același titlu, București, i.a., 65 n. Cf. G. Călinescu, *Cultura lui Eminescu*, în *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, V, 1956, 1-2, p. 324-331.

44. De pildă: Eugeniu Vorobchievici, *Ceva despre religiunea și castele din Hindustan*, în rev. *Candela* (XI, 1892, p. 411-414), fără indicarea izvoarelor.

Mai important, pentru scopul ce-l urmărim aici, este un alt cercetător român, care a avut avantajul de a fi un consecvent orientalist, deși s-a mulțumit cu postul modest de profesor de limbi clasice la liceul din Focșani. Este vorba de T. Iordănescu, erudit latinist și sanscritolog, fost elev al lui Pischel. În 1907, acesta a publicat în *Convorbiri Literare* (XLI, 1907, p. 989-999) două povești indiene traduse din limba sanscrită. Ceva mai târziu, într-un studiu intitulat *Orientalia (Convorbiri Literare, XLIV, 1910, p. 366-381)*, s-a ocupat de vrăjile, farmecele și descintelele indiene cuprinse în Atharva-Veda, ultima din cele patru Vede, aruncând însă, în partea introductivă a studiului, o privire asupra literaturii vedice în general și căutând să precizeze timpul cînd au apărut Vedele. În cuprinsul acestui studiu, autorul face unele comparații între descintelele și farmecele indiene și cele ale poporului român, găsind asemănări între ele și ajungînd la concluzia că «descintelele și vrăjile din timpurile noastre sînt reminiscențele descintecelor și vrăjilor pe care indogermanii, în cultura lor primitivă, le vor fi avut ca făcînd parte din poezia și din cultura lor» (p. 380). Pe tema aceasta, T. Iordănescu avea să facă o comunicare la congresul orientaliștilor care s-a ținut la Oxford în 1928 și la care el a luat parte (*Convorbiri Literare, LXIII, 1930, p. 228-292*). T. Iordănescu a publicat de asemenea un interesant studiu intitulat *Fachirii indieni și doctrina lor (Convorbiri Literare, XLV, 1911, p. 986-1001, 1144-1163)*, în care, după o privire generală asupra sistemelor filozofice indiene, se ocupă pe larg de sistemul filozofic numit *Yoga*, al cărui adepți ajung uneori la tot felul de excentricități, cunoscute sub numirea arabă de «fachirism». T. Iordănescu socotea că multe din minunățiile cu care fachirii uimesc lumea sînt efectuate cu ajutorul sugestiei. În partea a doua a acestui studiu, găsim pilde de fachirism (yog nism), extrase din cele mai de seamă opere ale literaturii indiene: Mahabharata, Purana, Legea lui Manu etc. În ultima parte a studiului sînt istorisite, după diverși autori, o întreagă serie de năzdrăvăanii și șarlatanii de ale fachirilor. Într-un alt studiu, T. Iordănescu s-a ocupat de *Educațiunea și instrucțiunea unui indian*,⁴⁵ tratînd problema pe baza textelor numite *Girhyasutra* (reguli casnice), «manuale conținînd tot felul de prescripții relative la ceremonii și sacrificii ce sînt necesare în viața indianului, de la concepția lui pînă la moarte» (p. 78). În fine, T. Iordănescu a consacrat studii dramaturgiei și poeziei lirice indiene.⁴⁶

Un alt indolog român, al cărui activitate ne interesează aici, este profesorul Th. Simenschy, cunoscut și erudit clasicist. Dintre lucrările sale cităm în primul rînd două studii comparative: *Originea universului în concepția indienilor și a grecilor* (București 1935, în-8^o, 23 p.) și *Fapta și destinul* (București 1936, în-8^o, 12 p.), ambele întemeiate pe texte indiene și grecești, comentate pe înțelesul unui cerc mai larg de cititori. De asemenea cităm articolul *Ființa supremă în mistică hindusă* (în rev.

45. În vol. *Inchinare Liceului Unirea cu prilejul împlinirii a 50 de ani de viață* Focșani 1916, p. 77-92.

46. *Din dramaturgia indiană*, în *Convorbiri Literare, LXIV, 1931, p. 504-523*; *Poezia lirică indiană*, în *Convorbiri Literare, LXVII, 1934, p. 526-533*.

«Ethos», I, 1944, nr. 2-3, p. 215-223). Dintrre traduceriile profesorului Th. Simenschy din limba sanscrită menționăm traducerea a două dintre cele mai vechi și mai importante Upanișade: *Katha-Upanișad* (București 1937, in-8^o, 20 p.) și *Mundaka-Upanișad* (1939, in-8^o, 14 p.). Upanișadele, cam 150 la număr, sînt scrieri filozofice indiene prin excelență. În *Katha-Upanișad* se pune marea problemă a cugetării indiene: cunoașterea lui Brahma, a Absolutului. O importanță încă mai mare are traducerea celebrului poem indian *Bhagavadgita* (București, Casa Școalelor, 1944, in-8^o, 110 p.), făcută de prof. Th. Simenschy după textul sanscrit editat de Schlegel (Bonn 1846). *Bhagavadgita*, considerată ca «Evanghelia hinduismului», este un minunat episod didactic din marea epopee indiană *Mahabharata* și se apropie de învățătura creștină ca nici o altă scriere din literatura sacră a celorlalte religii. Traducerea acestei lucrări este precedată de o introducere (p. 6-19), în care sînt expuse în special ideile sistemelor filozofice indiene Samkhya, Yoga și Vedanta. Alte traduceri ale prof. Th. Simenschy din limba sanscrită ne interesează aici mai puțin.⁴⁷

Prof. I. Mihălcescu a tradus la rîndul său lucrări din literatura sacră indiană. Astfel menționăm în primul rînd traducerea cunoscutei opere *Legea lui Manu sau instituțiile civile și religioase ale Indiei* (București 1920, in-8^o, 301 p.; ed. a II-a, 1944). Traducerea este făcută după A. Loiseleur-Deslongchamps, iar notele sînt prelucrate sau alcătuite de traducător. Prof. I. Mihălcescu începuse și traducerea *Rig-Vedei*, publicînd, cu prilejul venirii la București a marelui poet și gînditor Rabindranath Tagore, primele zece imne din *Rig-Veda* (*Convorbiri Literare*, LVIII, 1926, p. 903-913; LX, 1927, p. 94-97). Traducerea, făcută după cea franceză a lui Langlois și după cea germană a lui Grassmann, este precedată de «Lămuriri introductive» (p. 903-911), în care se cuprind informații cu privire la poporul indian, literatura vedică și religia indienilor în perioada vedică. A tradus apoi *Bhagavadgita* (București 1932, in-12^o, 126 p.) după Burnouf, Garbe, Deussen, Schröder și Hartmann. În prefața acestei traduceri, I. Mihălcescu menționează și o altă traducere a *Bhagavadgitei* în limba romină, făcută de poetul D. Nanu după o ediție populară a lui Burnouf (p. 9). N-am dat însă pînă acum de urma acestei traduceri. Menționăm aici și un temeinic studiu al prof. I. Mihălcescu, intitulat *Arii primitivi, cultura și religiunea lor* (București 1936, in-8^o, 36 p. Extras din *Revista cursurilor și conferințelor*, 1936, nr. 9-10).

Problema raporturilor dintre religiile Indiei și creștinism nu putea să lase indiferenți pe teologii romini, care au prezentat comparativ îndeosebi budismul și creștinismul. O primă lucrare importantă de acest fel — și

47. *Panciatantra, Cele cinci cărți ale înțelepciunii*, vol. I, București 1932, in-8^o, 219 p.; vol. II, București 1934, in-8^o, 39 p.; vol. III, 1936, in-8^o, 77 p.; cu un studiu introductiv publicat mai întîi în *Convorbiri Literare*, LXV, 1932, p. 88-93; *Povestea lui Nala, Episod din Mahabharata*, 1937, in-8^o, 83 p.; *Povestea fetei omeneste, Episod din Mahabharata*, 1937, in-8^o, 39 p.; *Pururavas și Urvaci, Rasm indian*, 1938, in-8^o, 3 p., Vezi și: G. Bogdan Duică, *Savitri, poveste indică din Mahabharata*, Vălenii de Munte 1940, publicată mai întîi în *Tribuna din Sibiu*, VIII, 1891, nr. 120-125, și extras; prof. Enescu-Stîlpeni, *Comori indiene, proverbe în versuri cu note explicative*, București 1925, in-32^o, 89 p., după traducerea lui Ludwig Fritze din *Hitopadesa indiană*.

care, deși au trecut peste ea mai bine de 50 de ani, rămâne încă foarte valoroasă — este aceea a prof. Vasile Găină, *Buddhismul și Creștinismul* (1906, gr. in-8^o, 282 p.). Pe lângă această operă magistrală, ce stă cu cinste alături de cele mai bune lucrări similare străine, studiul cu același titlu publicat de pr. Al. N. Constantinescu (București 1928, in-8^o, 56 p.) apare ca foarte modest. În schimb, discuția «budism și creștinism» este purtată la nivel înalt de pr. prof. Ioan Gh. Coman în revista *Raze de Lumină* a studenților în Teologie din București (II, 1930, p. 108-117; III, 1931, p. 18-30). De asemenea pr. prof. D. I. Belu discută academic *Problema durerii în budism și creștinism* (*Candela*, XLI, 1930, p. 226-237), iar pr. prof. Corneliu Sirbu face o competentă și viu grăitoare comparație între persoana Domnului nostru Iisus Hristos și aceea a lui Buda (*Creștinism și Budhism*, în rev. *Mitropolia Ardealului*, I, 1956, p. 278-289). În fine, magistrandul în Teologie Aug. Al. Bidian a publicat două lucrări de seminar îngrijit alcătuite: *Atitudinea față de lume în brahmanism și creștinism* (*Ortodoxia*, IX, 1957, p. 503-516) și *Bhakti și Agape* (*Studii Teologice*, X, 1958, p. 225-252).⁴⁸

Marile personalități culturale și religioase ale Indiei au provocat de asemenea interes la unii cercetători romini. Astfel, profesorul de sociologie Petre Andrei a scris despre *Mahatma Gandhi* (*Viața Românească*, XVIII, 1926, p. 182-192), marele «reformator religioz-revoluționar» (p. 192), făcând cu acest prilej și o scurtă prezentare a religiei hinduiste (p. 184-185), iar prof. N. Bagdasar a scris despre *Rabindranath Tagore și civilizația* (*Revista de Filozofie*, XIV, 1929, p. 388-405), expunând clar principalele idei filozofice ale marelui poet și gânditor indian.

În fine, scriitorul acestor rinduri a publicat, cu titlu informativ, două «documentare» în revista *Studii Teologice*: *Starea actuală a budismului* (VIII, 1956, p. 389-400) și *2500 de ani de la moartea lui Buda* (IX, 1957, p. 414-420).

7. RELIGIA GRECILOR

Deoarece pentru religia perșilor nu putem menționa decît prea puține lucrări speciale și de prea mică importanță,⁴⁹ trecem la religia grecilor, pentru care avem o literatură mult mai bogată, dat fiind că țara noastră a avut și are numeroși clasicisti. Astfel, Al. Odobescu (1834-1895), bun cunoscător al arheologiei, literaturii și artei grecești, cercetînd miturile din literatura populară romînă în spiritul școalei germane istorice a

48. De mai mică importanță sînt alte contribuții ale teologilor romini, dintre care menționăm: B. Mangîru, *Budismul*, în rev. *Biserica Ortodoxă Romînă*, XXXI, 1907-1908, p. 137-147, 326-365; I. D. Petrescu, *Ideea de Dumnezeu în Brahmanism, Budism și Zoroastrism*, teză de licență, Ploiești 1907, in-8^o, 99 p.; Th. Leontescu, *Brahmanismul față de creștinism*, teză de licență, București 1907, in-8^o, 65 n.; Gh. Secaș, *Sadhu Sundar Singh*, în *Revista Teologică* (Sibiu), XVI, 1926, p. 277-284, 315-322; C. Bercuș, *Din ideologia lui Krishnamurti*, în *Raze de Lumină*, IV, 1932, p. 19-27.

49. N. D. Vasilescu, *Doctrina religioasă și morală a lui Zoroastru*, teză de licență, București 1904, in-8^o, 79 p.; I. Valaori, *Poezia religioasă și imnurile în vechiul Iran*, în *Revista Clasică*, VI, 1930, vol. II, p. 152-161.

lui Karl Ottfried Müller, interpreta balada Miorița cu ajutorul mitului grecesc al lui Linos și cu ajutorul altor mituri similare egiptene și feniciene. Mitul lui Linos va fi ajuns în țara noastră înainte de veacul al XV-lea și va fi luat forma Mioriței.⁵⁰ De asemenea Al. Odobescu a prelucrat după G. W. Cox zece basme mitologice.⁵¹

În general însă, până către sfârșitul veacului al XIX-lea, întâlnim aproape numai lucrări de mitologie traduse din diferite limbi sau prelucrate.⁵² Abia am putut descoperi două teze susținute la Facultatea de litere și filozofie din București și alcătuite cu destul de multă îngrijire. Una dintre aceste teze, susținută de M. Farchi și publicată sub titlul *Religiunea și cultul la Ellini* (București, 1871, in-8^o, 135 p.), fiind susținută în fața unei comisii prezidată de A. Treboniu Laurian, se resimte de influența latinistă în forma de expunere. În capitolul introductiv, autorul se inspiră din teoriile naturiste asupra religiei în general, dar încheie spunând că «politeismul Greciei antice a fost o tendință constantă către creștinism». «Politeismul fu, cu alte cuvinte, o preparațiune pentru religiunea ieșită din Evanghelie» (p. 9). Cealaltă teză, susținută de I. S. Petrescu, tratează despre *Orpheus* (București 1863, in-12^o, 103 p.) pe baza unei bibliografii străine și de bună calitate.

Cu puțin înainte de a părăsi țara și a-și continua activitatea științifică la Paris, Lazăr Șăineanu (1859-1934) a tipărit o *Mitologie clasică* (Craiova 1898, in-8^o, 258 p.) pentru uzul școlilor secundare, dar lucrată cu multă îngrijire și adresându-se și profesorilor, în patru capitole adăugate la sfârșitul lucrării. În aceste capitole, autorul face mai întâi analiza critică a diferitelor sisteme de interpretare a miturilor. Apoi expune punctul său de vedere în problema originii miturilor, pe care le consideră ca producții naive ale imaginației, nu alegorii, simboale sau erori de limbă, cum pretindea, de pildă, Max Müller. Prezintă apoi urmele lăsate de mitologie în limbile culte ale Europei și în limba română, încheind cu indicarea izvoarelor antice ale mitologiei. Este, deci, o lucrare valoroasă, care pune și probleme de principiu.

Tot la sfârșitul veacului al XIX-lea întâlnim și două studii interesante. Primul se datorește lui Gr. Tăușan și este intitulat *Din filozofia lui Plotin. Metoda mistică* (*Convorbiri Literare*, XXXIII, 1899, p. 977-1000). Extazul mistic este socotit, la Plotin, ca «o înaltă metodă mistică» (p. 983), în vreme ce extazul sectarilor Kabbalei, al budhiștilor sau chiar al misticilor creștini este «un efect fiziologic al stărilor lor anormale» (p. 982). Ceea ce înseamnă că Gr. Tăușan, care a cunoscut bine filozofia

50. Teohari Antonescu, *Activitatea științifică a lui Alexandru Odobescu*, în *Convorbiri Literare*, XXXI, 1897, p. 347-349.

51. *Opere*, vol. I, București 1955, p. 177-202.

52. Teodor Rosiu, *Mitologia popoarelor din vechime*, prelucrare după mai mulți autori, Timișoara, 1862, in-16^o, 123 p.; Demetriu N. Preda, *Mitologia grecilor, romanilor și a egiptenilor...*, elaborată după mai mulți autori, București 1863, in-8^o, 324 p. St. Michăileanu, *Mitologia greco-romană*, după E. Economopol, București 1897, ed. nouă, București 1900, in-16^o, 304 p.

lui Plotin, închinându-i o lucrare specială,⁵³ n-a înțeles trăirile înalte ale marilor mistici creștini. Celălalt studiu se datorește profesorului D. N. Burileanu (1869-1947) și poartă titlul *Priviri asupra religiunii și libertății de conștiință la greci* (București 1900, in-8^o, 29 p.). Acest studiu face cinste culturii românești de acum 50-60 de ani. Problema libertății de conștiință la grecii antici este studiată cu o deosebită competență, autorul arătând și motivele care au făcut pe unii cercetători să vorbească despre o adevărată «Inchiziție», care ar fi existat la Atena, unde, de fapt, s-a respectat libertatea de conștiință religioasă, chiar dacă Socrate a trebuit să bea otravă.

Prima jumătate a veacului nostru numără o întreagă serie de clasiști români care au tratat și probleme de istoria religiilor. Astfel, profesorul G. Popa-Lisseanu (1866-1945), erudit latinist, membru corespondent al Academiei Române, a tipărit în 1910 prima ediție a unei mitologii care a devenit, ca să zicem așa, clasică la noi în țară. Sub titlul *Mitologia greco-romană în lectură ilustrată*, această mitologie a apărut în anul 1944 în a VIII-a ediție, în 580 de pagini și bogat împodobită cu reproduceri de pe monumentele artei grecești. Este, desigur, o lucrare de «popularizare a științei mitologice», cum spune autorul însuși (Prefața, p. 7), dar alcătuită cu multă îngrijire și competență. Miturile transmise de textele scriitorilor antici sunt prelucrate cu îndeminare, iar tragediile antice sînt transformate în narațiuni; lucru migălos, dar util. G. Popa-Lisseanu a publicat de asemenea, după Apuleius, basmul mitologic *Amor și Psyche* (București 1924, in-8^o, 95 p.), basm care seamănă ca două picături de apă cu Cenușereasa basmelor românești și care a inspirat pe foarte mulți scriitori și artiști. Numai Raffael a pictat 32 de tablouri după istorisirea lui Apuleius. O lucrare mai mare a lui G. Popa-Lisseanu cuprinde mai multe *Legende și povești antice, prelucrate după autori clasici greci și romani* (București 1926, in-8^o, 303 p.). Partea întâia a acestei lucrări cuprinde legende și basme mitologice, iar partea a doua cuprinde o serie de povestiri — legende în înțelesul etimologic al cuvîntului —, traduse liber după scriitorul satiric grec Lucian de Samosata din veacul al II-lea d. Hs., care își bătea joc de zeii păgînismului și de credințele religioase ale contemporanilor săi păgîni.

Mult mai slab se prezintă lucrările similare ale lui I. Kiriac. *Mitologia acestuia* (2 vol., București 1920-1921, ed. II-a 1924, in-8^o, 662 p.) este neștiințific alcătuită și întemeiată numai pe cîteva lucrări franțuzești. De aceleași cusururi suferă și cele două volume de *Încercări literare* (București 1917, in-8^o, 228 p., București 1918, in-8^o, 152 p.) ale lui I. Kiriac, care cuprind de asemenea material de mitologie.

Reale servicii au adus culturii românești și studiului istoriei religiilor numeroasele traduceri din limba greacă făcute de profesorii G. Murnu, Cezar Papacostea și Ștefan Bezdechi. Pe lângă traducerea *Iliadei și Odiseii*, traduceri devenite clasice la noi în țară, G. Murnu a ținut și un

53. *Filosofia lui Plotin*, ed. III-a, București 1931, in-16^o, 328 p. În această lucrare a intrat și studiul publicat în *Convorbiri Literare*.

Curs de arheologie (București 1929, 327 p., litografiat), în care a prezentat monumentele artei religioase grecești din veacul al VII-lea în. Hs. până în veacul al IV-lea d. Hs. Cezar Papacostea a ținut o conferință cu titlul *Problema destinului în tragedia greacă* (*Orpheus*, I, 1925, nr. 2, p. 33-48), în care pleca de la principiul că «tragedia greacă nu trebuie privită numai ca o problemă de estetică literară; ea este tot așa de mult o problemă filozofică și religioasă» (p. 33). De asemenea a consacrat o lucrare specială vieții, operei și filozofiei lui Platon (București 1931, in-8°, 96 p.), arătând cum se oglindește doctrina misterelor orice în filozofia platonică. Platon, spune C. Papacostea, este «doctrinarul filozofiei esoterice; este expunătorul poetic, deci popular, al adevărului mistic religios» (p. 73). La rindul său, Ștefan Bezdechi, decedat de curind, a publicat, sub titlul *Teoria pedepselor viitoare la Platon și Ioan Gură de Aur*,⁵⁴ un aprofundat studiu de eshatologie păgînă, platonică, pusă în comparație cu eshatologia creștină. Într-o culegere de studii intitulată *Gînduri și chipuri din Grecia veche* (Cluj 1927, in-12°, 150 p.), St. Bezdechi a tratat, între altele, despre Homer (p. 57-95) și despre Socrate (p. 97-114).

Cîte ceva interesind istoria religiei grecești se poate găsi și în unele culegeri de studii ale profesorilor de limbi clasice.⁵⁵

Prof. Aram M. Frenkian, savant clasicist și orientalist, și-a concentrat atenția asupra cugetării antice grecești și a raporturilor acesteia cu civilizațiile orientale, publicînd lucrări de mare valoare științifică, în strînsă legătură cu istoria religiilor. Astlel, într-o lucrare intitulată *Le monde homérique, Essai de protophilosophie grecque* (Paris 1934, in-8°, 153 p.), prof. A. Frenkian se ocupă pe larg de concepția despre suflet și despre zei în poemele homerice, deși, în chip paradoxal, spune că psihologia homerică este o «psihologie fără suflet» (p. 60). Într-o altă lucrare prezintă filozofia presocratică,⁵⁶ folosindu-se de interesante comparații cu filozofia indiană (*karman*, *brahman-atman* etc.), sau expunînd «fenomenalismul pur» al filozofiei budiste. Într-un studiu mai mic⁵⁷ cercetează realismul, «această trăsătură de geniu a rasei elenice», în domeniul artei plastice, al literaturii, al științei, filozofiei și religiei grecești, arătînd care sînt temeiurile psihologice ale antropomorfismului religiei grecești (p. 10-12). Reprezentarea zeului în formă umană a făcut posibil raportul direct dintre zeu și om, raport esențial în adevărata religiozitate și care nu putea fi realizat în perioada naturistă a religiei grecești. Într-un alt studiu⁵⁸ caută să arate că începuturile doctrinei teologiei negative (ἀποφατική θεολογία) trebuie căutate la Parmenide, nu la Plotin, cum se face de obicei. Condamnarea la moarte a lui Socrate, care a făcut

54. *Anuarul Institutului de studii clasice*, II, 1933-1935, p. 1-33.

55. *Figuri din antichitatea clasică, II, Ellada*, București, Casa Școalelor, 1930, in-8°, 263 p.; *Răsfoind scriitorii clasici*, București, Casa Școalelor, 1942, in-8°, 141 p.

56. *Études de philosophie présocratique*, I, *Héraclite d'Ephèse*, 1933, in-8°, 63 p.; II, *La philosophie comparée. Empédocle d'Agigente. Parménide d'Elée*, Paris 1937, in-8°, 110 p.

57. *Le réalisme grec*, 1939, in-8°, 21 p.

58. *Parmenide precursor al teologiei negative* (extras din rev. *Codrul Cosminului*, X-XII). 1939. n. 476-481

obiectul unor nesfârșite discuții între cercetători, este studiată cu deosebită atenție de prof. A. Frenkian,⁵⁹ pentru a descoperi «cauza mai adincă, care a dus la această mare nedreptate». Socrate submina particularismul religios și politic al civilizației grecești și deschidea poarta spre universalismul creștin. Judecătorii atenieni nu au greșit, deci, din punctul lor de vedere. Ei credeau că prin condamnarea lui Socrate vor împiedica prăbușirea vechilor așezăminte strămoșești. Prăbușirea era însă inevitabilă. După o luptă titanică de patru secole, noua concepție de viață, «iluminată de figura blajină a lui Christ» (p. 219), avea să triumfe. Revenind asupra problemei originilor teologiei negative,⁶⁰ prof. A. Frenkian studiază aprofundat teoria ideilor la Platon.

Mai importante, din punctul de vedere pe care îl urmărim aici, sînt alte cîteva studii, cu caracter comparativ, ale prof. A. Frenkian, dintre care amintim în primul rînd un studiu intitulat *Purușă-Gayomard-Anthropos*, publicat în *Revue des études indo-européennes* (III, 1943, p. 118-131) și în care analizează ideea de «om primordial», ce se întilnește în literatura veche indiană, în cea persană și în gnosticismul grecesc. Într-un alt studiu, intitulat *Punarmritu et la «seconde mort» dans l'Apocalypse de Saint Jean*, publicat în aceeași revistă (III, 1943, fasc. 3-4, p. 214-222), abordează o problemă de eshatologie comparată, arătîndu-se defavorabil teoriei «influențelor» ce s-ar fi exercitat de literatura religioasă orientală asupra literaturii creștine canonice. Admite însă, și pe bună dreptate, influența literaturii religioase orientale asupra apocrifelor Noului Testament. Într-un alt studiu, *Epopeea lui Ghilgameș și poemele homerice*, publicat în revista *Studii și cercetări de istorie veche* (I, 1950, p. 255-276), ajunge la concluzia că «autorul sau autorii epopeelor homerice n-au cunoscut sub o formă oarecare marea epopee sumero-babiloniană» (p. 276). De mare importanță pentru studiul comparativ al religiilor este și lucrarea prof. A. Frenkian, amintită mai sus, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, tome I, *La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Paris 1946, in-8°, 168 p. În fine, într-o lucrare publicată mai de curînd sub titlul *Scepticismul grec și filozofia indiană* (București 1957, in-8°, 75 p.), prof. A. Frenkian ajunge la concluzia că «gîndirea indiană, prin filozofia și logica ei, a exercitat o influență asupra cugetării grecești, încă din a doua jumătate a secolului al IV-lea în e. n., și această influență s-a exercitat asupra școalei sceptice grecești... Deci India nu numai a primit, ci și a dat Greciei» (p. 46).

Cum se vede, lucrările prof. A. Frenkian prezintă un deosebit interes pentru studiul istoriei religiilor. Aceste lucrări ar merita o prezentare specială, mai largă, la fel cu acelea ale preotului profesor Ioan G. Coman, care și-a făcut merite incontestabile prin studierea religiei grecilor antici și a strămoșilor noștri geto-daci. Erudit clasicist, pr. prof. Ioan G.

59. *De ce a fost condamnat la moarte Socrate?*, București 1942, in-8°, p. 205-222 (extras din *Revista de Filozofie*, nr. 3-4, iul.-decemb. 1942).

60. *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, în *Revista Clasică*, t. XV, 1943, Partea I, p. 11-50.

Coman și-a concentrat atenția îndeosebi asupra citorva figuri interesante ale religiei și vieții spirituale grecești: Nemesis, Prometeu, Orfeu, consacrandu-le aprofundate studii de critică literară și de istorie a religiei grecești. Astfel, a făcut să apară, în colecția de Studii de istorie și de filozofie religioasă, publicate de Facultatea de teologie protestantă a Universității din Strasbourg, o foarte importantă lucrare intitulată *L'idée de la Némésis chez Eschyle* (Paris, F. Alcan, 1931, in-8°, 251 p.), în care se ocupă atât de divinitatea grecească a răzbunării, Nemesis, cât și de ideea de răzbunare divină pentru orice transgresiune morală și religioasă (Nemesis), idee ce se găsește la Homer și în operele lui Hesiod, Solon, Theognis, Pindar și mai ales în acelea ale marelui tragedian Eschyle. Este o lucrare care a fost apreciată după cuviință de specialiști.

Același lucru se poate spune despre o altă lucrare a pr. prof. I. Coman, intitulată *Titanul Prometheu, cultul și elementele pre-hesiodice ale istoriei sale; încercare asupra concepției elenilor despre originile civilizației în lumina istoriei lui Prometheu*, I (București 1936, in-8°, 200 p.). Această lucrare se prezintă ca o parte a unui studiu mai mare, pe care autorul intenționa să-l publice în trei volume, sub titlul *Le Titan Prométhé: essai sur son culte et son histoire chez Hésiode, Eschyle et Platon*. Noutatea pe care o aduce această importantă lucrare, față de numeroasele studii ce s-au consacrat cercetării lui Prometeu, este aceea că, «deși fără o importanță excesivă, cultul Titanului a fost o realitate în Grecia veche» (Prefață, p. 8). Asupra Titanului Prometeu, pr. prof. I. Coman va reveni de altfel într-un studiu mai mic, *Prometheu, civilizatorul omenirii, după tragicul Aeschyl*, publicat în volumul *Miracolul clasic* (București, Academia Română, 1940, p. 34-70); lucrare în care găsim și alte studii în legătură cu istoria religiilor, ca *Sensul morții lui Socrate* (p. 71-128) și *Divinul Platon* (p. 129-139).

Cealaltă figură interesantă a mitologiei grecești, Orfeu, i-a prilejuit de asemenea pr. prof. I. Coman studii importante. Într-unul din aceste studii, intitulat *Essai sur les rapports de l'orphisme et du christianisme d'après Vittorio Macchioro* (București 1934, in-8°, 77 pp.),⁶¹ pr. prof. I. Coman a căutat să țină piept «canonadei orfice» (p. 5), adică tendinței unor cercetători grăbiți de a găsi în orfism originile creștinismului. Printre aceștia se numără și Vittorio Macchioro, ale cărui lucrări în problema raporturilor dintre orfism și creștinism sînt «un exemplu tipic de lipsă de metodă și de prudență în domeniul științei» (p. 70). După o cercetare aprofundată a problemei, pr. prof. I. Coman ajunge la concluzia că «nu există raporturi directe și consistente între orfism și creștinism» (p. 70). Într-un studiu intitulat *Orphée civilisateur de l'humanité (Cahiers de Zalmoxis*, II, Paris, f.a., in-8°, 53 p.), pr. prof. I. Coman caută să se urce la originile civilizației grecești, iar într-un mic studiu comparativ inti-

61. Acest studiu a fost publicat, parțial, în rev. *Raze de Lumină*, V, 1933, p. 344-351; VI, 1934, p. 8-19, 251-255.

tulat *Zalmoxis et Orphée*⁶² face o apropiere interesantă între cele două divinități.⁶³

Dintre studiile cu caracter comparativ ale pr. prof. I. Coman face parte și studiul intitulat *Le rapport des idées égyptiennes et orphiques sur le sort de l'âme dans l'au-delà* (București 1934, in-8°, 27 p.), în care autorul scoate în evidență izbitoarele asemănări ce există între credințele egiptene și cele orfice cu privire la viața viitoare, dar nu conchide că ar fi vorba de vreo influență a celor dintii asupra celor din urmă, ci de un fond comun al credințelor unor oameni care nu erau foarte diferiți unii față de alții.

Mai sînt vrednice de amintit numeroase alte lucrări ale pr. prof. I. Coman, în care sînt atinse, direct sau indirect, probleme de istoria religiilor.⁶⁴ Nădăjduim însă ca să revenim, cu alt prilej, asupra importanței contribuției a pr. prof. I. Coman la studiul istoriei religiilor, contribuție care nu poate să apară în adevărata ei lumină din această sumară înșiruire de lucrări.

Studii ce interesează istoria religiei grecești întîlnim și la alți cercetători romîni care n-au avut ca preocupare specială clasicismul grecesc⁶⁵ și la unii teologi.⁶⁶

Recent a apărut, în excelente condiții redacționale și tehnice, traducerea din limba rusă a lucrării lui N. A. Kun *Legendele și miturile Greciei antice* (București, Editura științifică, 1958, gr. in-8°, 433 p). Traducerea este făcută de P. Donici și M. Leicand, iar controlul științific a fost încredințat profesorului Aram M. Frenkian. Lucrarea lui N. A. Kun vizează scopul practic de a fi de folos elevilor și profesorilor în primul rînd și apoi unor cercuri mai largi de cititori.

8. RELIGIA ROMANILOR

Pentru religia romanilor avem de semnalat foarte puține lucrări, deoarece majoritatea acestora privesc religia romană din Dacia, pentru

62. Ephemeridis Instituti Arhaeologici Bulgarici, vol. XVI. Ex sertis Kazarovianis seorsum expressum. Serdicae MCML, in-4°, p. 177-184.

63. Vezi recenzia noastră în rev. *Orthodoxia*, II, 1950, p. 479-481.

64. Iată cîteva dintre acestea: *Essai sur le «De errore profanarum religionum» de Firmicus Maternus*, București 1934, in-8°, 48 p.; *Tragedia omului în poezia hesiodică*, în *Revista de Filozofie*, XX, 1935, p. 154-168; *Teoria Logosului în Apologiile Sfîntului Justin Martirul și Filozoful*, București 1942, in-8°, 67 p.; *Probleme de filozofie și literatură patristică*, București 1944, in-8°, 275 p.; *Originea și sensul înțelepciunii* (extras din rev. *Biserica Ortodoxă Romînă*, LIII, 1945), București 1946, in-8°, 40 p.

65. Mîrcea Florian, *Cosmologia elenă*, în *Revista de Filozofie*, XIV, 1929, p. 1-34, 141-168, 271-306; Tudor Vianu, *Estetica antică*, în *Revista de Filozofie*, XV, 1930, p. 417-448, și *Poezie și Mitologie*, în *Revista de Filozofie*, XX, 1935, p. 332-343.

66. Arhierul Calistrat Birlădeanu, *Credințele religioase și ideile morale ale vechilor filozofi*, în rev. *Biserica Ortodoxă Romînă*, XXVI, 1902-1903, p. 188-192, 510-517, 746-763, 857-873. I. Mihălcescu, *Religiunea și filozofia greco-romană pe timpul venirii în lume a Mîntuitorului*, în rev. *Biserica Ortodoxă Romînă*, XXXVIII, 1914, p. 347-354, 408-419. Gh. Cronț, *Elenismul în religie*, în rev. *Raze de Lumină*, VIII, 1936, p. 94-99. N. Terchilă, *Filozofia antică pedagog spre Hristos*, în *Revista Teologică* (Sibiu), XXXVII, 1947, mai multe numere.

care pregătim o prezentare specială. Apoi, unele chestiuni privitoare la religia romanilor se găsesc tratate în lucrările menționate în capitolul precedent, ca de pildă mitologia romană.

O primă lucrare despre religia romanilor pe care o semnalăm, cu toate rezervele ce s-au făcut și se pot face asupra ei, se datorește lui Atanasie M. Marienescu (1830-1914), scriitor și istoric, membru al Academiei Române la vremea sa. Acesta, în dorința de a arăta originea romană a rominilor, a proiectat o lucrare mare, în patru volume, sub titlul *Cultul păgîn și creștin*, din care a apărut însă numai volumul I, *Sărbătorile și datinile romane vechi* (București, Academia Română, 1884, gr. in-8°, 447 p.). În această lucrare sînt culese cu migală știrile cu privire la sărbătorile și datinile populare ale romanilor. Sărbătorile romane sînt orînduite după modelul lui Ovidiu, din *Fastorum Libri*. Poetul roman are însă numai șase cărți pe șase luni ale anului. Autorul romin 'a completat numărul lor cu încă șase, pentru lunile rămase.

Unele sărbători romane sînt cercetate și de G. Popa-Lisseanu, în studiul *Urme de sărbători păgînești: Brumariu, Brumărel; Moșii, Rusaliile* (*Convorbiri Literare*, XLI, 1907, p. 597-606, 673-686, și extras),⁶⁷ precum și de pr. prof. onorar Niculae M. Popescu, în studiul *Floriile și Săvalia* (București 1945, in-8°, 16 p.),⁶⁸ și de prof. Ioan Bocioagă în studiul *Saturnaliile și Calendele lui Ianuarie* (București 1937, in-8°, 24 p.). De asemenea s-a publicat cîte ceva despre geniile tutelare⁶⁹ și riturile de înmormîntare la romani.⁷⁰

O atenție deosebită merită studiul profesorului universitar D. M. Pippidi, intitulat *Luna în tradițiile romane agricole, de origină magică* (*Revista Clasică*, V, 1929, p. 221-236, 344-368), și mai ales studiile pe care acesta le-a consacrat cultului imperial, «o instituție atît de rău cunoscută».⁷¹ Profesorul D. M. Pippidi a publicat o întreagă serie de studii erudite asupra cultului imperial roman, adunîndu-le apoi în volumul intitulat *Recherches sur le culte impérial* (Paris-București, f.a., 201 p.).

Despre cultul imperial a publicat și Camilla Kaul, doctor în litere, un scurt dar temeinic studiu, intitulat *Horățiu și cultul împăraților* (*Revista Clasică*, VI, 1930, p. 281-286). De asemenea prof. acad. Em. Condurachi a publicat studiul *O formă particulară a cultului imperial la*

67. Republicate în vol. *Romanica, Studii istorice, filologice și arheologice*, adăugîndu-se și un studiu despre *Flora și Floriile* (p. 39-54).

68. Extras din rev. *Biserica Ortodoxă Română*, LXIII, 1945, nr. 7-8.

69. I. Grama, *Geniile la Romani* (Cu aplicare la *Horatii epistolarum*, liber 2, v. 183-189), în rev. *Orpheus*, I, nr. 4, p. 171-177.

70. Vezi *Înmormîntarea la romani și la noi*, în *Arhivele Olteniei*, II, 1923, p. 450-459.

71. *Dion Casius et la religion des empereurs* (Extras din *Revue Historique du Sud-Est européen*, XIX, 2), București 1948, in-8°, p. 407-418. Cules în vol. *Autour de Tibère*, București 1944, in-8°, 201 p. În acest volum, un studiu intitulat *Note sur une épigraphe funéraire grecque, métrique, de Capri* (p. 89-109), pune în evidență întinsele cunoștințe ale autorului asupra mithraismului și celorlalte religii romane din epoca respectivă.

Atena: *Cultul lui Drusus*, în «Studii și cercetări de istorie veche» (I, 1, 1950, p. 259-264).

Religia romanilor a fost studiată, în unele privințe, și de câțiva juriști români specialiști în istoria dreptului roman. Astfel, prof. C. Stoicescu a publicat un interesant studiu de folclor juridic roman comparat, arătând în ce măsură magia a pătruns în unele prescripții ale dreptului roman și ale celui român.⁷² De asemenea, Valentin-Al. Georgescu a publicat două mici studii despre magie în dreptul roman.⁷³ Tot un jurist, C. St. Tomulescu, doctor în drept, a tratat problema obligațiilor religioase ale romanilor denumite *sacra* și a căror neîmplinire atrăgea pedepse legale.⁷⁴ Aceste *sacra* erau de fapt ceremoniile cultului și, prin extensiune, cultul însuși, a cărui împlinire era orînduită prin legi.

De mai mică importanță sînt cîteva articole apărute în revista *Biserica Ortodoxă Română*⁷⁵ și o teză de licență în teologie.⁷⁶

9. ALTE RELIGII

Pentru alte religii ale popoarelor indo-europene nu putem semnală decît prea puține lucrări și de prea mică valoare. Așa, pentru religia celtică am găsit numai o teză de licență în teologie.⁷⁷ Pentru religia vechilor germani am găsit de asemenea numai o teză de licență în teologie,⁷⁸ o prelucrare a celebrei *Edda* scandinavă⁷⁹ și cîteva indicații sumare asupra religiei gepizilor.⁸⁰ Pentru religia vechilor slavi nu putem menționa decît două studii cu caracter informativ.⁸¹ O situație specială o are religia geto-dacilor, asupra căreia s-au dus discuții intere-

72. *La magie dans l'ancien droit roumain* (Rapprochements avec le droit romain), ed. II-a (Extrait des *Mélanges de droit romain*, dédiés à Georges Cornil), București 1939, in-8°, 39 p.

73. *Originea magică a lui «Urbs»*, în *Revista Clasică*, VII, t. III, p. 182-189; *La magie et le droit romain*, în *Revista Clasică*, XI-XII, 1939-1940, p. 170-179, și extras.

74. *Sacra la romani* (Extras din *Curierul judiciar*, nr. 4, 1939), București, f.a., in-8°, 16 p.

75. Dr. M. Popescu, *Viața religioasă a romanilor și amestecul statului în afacerile cultului* (XXX, 1906-1907, p. 1260-1266; XXXI, p. 414-423). Iconom Ilie Teodorescu, *Vrăjitoria și vrăjitorii la romani* (XXXVII, 1913, p. 57-588, 680-691), trad. din limba franceză. B. Mangiru, *Cărțile sibiline în originea poeziei creștine* (XXXIX, 1916, p. 1048-1058).

76. Const. G. Andrei, *Religiunea romanilor și raportul său față de creștinism*, Ploești 1909, in-8°, 69 p.

77. Ioan St. Popescu, *Druidismul sau religia vechilor gali față de creștinism*, București 1908, in-8°, 83 p.

78. Al. Popescu, *Religia vechilor scandinavi față de creștinism*, București 1910, in-8°, 50 pagini.

79. Eugen Boureanu, *Mitologia Eddelor* (Scandinavă), București 1922, in-16°, 160 pagini.

80. C. C. Diclescu, *Contribuții la vechimea creștinismului în Dacia. Din istoria religioasă a gepizilor* (Extras din *Anuarul Institutului de istorie națională*. Cluj 1924), Cluj 1925, in-8°, 20 p.

81. P. Rezuș, *Religia slavilor*, în *Studii Teologice*, II, 1950, p. 98-110. E. Vasilescu, *Religia slavilor*, în *Studii Teologice*, II, 1950, p. 427-450.

sante între cercetătorii români, discuții pe care le-am prezentat însă cu alt prilej.⁸²

Islamismul, marea religie universalistă care are adepți și în țara noastră, ar fi trebuit să se bucure de o mai mare atenție din partea cercetătorilor români. Am vorbit mai sus despre *Sistemul religiei mahomedane* a lui Dimitrie Cantemir. Din veacul trecut nu putem semna decât o traducere din limba greacă, făcută de N. G. Kyrulescu și tipărită sub titlul *Scurtă arătare a religiunii mahomedane, cu adaosul biografiei lui Mahomet și paralelismul religiunilor christiane și mahometane* (București 1861, in-32^o, 115 p.). La începutul veacului nostru, orientalistul Gh. Popescu-Ciocănel a publicat, sub titlul *Mahomed și opera sa* (București 1909, in-32^o, 45 p.), o conferință pe care a ținut-o la Ateneul din București și în care găsea numai calități întemeietorului islamismului. Arhierul Calistrat Birlădeanu vedea însă, dimpotrivă, numai defectele lui Mahomed și dezastrul pe care l-a produs islamismul,⁸³ iar prof. Badea Mangiru dădea lămuriri asupra citorva orinduirii ale Legii islamice.⁸⁴

Un pas mai important s-a făcut în cercetarea islamismului la noi în țară prin traducerea Coranului după originalul arabic, traducere făcută de profesorul de teologie Silvestru Octavian Isopescu, unul dintre cei mai buni orientaliști pe care i-a avut țara noastră. Traducerea, apărută în 1912 (in-8^o, 538 p.), a fost făcută, pe cit s-a putut, aproape de original, fără rimă și însoțită de scurte explicații date după Boysen, Ullmann, Henning, Nöldeke sau alcătuite de traducătorul român. Traducerea este precedată de o introducere, lucrată în bună parte după Henning (I, II, IV) și după Nöldeke (III).

Alteceva nu mai putem menționa în privința islamismului, decât o critică aspră făcută Coranului de N. Iorga,⁸⁵ un capitol de curs publicat de prof. I. Mihălcescu,⁸⁶ un «documentar»⁸⁷ și un mic articol,⁸⁸ publicate de noi, și două lucrări de seminar alcătuite cu îngrijire de pr. magistrand D. Soare.⁸⁹

82. *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în rev. *Ortodoxia*, V, 1953, p. 634-650.

83. *Mahometismul, sporul și efectele produse*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, XXXV, 1911, p. 762-763, 896-905, 1011-1021, 1114-1126, 1218-1225, 1353-1361.

84. *Muezzin, Imam, Cadiu, Muftiu și Seich-Islam*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, XL, 1916, p. 401-408.

85. *Coranul*, în vol. *Cărți reprezentative în viața omenirii*, București 1916, p. 240-256.

86. *Islamismul*, în *Revista cursurilor și conferințelor*, I, 1936, p. 47-80.

87. *Starea actuală a islamismului*, în *Studii Teologice*, VIII, 1956, p. 260-270.

88. *Cultul musulman în R.P.R.*, în rev. *Glasul Bisericii*, XIV, 1955, p. 216-219.

89. *Situația femeii în islamism și creștinism*, în *Studii Teologice*, IX, 1957, p. 244-261; *Concepția despre sfințenie în islamism și creștinism*, în rev. *Ortodoxia*, IX, 1957, p. 438-459.

10. STUDII COMPARATIVE

În afară de lucrările cu caracter comparativ menționate în capitolele precedente, există o serie de alte lucrări în care sînt comparate mai multe religii între ele, sau în care toate religiile necreștine sînt comparate cu creștinismul. O astfel de lucrare este aceea publicată de prof. I. Mihălcescu sub titlul *Cosmogoniile popoarelor civilizate din antichitate, cosmogonia biblică și cosmogonia științifică modernă* (Pitești 1907, in-8^o, 161 p., extras din revista *Păstorul Ortodox*, V-VI, 1906-1907); lucrare cu caracter apologetic, dar care prezintă clar, obiectiv, cosmogoniile indiene, iranice și pe cea egipteană (p. 2-49). Același profesor a publicat în revista *Biserica Ortodoxă Română* (XLIII, 1925, p. 82-90) un scurt articol intitulat *Mintuitorul Iisus Hristos și ceilalți întemeietori de religii*. De asemenea arhimandritul Iuliu Scriban, profesor de teologie, a publicat în aceeași revistă (XL, 1922, p. 245-251) o conferință intitulată *Rivalitatea actuală dintre religiuni*, prezentînd rezistența budismului, hinduismului, confucianismului și mahomedanismului în fața propagandei creștine, precum și succesele propagandei islamice.

Un studiu care ne-a atras atenția în chip deosebit este acela publicat de Alexandra S. Ionescu în revista *Arta și Arheologia* (I, 1928, fasc. II, p. 4-15) sub titlul *Șarpele, principiu al întinericului. Note și observații asupra cultului șarpelui în antichitate*. Autoarea studiului socotește că «marea legendă ce se găsește în toate mitologiile — lupta și victoria zeului-Soare împotriva monstrului șarpe — lasă să se întrevadă existența unui cult mai vechi decît acela al luminii, un cult al întinericului, pentru care șarpele este cea mai sigură și singura personificare». În sprijinul acestei afirmații, autoarea face o temeinică cercetare a tuturor formelor vechiului cult al șarpelui.

O mențiune specială merită teza de doctorat în Teologie a preotului Mihail Bejenariu, *Problema vieții viitoare în religii comparate* (București, f.a., 218 p.).

Menționăm de asemenea un interesant studiu comparativ publicat de pr. prof. Ioan G. Coman în revista *Ortodoxia* (VII, 1955, p. 323-355) sub titlul *Învățătura despre mintuire în vechile religii și în teologia patristică*, în care prezintă comparativ ideea de mintuire în religiile naturiste, în cele politeiste evolute, în cele naționale, în religiile de mistere, în curențele filozofico-religioase antice și la Sfinții Părinți.

În sfîrșit, ne îngăduim să menționăm și cîteva studii și articole cu caracter comparativ publicate de noi în revistele *Ortodoxia*,⁹⁰ *Glasul Bisericii*⁹¹ și *Mitropolia Olteniei*.⁹²

90. *Pacea în învățătura principalelor religii actuale ale lumii* (V, 1953, p. 339-380); *Dreptatea în învățătura principalelor religii actuale* (VII, 1955, p. 46-71). *Sfînta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii*, VII (1955), p. 356-377.

91. *Sfintele sărbători creștine și sărbătorile altor religii* (XIV, 1955, p. 48-52); *Locașuri de cult în creștinism și în celelalte religii* (XIV, 1955, p. 681-682).

92. *Rugăciunea, centrul vieții religioase* (VIII, 1956, p. 39-47).

C O N C L U Z I I

După cum s-a putut vedea din cele de mai sus, contribuția românească la studiul istoriei religiilor este, în general, modestă, limitându-se adesea numai la traduceri și lucrări cu caracter informativ. Totuși această contribuție există și merită să fie scoasă în evidență, chiar și sub forma acesteia de prezentare sumară.

S-ar putea ca multe din lucrările ce interesează studiul istoriei religiilor, apărute la noi în țară, să ne fi scăpat din vedere și am fi recunoscători persoanelor care ar avea bunăvoința să ni le indice.

Nădăduim însă ca această sumară prezentare a contribuției românești la studiul istoriei religiilor să fie totuși folositoare cel puțin studenților în teologie și clerului Bisericii noastre, servindu-le ca punct de plecare și îndrumare pentru eventuale lucrări personale.

Nădăduim, de asemenea, ca intensificarea relațiilor dintre țara noastră și diferite țări orientale, precum și avântul pe care l-au luat studiile de orientalistă în ultima vreme, să contribuie efectiv la dezvoltarea studiului istoriei religiilor la noi în țară.



RICHARD Marcel, *Répertoire des bibliothèques et de catalogues de manuscrits grecs* (Publications de l'Institut de Recherche et d'histoire des Textes, 1), Paris, 1948, XV, 132 pag.

Dorința de a oferi savanților un repertoriu mai practic decât cel învechit al lui Gardthausen (1903), l-a determinat pe O. Schissel să alcătuiască: *Kataloge griechischer Handschriften*, Graz, 1924. Această lucrare de mare răbdare, îmbunătățită în mare parte de Weinberger (1930), a fost refăcută complet de R. Marcel și dusă la un grad de precizie meritorie. În recenzia sa, V. Laurent, după care luăm aceste date (în «Revue des Études Byzantines», 9, 1951, p. 252-259) aduse importante completări lucrării lui R. Marcel.

DAIN A., *Les manuscrits*, Paris, 1949, 180 pag.

Un studiu introductiv cu privire la originea, istoria și editarea manuscriselor. O excelentă lucrare de introducere în paleografie. (J. Darrouzès, în «Revue des Études Byzantines», 9, 1951, p. 182-183). (Pr. D. F.).

MEDICO (H. E. del), *L'Enigme des manuscrits de la mer Morte*, in-8°, VI, 592 pag., Paris 1957.

În timpul celor zece ani care s-au scurs de la descoperirea primelor manuscrise în grottele de la Qumran, specialiștii au elaborat numeroase teze pentru a explica proveniența, vîrsta și conținutul lor, precum și prezența lor în vecinătatea unor case de locuit și cimitire. Unii autori au fost nevoiți să mărturisească falsitatea ipotezelor lor de la început asupra unor puncte, îndeosebi asupra vechimii documentelor. Tctuși, s-a căzut în general de acord asupra importanței lor și asupra precizărilor privitoare la esenienii și doctrina lor. În fața părerilor aproape unanime, autorul se crede dator «să facă auzit glasul rațiunii». Teoria sa se poate defini în trei puncte: 1. Manuscrisele descoperite n-au constituit niciodată o bibliotecă; ele au fost pur și simplu îngropate în ghenizot, adică în grote secrete în care autoritățile rabinice închideau unele scrieri, fie întinate, fie copiate în mod defectuos, fie apocrife. 2. N-a existat niciodată vreo minăstire iudaică în jurul Qumran-ului, însăși ideea monahismului fiind contrară spiritului iudaismului. Clădirile care au fost descoperite aproape de cimitir erau locuințele paznicilor acestuia. 3. Eesenienii n-au existat. Ei sînt o invenție a lui Filon, propagată de Pliniu cel Bătrîn. Cît privește pe istoricul Iosif Flaviu, textele în care el crede că se vorbește despre aceștia sînt interpolări. Primul punct al acestei leze îl pot discuta numai specialiștii. Profanii se vor întreba însă pentru ce exista un cimitir la Qumran, dacă ținutul era «nelocuibil»; de unde proveneau morții? Privitor la mărturia lui Filon, care nu știa ebraica și nici nu fusese niciodată în Palestina, după părerea autorului, este de mirat că el n-a fost în curent cu ceea ce se petrecea la coreligionarii săi din Israel. Pliniu cel Bătrîn a dovedit prin operele sale că se documenta în mod serios și mărturia sa n-ar putea fi calificată decât ca o «divagație». Cititorul nespecializat în problemele biblice așteaptă ca specialiștii să pună capăt acestei dispute. (R. Janin, în *Revue des Études byzantines*, tome XV (1937), p. 285). (T. N. M.)

GHIANNACOPULOS Ioil, Arhim., *Η Παλαιά Διαθήκη κατά τούς Ο'* Vol. VI, 'Ιησοῦς Ναυῆ, 127 pag., Atena, 1957.

Arhim. Ioil Ghiannacopulos din Kalamae și-a propus, încă mai de mult, să editeze în limba greacă modernă întregul text al Septuagiintei, pe care, însoțindu-l cu explicațiile

ne necesare, să-l pună la îndemina tuturor celor doriți să se familiarizeze cu textul Sf. Scripturi. Primele cinci volume apărute mai înainte, cuprind cele cinci Cărți ale lui Moise (Pentateuhul). Vol. VI cuprinde cartea Iosua Navi. El începe cu o introducere generală asupra Cărilor istorice ale Vechiului Testament, după care urmează 11 tablouri lămuritoare, luate din descoperirile arheologice din Palestina și din Orientul antic. Textul propriu zis al Cărții Iosua Navi este precedat de o introducere specială iar după text urmează explicațiile respective. Volumul se încheie cu o reușită hartă în culori a Palestinei din vremea lui Iosua și a Judecătorilor. (P. I. Brațiotis, în *Θεολογία* 3, 1957, pag. 471).

GHIANACOPULOS Ioil, Arhim., 'Η Παλαιά Διαθήκη κατά τούς Ο' vol. VII, Κριταί. Ροϋθ, 179 p., Atena, 1957.

Cele două Cărți, Judecători și Ruth, care alcătuiesc cuprinsul acestui volum, sint precedate de introducerile respective, iar textul Septuagintei, tradus în limba greacă modernă este urmat de explicațiile necesare. Ca să se facă mai util, autorul recurge, în notele sale explicative, nu numai la Sf. Părinți, ci și la luminile pe care le poate da Teologia contemporană de orice nuanță și descoperirile arheologice din ultima vreme, fără ca să iasă cituși de puțin din limitele stricte ale interpretării ortodoxe. Volumul este împodobit și cu câteva tablouri. (P. I. Brațiotis, în *Θεολογία* 3, 1957, p. 472).

GHIANACOPULOS Ioil, Arhim., 'Η Παλαιά Διαθήκη κατά τούς Ο'. Κείμενον. Ἑρμηνευτική Παράφρασις. Σχόλια. Προβλήματα Χάρται. vol. VIII, Α Βασιλειῶν, 204 p., Atena, 1957; vol. IX, Β' Βασιλειῶν 166 p., Atena, 1957.

Lucrarea editorială de proporții atât de mărețe a Arhim. Ioil Ghiannacopulos, începută și dusă cu atita vigoare de unul singur, a suscitat la început, cum era și natural, multă neîncredere. Cu timpul, însă, atât oamenii de știință teologică din Grecia, cât și autoritatea bisericească s-au convins tot mai mult de însemnătatea și valoarea ei; de aceea, începând cu vol. al VIII-lea, lucrarea aceasta apare cu binecuvîntarea Sf. Sinod al Bisericii elene. Volumele VIII și IX din «Sfînta Scriptură după Septuaginta», cuprind Cărțile I și II Regi, iar iconomia cuprinsului nu diferă într-o mică de celorlalte volume anterioare. Dacă ținem seama de ritmul în care au apărut pînă acum cele nouă volume și dacă ritmul acesta va continua tot atât de viu și în viitor, nu ne îndoiim că Pr. Arhim. Ioil Ghiannacopulos își va încununa cu succes deplin cît de curînd nobila sa intenție de a da credincioșilor Bisericii sale Sf. Scriptură a Vechiului Testament, la îndemînă și pe înțelesul tuturor (P. I. Brațiotis, în *Θεολογία* 1, 1958).

ROWLEY H. H., *The Dead Sea Scrolls and the New-Testament*, London, 1957.

Folosind metodă riguroasă științifică, autorul cercetează îndeaproape raporturile dintre Noul Testament și manuscrisele de la Marea Moartă. În ciuda tuturor celor ce s-au entuziasmat de așa zisele asemănări dintre Noul Testament și aceste manuscrise, H. H. Rowley dovedește netemeinicia unor astfel de asemănări, afirmînd că între moartea «Învățătorului Dreptății» din manuscris și aceea a Întemeietorului creștinismului nu poate fi nici o legătură, deoarece ideea răscumpărării, care constituie baza morții de pe Cruce a Domnului este cu totul străină morții «Învățătorului Dreptății». De asemenea, cît privește ideea învierii din morți, în manuscrisele Mării Moarte nu se găsesc nici măcar indicii vagi. Apoi, diferitele spălări rituale din manuscrise diferă substanțial de botezul lui Ioan, iar cina comunității din manuscrise nu are nimic comun cu Cina cea de Taină. Mergînd mai departe în cercelările sale, autorul arată că nici chiar ideea de realizare a împărăției lui Dumnezeu nu este asemănătoare într-un loc și într-altul. Autorul conchide că nu în acestea constă valoarea și însemnătatea manuscriselor de la Marea Moartă,

ci în faptul că ele aduc la lumină destule elemente cu privire la istoria și viața religioasă a iudaismului timpurilor dintre cele două Testamente. Cu alte cuvinte îmbogățesc și aduc lumină asupra cadrului în care a apărut Noul Testament. Manuscrisele acestea nu pot oferi nimic ideilor și învățăturilor creștine. Cartea lui H. H. Rowley pune la punct o seamă de probleme, pe care le lămurește cu multă perspicacitate și cu spirit de desăvirșită obiectivitate științifică. (V. Vellas, în *Θεολογία* 4, 1957, pag. 605-607).

ROWLEY H. H., *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London, 1957.

Profesorul H. H. Rowley compară învățătura apocaliptică și mesianică din manuscrisele găsite la Marea Moartă, cu învățătura apocaliptică a literaturii iudaice din sec. II în. Hr. (Cartea I Enoch, Jubileele, Testamentul celor 12 patriarhi și anumite bucăți din Sibile și din Psalmii lui Solomon). Concluzia este că toate manuscrisele de la Marea Moartă, în afară poate de «Enchiridionul Disciplinei» și de câțiva Psalmi, aparțin epocii precreștine, ajungând pînă al începutul sec. II în. Hr. În consecință, după Rowley, «Învățătorul Dreptății» despre care vorbesc aceste manuscrise, a trăit mai înainte de începutul sec. II în. Hr. În felul acesta, identificarea lui cu Mesia este cu totul greșită. Nici ideea despre învierea acestui «Învățător al Dreptății» în epoca mesianică, nu poate fi susținută, deoarece în nici unul din manuscrisele publicate pînă acum nu întîlnim credința în înviere. (V. Vellas, în *Θεολογία* 3, 1957, pag. 473). (Pr. O. C.).

ALBRIGHT William Foxwell, *From the stone age to christianity (De la epoca de piatră la creștinism)*, (Monotheism and historical process), Baltimore, 1946, 376+VIII p.

Lucrarea de față este cea mai temeinică operă din cîte a scris Albright, profesor de limbi semitice de la universitatea Johns Hopkins din Baltimore.

Nu cunoaștem numărul exact al publicațiilor lui Albright. Menționăm aici numai două dintre ele care au tangență cu disciplina noastră biblică: *The archaeology of Palestine and the Bible*, N. Y. 1932, și *Archaeology and the religion of Israel*, Baltimore 1942.

Lucrarea sa capitală este însă *From the stone age to christianity*, în care se ocupă de istoria omenirii, mai bine zis de istoria culturii umane, pe o perioadă de timp colosală, și anume, de la epoca de piatră pînă la apariția în lume a creștinismului, cu care se termină evul antic și începe evul nou.

Cartea de care ne ocupăm a apărut în octombrie 1940 și a fost relipărită de două ori, în 1941 și 1942, iar în anul 1946 a apărut în ediția a doua.

Profesorul Albright își împarte lucrarea în șase capitole, fiecare capitol avînd mai multe diviziuni:

Cap. I. *Noi orizonturi în istorie*. A. Revoluția istorică. B. Descoperirea și interpretarea documentelor scrise ale Orientului Mijlociu. 1. Descoperire și interpretare: schiță istorică. 2. Metoda lingvistică și filologică în interpretarea documentelor scrise. — C. Descoperirea și interpretarea documentelor nescrise ale Vechiului Orient Apropiat. 1. Descoperire și metodologie. 2. Interpretarea istorică a datelor arheologice. — D. Transmiterea orală și scrisă a istoriei. 1. Caracteristicile tradiției orale. 2. Transmiterea documentelor scrise. — Cop. II. *Către o filozofie constructivă a istoriei*. A. Tendințe generale în filozofia istoriei. 1. De la Hegel la școala sociologică. 2. Tendința enciclopedico-analitică a filozofiei istoriei. — B. Aspecte generale ale determinismului istoric. — C. Epistimologia istoriei. — D. Cîteva principii fundamentale ale substratului istoriei. — E. Către o filozofie constructivă a istoriei. — Cap. III. *Preparatio*. A. Revoluția civilizației materiale a Orientului Apropiat, de la primele sale manifestații pînă în secolul al XVII-lea în. Hr. 1. Epoca de piatră. 2. Epoca chalcolitică și cultura prin irigație. 3. Epoca bronzului anterior și mediu în Mesopotamia. 4. Epoca

bronzului anterior și mediu în Egipt. 5. Epoca bronzului anterior și mediu în Palestina, Siria și Asia Mică. — B. Viața religioasă în epoca de bronz anterior și mediu. 1. Natura și evoluția religiei primitive. 2. Religia egipteană între 3000 și 1600 în. Hr. 3. Religia mesopotamiană între 3000 și 1600 în. Hr. — Cap. IV. *Cind Israel era copil* (Hozea XI, 1). A. Substratul oriental al originilor israelite. 1. Substratul politic și cultural între 1600-1200 în. Hr. B. Substratul ebraic al originilor israelite. 1. Baza geografică și etnică. 2. Baza religioasă. — C. Religia lui Moise. 1. Izvoarele documentare. 2. Bazele istorice ale tradiției israelite. 3. Moise și monoteismul. — Cap. V. *Harisma și Catarsis*. A. Perioada harismatică a lui Israel. B. Monarhia unită și începutul mișcării profetice. — C. Monarhia divizată și profetii harismatice. 1. Epoca profetilor extatici. 2. Epoca profetilor rapsozi. — D. Catarsis. — Cap. VI. *Cind a venit plinirea vremii* (Galat. IV, 4). A. Apariția și difuzarea culturii elenistice. — B. Iudaismul și viața religioasă a epocii elenistice. — C. Curente neeleniste în iudaismul elenistic. — D. Iisus Hristos. 1. Sursele documentare. 2. Religia lui Iisus. — *Epilog*. Precum se vede din cuprins, lucrarea savantului profesor Albright nu este un manual de istorie orientală, ci o operă de sinteză, în care el rezumă istoria civilizației umane, de la început până la ivirea creștinismului. Cu o competență demnă de admirație, autorul ține seama de ideile școlilor filozofice și sociologice contemporane: Marx, Hegel, Durkheim, Levy-Bruhl, Toybee, Sorokin ș.a. Autorul stabilește punctul de plecare între ceea ce se bazează pe fapte și ceea ce nu este decât o construcție a spiritului. Pe cât este de istoric, Albright este și un credincios. De altfel el aparține Bisericii protestante, fără să fie un sectarian. Așa se explică cum după ce a epuizat planul pe care și l-a propus, prin lucrarea sa, istoricul ajunge în fața altarului creștin. Neliindu-i posibil să meargă mai departe se oprește, căci, cum ne spune în epilog, cu știința umană nu se poate pătrunde: «acolo unde tronează Dumnezeu în majestatea Sa eternă». Înaintea cerului, omul se oprește «să-și lepede încălțămintea», iar credinciosul stă cu ochii ridicați către Dumnezeu, din Sinai, din Muntele Horeb, din exilul babilonean sau din Ghetsimani. Epocile cavelor, ale civilizațiilor Eufratului, ale Nilului, Vechiului Testament și Noului Testament, pe toate le-a străbătut eroic umanitatea, de la epoca de piatră până la creștinism (Parrot).

Opera profesorului Albright poate fi citită cu mult folos de către toți cei ce sînt interesați să cunoască istoria civilizației umane, în liniile ei generale. Cu maximum de randament, cartea este utilă teologilor, căci aci găsim Biblia pusă în cadrul istoriei universale, într-un chip magistral. Istoria poporului nu este un mit și nici o legendă. Documentele asiriene, babiloniene, canaanene, egiptene, feniciene etc. concordă toate cu datele indicate de Biblie. Monoteismul israelit nu mai este un produs al profetismului sec. al VIII-lea, ci al yahvismului contemporan cu Moise și chiar cu patriarhii. Ideile monoteiste nu erau chiar străine lumii mileniului al doilea, în. Hr. O legislație în genul celei a Pentateuhului a fost descoperită la Rash-Shamra. Legenda lui Daniel este scrisă în sec. XIV, deci chiar mai înainte de data la care Biblia fixează revelația sinaitică. Așadar nu mai există nici o justificare pentru a așeza compoziția Pentateuhului în timpul exilului babilonian, cum pretindea până mai ieri școala lui Wellhausen etc. Prin aceasta nu trebuie să înțelegem că Pentateuhul și celelalte cărți ale Vechiului Testament n-au mai suferit adausuri și mici remanieri în cursul secolelor. Biserica creștină admite o serie de asemenea adausuri, dar care n-au schimbat fundamentul inițial al legilor biblice. Pe de altă parte și Biserica creștină admite un evolutism biblic, în sensul că nu toată revelația Vechiului Testament a fost dată în întregime pe Muntele Sinai, ci succesiv de la Moise până la Iisus Hristos. De asemenea, multe din învățăturile Evangheliei se găsesc și în cărțile apocrife iudaice și chiar în alte religii, ca cea persană de exemplu, cu care iudeii veniseră în contact, în sec. IV-VI în. Hr., dar aceasta nu înseamnă că religia creștină este un împrumut grosolan, ci că divinul ei Intemeietor a luat din ideile lumii timpului său pe acelea care erau adevărate și necesare mîntuirii omului, lăsînd la o parte pe cele false sau inutile.

Opera profesorului Albright nu este o apologie biblică. Ea nu încearcă să împace obiecțiunile criticii negative moderne cu apologetica creștină. Nu; ea este o lucrare științifică, în care se arată cum a decurs istoria civilizației umane, cititorul putînd să adopte părerea pe care și-o va forma. Numai sporadic, el arată confirmările delor biblice

de către rezultatele cercetărilor arheologice sau mai bine zis ne lasă pe noi să tragem această concluzie.

În orice caz, lucrarea profesorului Albright «De la epoca de piatră la creștinism» aduce un mare aport pe arena științifică și este de un real folos pentru cei ce caută adevărul cu privire la chestiunile scripturistice.

ALBRIGHT W. F., *The Bible after twenty years of Archaeology* (1932-1952), Extras din «Religion in Life», XXI, nr. 4 (1952), pp. 537-550. (Biblical Colloquium), Pittsburgh, Pennsylv., 1954.

În acest condensat dar foarte substanțial studiu, autorul face un bilanț al activității de 20 de ani de arheologie, care pentru generația noastră a dat rezultate «revoluționare». Autorul începe cu: stabilitatea cronologiei, tabletele de la Mari Ugarit, documentele ce se raportează la exil și la epoca postexilică (scrisorile de la Lakiș, papirii și ostraka din Egipt), manuscrisele de la Marea Moartă, codicii maniheeni și gnostici din Egipt etc.

Orientalistul american ne arată cum au fost modificate părerile pe care savanții și le făceau despre tradițiile patriarhale (grație scrierilor găsite la Mari), apoi despre vechea poezie biblică (grație documentelor de la Ras-Shanira), despre credința israelită în raport cu cea canaaneană, despre perioada exilului și autenticitatea documentelor oficiale semnalate în Cartea Ezra și în fine despre profeții Ezechiel și Ieremia.

Una din cele mai impresionante întorsături ale criticii este, fără îndoială, cea care privește Evanghelia a IV-a. După ce a fost datată, la mijlocul sec. II d. Hr. și i s-a atribuit o origine gnostică, iată că în urma descoperirilor de la Marea Moartă, cea mai mare parte a criticilor găsesc că Evanghelia a patra are un teneinic fond aramaic și iudaic, atât în ce privește limba, cât și ideile (dualism cosmic).

Azi, problema e din nou pusă în discuție și foarte mulți sînt cei ce se ocupă de ea. (Rev. «Syria», 1956).

DREIVER G. R., *Aramaic Documents of the fifth Century B. C.* (Documente aramice din secolul V a. Hr.), Oxford, 1957, (Clarendon Press). În 8^o, XV+106 p., Abridged and Revised Edition.

Papirusurile descoperite în insula Elefantina, din Egiptul de sus, la începutul secolului nostru (1900-1906) sînt cercetate și publicate neîncetat. În 1957 a apărut la Oxford publicația savantului orientalist Dreiver G. R., în ediție revăzută, căci prima ediție a apărut în 1954. De data aceasta, profesorul Dreiver le-a publicat într-un format mai redus, spre a putea fi accesibile unui cerc mai larg de cititori.

Documentele aramaice (papirusurile) găsite la Elefantina sînt de un mare interes pentru cercetătorul biblic, căci ele confirmă multe date pe care critica Scripturii le socotea de domeniul fanteziei.

ROWLEY H. A., *4 Q P Nahum and the Teacher of Righteousness* (Comentariul la Nahum găsit în grota a patra de la Qumran și Învățătorul Justiției), Extras din «Journal of Biblical Literature» LXXV (1956), p. 188-193.

Luînd ca bază un text încredințat lui pentru a fi descifrat, profesorul J. M. Allegre a anunțat, la 23 ianuarie 1956, în cadrul unui expoziț radiodifuzat la British Broadcasting Corporation, că acest document ar menționa crucificarea Învățătorului Justiției de către regele Iudeii, Alexandru Ianeu. Prof. Allegre și-a publicat apoi conferința în revista *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), pp. 89 sq. Textul conferinței lui

Allegres a fost supus unui nimicitor examen de către prof. A. H. Rowley, care ajunge la concluziile următoare: Nu-i deloc demonstrat că membrii seciei de la Qumran ar face parte din numărul celor puși la mari suplicii de către Alex. Ianeu, 800, după mărturia lui Iosif Flaviu. Cu toată probabilitatea, textul 3 Q P Nahum se referă la crucificarea citorva membri ai seciei. Nu există nici un motiv care să justifice implicarea «Invățătorului Justiției» în aceste evenimente. Nu este exclus ca «preotul impios» menționat în ruliuri sau suluri să fie «Lion of Wrath» (leul mîniei) amintit în comentarul lui Habacuc, dar se poate prea bine să ne gîndim la Antioh Epifane sau la un agent al său.

Trebuie să amintim că interpretările lui Allegres au primit o dezmințire aspră, semnată de responsabilii principali și descifratorii documentației de la Qumran (R. de Vaux, Milik, Shekan, Starky, Strugnell), dezmințire ce a apărut în *Times* din 16 martie 1956, cu replica lui Allegres apărută tot în acest ziar, la 20 martie 1956. (In rev. «Syria», 1958).

ROWLEY H. A., *The Kittim and the Dead Sea Scrolls* (Kitimii și sulurile de la Marea Moartă), Extras din revista «Palestine Exploration Quarterly», July-Dec. 1956, p. 1-18.

În acest mic studiu, vestitul profesor de limbi semite de la Victoria University din Manchester, H. A. Rowley, reia problema identificării Kittim-ilor menționați în comentarul lui Habacuc și în Războiul fiilor luminii contra fiilor întinericului (ambele s-au aflat în manuscrisele găsite la Qumran). Trăind diferitele aspecte ale problemei, autorul arată că identificarea *Kittim-Seleucizi* pe care a susținut-o mai înainte, rămîne bună.

Cu privire la data morții «Invățătorului Justiției», autorul consideră că momentul cel mai plauzibil ar fi cel contemporan cu Antioh Epifane și nu cu Alexandru Ianeu, cum se propune de unii. În numirile enigmatice aflate în manuscrisele de la Marea Moartă, s-ar putea recunoaște Onias, marele preot, care a fost ucis în 171 înainte de Hristos. Aceasta ar fi una din rațiunile ce ar explica de ce «Invățătorul Justiției» nu e menționat în comentarul lui Nahum, ce provine din grota a patra de la Qumran. (Revista «Syria», 1958).

La Bible de la Pléiade, Tome I, L'Ancien Testament (cărțile istorice), par Ed. Dhorme, F. Michaeli et A. Guillaumont. Introduction par Ed. Dhorme, Paris, 1956 (Galimard).

Renumitul asiriolog Dhorme, fostul director al școlii biblice din Ierusalim, a întreprins o nouă traducere a Bibliei, dar cu note explicative sub text, note ce îmbogățesc cunoștințele noastre și explică științific cuprinsul Scripturii.

De un interes special este Introducerea, fiindcă aci sînt expuse diferitele probleme privitoare la Biblie și anume: formarea Vechiului Testament, istoria multiplelor versiuni și targumi, studiul crilic al cărților Vechiului Testament etc.

Deși pe copertă figurează încă doi traducători, totuși partea cea mai mare de muncă aparține lui Ed. Dhorme, care a tradus cărțile: Geneza, Exodul, Leviticul, Numeri, Deuteronomul, Iosua, Judecători, I și II Samuel, I și II Regi, I și II Cronici. T. Michaeli a tradus: Ezra și Nehemia, iar A. Guillaumont a tradus cărțile Macabei.

«*La Bible de la Pléiade*», apare aproape concomitent cu «*La Sainte Bible*», traducerea Școlii Biblice din Ierusalim, în ediția portativă («*Revue d'Histoire des Religions*», an. 1957).

DHORME Ed., *Le Recueil Ed. Dhorme*, Paris, 1951.

Cunoscutul savant orientalist, Ed. Dhorme, și-a strîns într-un singur volum articolele publicate în diferitele reviste, îndeosebi în «*Revue Biblique*», care era și este organul Școlii arheologico-biblice franceze din Ierusalim.

Vestitul profesor de la Collège de France, pînă în anul 1931 a făcut parte din ordinul predicatorilor catolici. Nemaiputînd să se supună regulilor de interpretare biblică ale Bisericii apusene, a ieșit din tagmă, fiind promovat profesor la înaltele școli și institute franceze.

Articolele reproduse sînt adnotate și puse la punct cu ultimele date ale științelor biblice și orientale. În această culegere sînt zădărnice mai toate popoarele și țările ce constituie mediul din care a ieșit Biblia.

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. (Edition de poche), Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, p. 1989.

Îndată după al doilea război mondial, Școala biblică și arheologică franceză din Ierusalim a început să dezvolte o activitate neobișnuită pînă aici. Mai ales după descoperirea manuscriselor de la Qumran, lângă Marea Moartă, această școală biblică a luat conducerea discuțiilor și-și menține hegemonia cu prestigiu.

Începînd chiar din timpul războiului, școala din Ierusalim a întreprins un vast comentariu al Sfintei Scripturi. În acest scop a apelat la toți exegeții francezi cu renume, de confesiune catolică, căci școala e condusă de părinții dominicani și chiar și de cîțiva străini. Azi, comentariul acesta e unul din cele mai puse la punct și cel mai complet, căci cuprinde toate cărțile atît ale Vechiului cît și ale Noului Testament, dar mai ales că soluționează în modul cel mai obiectiv tezele criticii biblice și pe cele ale tradiției biblice.

Termînînd cu comentariul Sfintei Scripturi, Școala biblică din Ierusalim s-a gîndit să dea la iveală și o traducere franceză a Bibliei într-un format portativ. Traducerea a apărut în 1956 și număra 1989 pagini. Fiind opera aproape a 100 de oameni cu mare pregătire, traducerea de față este una din cele mai recomandabile. (*Pr. AT. N.*).

Πεπραγμένα τοῦ Θ' διεθνoῦς βυζαντινολογικοῦ (*Actele celui de al IX-lea Congres bizantinolog*), editate sub îngrijirea lui St. Kiriakides, A. Syngopoulos și P. Zepos, vol. II, Drept, Teologie, Istorie, in-8^o, 632 p., Atena 1956.

Comunicările făcute la cel de al IX-lea Congres internațional de studii bizantine, — ținut la Salonic între 12 și 19 aprilie 1953 — au fost destul de numeroase. Organizația, programul și Actele acestui Congres, precum și comunicările din domeniul arheologiei au fost publicate într-un prim volum, apărut în 1955. Volumul II cuprinde comunicările sau rezumatul lor din specialitățile Drept, Teologie și Istorie. Din 108, cîte au fost prezentate, lipsesc complet 22, multe din ele fiind publicate în diferite reviste.

Drept. Au fost 16 comunicări, dintre care trebuie menționată cea făcută de C. A. Mașchi, despre starea actuală a istoriei și a izvoarelor dreptului bizantin (p. 33-48).

Teologie. 36 comunicări, dintre care lipsesc sau sînt date în rezumat mai mult de jumătate. Unele din ele privesc mai puțin teologia, tratînd probleme de liturgică, aghiografie, drept canonic, istorie bisericească și muzică bisericească. Dintre comunicările publicate integral, este de semnalat interesantul studiu al lui S. Cirac despre Raymond Lull și Unirea cu bizantinii (p. 73-96), precum și cel al lui Endre Ivanka despre temeiul patristic al doctrinei palamite (p. 127-132). Reverendul Ioanis studiază problema bogomilismului în Bosnia medievală (p. 238-257), studiu foarte instructiv asupra influenței acestui curent slav, singurul care a avut o repercusiune europeană. În fine, reverendul Stefanos descrie mărturisirea de credință a lui Mihail Psellos (p. 268-273).

Istorie. Cum era și natural, ea se situează în frunte în ceea ce privește numărul comunicărilor (56 din 108, adică mai mult de jumătate), tratînd subiecte foarte variate, de la imperiul sasanizilor pînă la arhivele inedite ale minăstirilor din Athos. Dintre lucrările publicate integral, sînt de menționat: studiul lui C. Amantes despre «testamentele

bizantine, adică tratatele publicate sub această denumire (p. 281-287); căderea Constantinopolului în 1453 și spaniolii, de S. Cirac (p. 304-324); un studiu al lui W. Ensslin asupra cezaro-papismului de la Constantin până la Teodosie cel Mare (p. 404-415); influența evenimentelor contemporane asupra ideilor lui Ghemist Pleton (p. 498-532), de J. Mamalakes; precizarea datei convertirii sîrbilor (p. 579-582), de Gheorghe Sp. Radojicic.

În cel de al treilea volum se vor tipări comunicările privitoare la statistica populației și la literatura bizantină și postbizantină. (R. Janin, în *Revue des Études byzantines*, tome XV (1957), p. 248-249).

X Milletlerarasi Bizans tetkikleri kongresi tebligleri (Actele celui de al X-lea Congres internațional de studii bizantine), Istambul, 15 — 21.IX.1955. In-8°, 344 p., 44 pl., Istambul, 1957.

Ținerea unui Congres internațional de studii bizantine la Istambul era dorită de multă vreme. Era natural, într-adevăr, ca bizantiniștii să se reunească cel puțin odată în acest oraș, care a preluat succesiunea Constantinopolului. Motive de diferite naturi au împiedecat multă vreme acest lucru. Conducătorii actuali ai Turciei au înțeles că țara nu putea să rămână în afara mișcării de interes pentru Bizanț, care se lărgesle din ce în ce mai mult. Și astfel, cel de al X-lea Congres internațional a putut să se întrunească la 15 septembrie 1955, în plin centrul vechiului Constantinopol. Se prevedea un aflus considerabil al savanților din diferite părți ale lumii, însă, din cauza atrocităților săvârșite împotriva populației grecești din Istambul în noaptea de 6 spre 7 septembrie, delegații Greciei și numeroși savanți din alte țări au renunțat la participare și astfel din programul ședințelor au lipsit multe comunicări interesante. Auloritățile de stat și universitare și-au dat totuși silința să dea întrunirii toată strălucirea posibilă și au reușit.

Într-o ședință plenară, profesorul Fr. Dölger din München a stăruit destul de mult asupra unei hotărâri a unui Congres anterior de a se alcătui o bibliografie, pe cât mai completă posibil, a tuturor problemelor bizantine, pentru a pune la îndemîna cercetătorilor instrumentul indispensabil pentru studiile lor (p. 95-99). Dintre comunicările făcute în secția Arta și Arheologia, este de menționat a lui D. V. Sarabianov (Moscova), despre strînsa înrudire dintre arta bizantină și arta rusă veche (p. 158-165), precum și cea a bizantinistului german J. Kolwitz despre săpăturile de la Resafa în Mesopotamia (p. 141-144). În secția Istorie, F. Barisic (Belgrad) a făcut o comunicare despre asediul Constantinopolului de către avari și slavi în 626 (p. 230-231), A. Bon (Montpellier), despre slavii în Grecia și în Peloponez (p. 206-207), M. MacLagan (Oxford), despre blazonul Bizanțului (p. 230-231), Z. Udalțova (Moscova), despre problemele fundamentale ale bizantinologiei și știința istorică sovietică (p. 238-242), E. Esenkova (Istambul), despre cuvinte de origină bizantină în limba română (p. 268-271); C. W. Whitaker (Southampton), a prezentat diferite aspecte ale picturilor care înfățișează pe Sfîntul Dumitru (p. 298-301). Din Secția Teologie sînt de reținut două comunicări interesante: a lui F. Dvornik (Washington), despre ideea de apostolicitate la Bizanț și legenda Apostolului Andrei (p. 325-326), și a lui L. H. Grondija, despre conceptul de Dumnezeu la Grigore Palama și critica occidentală (p. 327-329). (R. Janin, în *Revue des Études byzantines*, tome XV (1957), p. 287-288).

DIEHL Charles, *Byzantium, Greatness and Decline*, traducere americană de Naomio Walford, in-8°, VIII — 336 p., 40 ilustrații, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey), 1957.

În această lucrare tipărită pentru prima oară în 1919 la Paris, Charles Diehl sintetizează rezultatele cercetărilor din răstimp de peste 30 de ani asupra imperiului bizantin. Lucrarea nu era o istorie a acestui imperiu, ci o vedere de ansamblu asupra vieții și instituțiilor sale. Ea cuprindea patru părți: evoluția istoriei Bizanțului, elementele

puterii, elementele slăbirii, serviciile aduse de Bizanț. Era, fără îndoială, un minunat tablou al unei civilizații care durase peste o mie de ani și a cărei influență se făcuse simțită atât în Orient cât și în Occident, dar avea și defecte. Adevărul istoric era denaturat într-o oarecare măsură de vederile prea personale ale autorului, avînd și unele erori de detaliu și aprecieri parțiale, mai ales în domeniul religios. Totuși, în ansamblu, lucrarea era destul de bine încheagată și prezenta o expunere destul de completă asupra lumii bizantine, a cărei studiere este departe de a fi terminată. Unele părți din ea au fost depășite de studii mai moderne, ca «Le monde byzantin» al lui L. Bréhier. Pentru oamenii culti, însă, care nu preînd să se specializeze în bizantinism, tabloul Bizanțului prezentat de Charles Diehl este destul de indicat, întrucît le pune la îndemînă toate datele despre ceea ce a fost acest imperiu. Acesta a și fost scopul urmărit de editorii americani prin traducerea cunoscutului bizantinolog francez.

Ei nu s-au mărginit însă numai la traducerea textului lui Charles Diehl, ci i-au adăugat și o prețioasă bibliografie de 57 pagini, alcătuită de P. Charanis, profesor de istorie la Rutgers University, în care sînt semnalate numeroase studii asupra Bizanțului, apărute în decurs de peste o jumătate de secol: istorie, monografii de împărați, studii regionale, despre Biserică, guvernămînt imperial și administrație, finanțe, viața economică și socială, civilizație. Deși această bibliografie nu poate fi socotită completă, — cum recunoaște însuși autorul —, lipsindu-i studiile slave, este totuși de mult folos cercetărilor. (R. Janin, în *Revue des Études byzantines*, tome XV (1957), p. 221). (T.N.M.).

STUDER B., O.S.B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Studia patristica et bysantina, Heft 2, Buch-Kunstverlag, Ettal, 1956, pp. XVIII+141.

Studiul savantului benedictin din Engelbert, P. *Basilio Studer*, formează caietul 2 din Studiile patristice și bizantine editate de M. Hoeck, abate al mănăstirii benedictine din Ettal, în colaborare cu Institutele Bizantine din Ettal și Scheyern.

După o scurtă introducere, în care ni se prezintă viața și opera Sf. Ioan Damaschin, autorul trece la scopul urmărit de acesta în lucrările sale: expunerea dogmelor credinței creștine și înlăturarea erorilor care aveau curs în acea vreme, lucrările scrise și predicile adresîndu-se unui cerc format din călugări și simpli credincioși. În ultimele trei capitole se analizează izvoarele utilizate de Sf. Ioan Damaschin: în primul rînd autoritatea Tradiției eclesiastice (pp. 57-75), apoi cărțile Sfintei Scripturi și cele ale Sf. Părinți (pp. 76-101) și filozofia primită direct de la scriitorii creștini antici, astfel încît nu trebuie să ne mire faptul că alături de aristotelism găsim elemente din stoicism sau din neoplatonism (pp. 102-125).

Recapitulînd părerile sale, cu privire la valoarea și influența metodei utilizate de Sf. Ioan Damaschin, P. B. Studer își pune întrebarea dacă Sf. Ioan Damaschin este un compilator sau un scriitor original și răspunde că îl consideră compilator (p. 130), opinie care desigur că nu poate fi împărtășită de mulți dintre cititori.

Lucrarea savantului benedictin are la bază un studiu atent și minuțios al operei Sf. Ioan Damaschin și al lucrărilor de specialitate, anterioare volumului de care ne ocupăm. I se poate reproșa totuși faptul că, din grija de a nu repeta lucruri cunoscute, unele probleme au fost tratate prea sumar; astfel, de pildă, ar fi trebuit să ni se prezinte un cadru mai amplu al gîndirii din vremea Sfîntului din Damasc, pentru ca cititorul să înțeleagă de ce acesta trebuia să lupte cu atîta perseverență împotriva ereticilor nestorienii, mofofizii etc.

În general, volumul «Die theologische Arbeitsweise des Johannes vom Damaskus» prezintă o gîndire clară, exprimată printr-un stil corespunzător, cu foarte rare imprecizii și acestea numai în problemele dezbătute anterior. (Maurizio Gordillo, S.J., în «Orientalia Christiana Periodica», nr. 3-4/1957). (L. B.).

MOȘIN Vladimir, *Cirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije*, I: *Opis rukopisa*, Zagreb 1955, p. 259; II: *Reprodukcije*, Zagreb 1952, p. 148.

Cele două volume ale lucrării lui Vladimir Moșin cuprind fondul de 195 manuscrise cirilice care se găsește în biblioteca din Zagreb. Neglijate multă vreme, aceste manuscrise erau pe punctul de a se deteriora din cauza umidității, când Moșin a întreprins restaurarea lor. În 1952 a publicat un volum de reproducere din ele și abia în 1955 descrierea propriu zisă a colecției. Lucrarea este mai mult decât un catalog: ea conține ample considerații asupra importanței colecției, și procedează la împărțirea manuscriselor după particularitățile lingvistice (redacția bulgară, macedoneană, sîrbă, rusă, moldovenească) și după școlile sîrbești de copisti. În ceea ce privește datarea, autorul arată relativitatea operațiilor de datare, pentru care au trebuit întreprinse studii speciale în legătură cu fiecare manuscris. Filigranul, hîrlia, miniaturile sînt puse la contribuție în acest scop. Manuscrisele sînt împărțite în: 1. Dicționare, opere de gramatică, de istorie naturală, de geografie etc.; 2. Manuscrise cu caracter juridic; 3. Documente literare (culegeri, literatură didactică, proză variată etc.); 4. Opere religioase și elice; 5. Opere liturgice; 6. Hrisoave.

În ceea ce privește vechimea, zece datează din secolele XII—XIII, 28 din sec. XIV, 20 din sec. XV, 41 din sec. XVI. Mai puțin numeroase sînt cele din sec. XVII. Numărul lor sporește în sec. XVIII și restul aparține sec. XIX și XX. În vol. II se dau reproduceri din paginile cele mai importante ale manuscriselor, ceea ce distinge lucrarea lui Moșin de altele de acest gen.

Nu mai este nevoie să arătăm importanța fundamentală a lucrării, pentru bizanținiști și slavisti.

Lai noi, P.C. Pr. Dimitru Fecioru începuse o operă de acest gen, din păcate neterminată. Academia R.P.R. a realizat un vechi deziderat: catalogul fondului de manuscrise slave păstrat în depozitele bibliotecii sale, catalog întocmit de istoricul P. P. Panaitescu. Pe cînd un catalog al fondului de manuscrise cirilice aflătoare în bibliotecile mînăstirești și mitropolitane? (După recenzie din *Bizantinoslavica*, 1958).

DÖLGER Franz Joseph, *Leben und Werk*. Ein Gedenkblatt herausgegeben von Th. Klauster, Münster, p. 24.

Th. Klauster este discipolul și succesorul la catedră al celui mai mare bizantinolog în viață. Fr. Dölger, conducătorul revistei «*Bizantinische Zeitschrift*», continuator al operei lui Krumbacher și Heisenberg, a reprezentat și reprezintă cu strălucire tradițiile bizantinologiei germane. Broșura pe care elevul i-o închină magistrului său cuprinde o expunere a biografiei savantului german și lista lucrărilor sale. Ar fi fost necesară doar reliefarea mai puternică a grijii, iubirii și înțelegerii cu care Franz Dölger și-a îndrumat ucenicii, trăsătură de înaltă noblețe sufletească ce distinge pe maeștrii de vocație, pe creatorii de școală. (Notă în *Or. Chr. Per.*, XXIII (1957), p. 233).

KOTSAKIS Demetrios, *Patru personalități științifice din epoca Paleologilor*, 29 pg. (în grecește), cu rezumat francez.

În această broșură este vorba de contribuția adusă științei de patru personalități culturale din ultimele secole ale Bizanțului. E vorba de Nicefor Vlemides (1197-1272), Gheorghe Pahimeres (1242-1310), Teodor Melochites (1260/61-1332) și Nicefor Gregoras (1295-1359). Gregoras are meritul de a fi indicat cu exactitate corectarea ce trebuia adusă calendarului iulian și de a fi încercat, de altfel inutil, să convingă pe împăratul Andronic și pe patriarhul Iosif să reformeze calendarul. Autorul deplînge faptul că din lipsă de ediții nu s-a pus în lumină pînă acum contribuția oamenilor de știință bizantini la dezvoltarea științei europene, și afirmă că aceștia nu sînt întru nimic inferiori contemporanilor lor din Occident. (Notă în *Or. Chr. Per.*, XXIII (1957), p. 235). (*D. Z.*).

The Ministry in Historical Perspectives, ed. by H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams, Harper and Brothers Publishers, 331 p., New-York, 1956.

Lucrarea aceasta este rezultatul strădaniilor întreprinse de opt profesori de istorie bisericească de la Facultățile de Teologie din America, în scopul de a înfățișa preoția creștină de-a lungul bimilenarei sale existențe. Motivul practic al acestei întreprinderi a fost criza puternică prin care a trecut clerul protestant din America și deci, necesitatea de a găsi un răspuns la întrebarea: care este lucrarea principală și misiunea cea mai de seamă a clerului în mijlocul comunității creștine? Profesorul *John Knox* de la Seminarul Union din New-York, cercetează «Preoția în Biserica primară» (pp. 1-26). Profesorul *George H. Williams* de la universitatea din Harvard, tratează despre «Preoția în Biserica dinainte de sinodul ecumenic de la Niceea» (pp. 27-59) și despre «Preoția în epoca patristică» (pp. 60-81). Profesorul *Roland H. Bainton*, de la universitatea din Yale, dezvoltă tema «Preoția în evul mediu» (pp. 82-109). Profesorul *Wilhelm Pauch*, de la Seminarul Union din New-York, își îndreaptă atenția asupra «Preoției în timpul Reformei» (pp. 110-148). Profesorul *Edward Hardy*, de la Facultatea de Teologie din Berkeley, tratează despre «Preoția în Biserica Anglicană» (pp. 149-179). Profesorul *Winthrop S. Hudson*, de la Facultatea de Teologie din Colgate-Rochester, cercetează «Preoția în așa zisa epocă puritană» (pp. 180-206). Profesorul *Sidney E. Mead*, de la Universitatea din Chicago tratează despre așa zisa «Concepția evanghelică despre preoție în perioada 1607-1850» (pp. 207-249). În fine, profesorul *Robert S. Michaelsen*, de la Universitatea din Iowa cercetează «Preoția protestantă în America de la 1850 și până astăzi» (pp. 250-288). Cu toate că autorii sînt protestanți, lucrările lor se disting prin spirit de obiectivitate și printr-o desăvîrșită sinceritate, atunci cînd este vorba să recunoască greșelile protestantismului cu privire la conceptul de preoție. Astfel, dacă J. Knox găsește rădăcinile preoției chiar în Noul Testament, G. Williams afirmă existența cîtor trei treptelor preoției în epoca noutestamentară. R. Bainton accentuează slăbiciunile clerului apusean medieval și evoluția lui într-un organism puternic, la dispoziția pontifului roman. Lucrările lui Sidney E. Mead și Robert S. Michaelsen sînt de o însemnătate deosebită pentru înțelegerea crizei prin care trece astăzi clerul protestant american. Din ele vedem că predica, la care se reduce toată activitatea acestui cler, a devenit un fel de «călcîi al lui Achile» pentru protestantism. Credincioșii nu mai vin la biserică pentru ca să adore pe Dumnezeu, ci ca să fie încințați de debilul oratoric al cutărui sau cutărui cleric-orator. Nevoia de a se ieși din acest impas a determinat un adevărat curent în clerul protestant american, îndrumîndu-l din ce în ce mai mult spre latura latreutică a vieții bisericești, către cîntare, rugăciune și către Taina Sfintei Euharistii. Odată cu aceasta începe să reînvie în acest cler și conștiința că el nu este o instituție funcționarească în sinul comunității, că deserventul cultului trebuie să fie un vas ales prin care harul dumnezeiesc să se împărtășească credincioșilor. Lucrarea celor opt profesori de Teologie asupra «Preoției considerate prin perspectivele istorice», este deschisă de o substanțială prefață a celor doi editori, teologul *H. R. Niebuhr* și profesorul *Daniel D. Williams*. (Gheorghios S. Bebis în *Θεολογία* 4, 1957, pp. 614-617).

RUNCIMAN Steven, *The Eastern Schism*, 189 p., Oxford, 1955.

Profesorul Runciman s-a ocupat adesea de istoria Bisericii Ortodoxe, mai ales în timpul perioadei bizantine, iar simpatia lui față de Biserica Răsăritului este bine cunoscută. În lucrarea de față «Schisma Răsăriteană», atacînd o problemă atît de controversată, autorul voințe să se ridice deasupra teologilor răsăriteni și apuseni interesați și să cerceteze faptele, cu rațiunea rece a unui neutru, ceea ce, în genere, și reușește de multe ori să facă. Runciman accentuează că adevăratele cauze ale schismei sînt deosebirile politice, geografice, psihologice și lingvistice, care au existat între Răsărit și Apus, chiar din primele timpuri ale creștinismului și care au dus încet, dar sigur, la frecușurile dintre cele două Biserici și în cele din urmă la marea ruptură. Deosebirile liturgice sînt de mare însemnătate, pentru că arată în praxa liturgică mentalitatea cu totul opusă a celor două lumi. Astfel, în Apus, datorită întrebuirii limbii latine, turma

credincioșilor nu putea participa efectiv la liturghie. Faptul acesta venea în contradicție vădită cu acțiunea liturgică din Răsărit, unde credinciosul trăia dinamic viața tainică a Bisericii și participa la cult împreună cu clerul, înțelegând deopotrivă, ca și el, limba liturgică a Bisericii sale. În ce privește deosebirile dogmatice, Runciman arată numai pe «Filioque», considerând predominarea lui în Biserica apuseană ca o victorie a curții imperiale germane asupra Romei. În inovația aceasta, răsăritenii nu vedeau numai o lovitură dată dogmei trinitare, ci și o biruință germană asupra Bisericii universale. Ca atare, opoziția lor era justă și motivată. Rolul personalităților celor două Biserici, în consumarea schismei, îl accentuează și Runciman, dar numai în măsura în care ele reprezentau două lumi diferite. Cît privește data ultimă a schismei, Runciman este de părere că aceasta trebuie împinsă mult mai tîrziu după 1054 și anume, ea trebuie așezată atunci cînd poporul însuși a înțeles că ușa oricărei împăcări posibile s-a închis pentru totdeauna, iar aceasta s-a întîmplat după cruciada a patra, cînd mulțimea credincioșilor a fost cuprinsă de o adevărată ură împotriva Bisericii apusene. Încercările de unire de după 1054 nu au făcut altceva decît să întărească și mai mult cele două părți pe pozițiile de mai înainte stabilite, iar scopurile papilor și ale Comnenilor nu erau religioase, ci numai politice. Autorul trece prea repede pe lîngă cauzele dogmatice ale schismei. De altă parte, titlul pe care l-a dat lucrării sale, pare el însuși să indice ca vinovată pentru schismă pe Biserica răsăriteană. Exceptînd aceste observațiuni, cum și altele de mai mică însemnătate, lucrarea lui Runciman este cu adevărat valoroasă și scrisă cu tot respectul față de Biserica Ortodoxă. (Gheorghios S. Bebis, în *Θεολογία* 4, 1957, pag. 611-614). (Pr. O. C.).

DRIOTON, CONTENAU, DUCHESNE, *Les religions de l'Orient Ancien* («je sais, je crois»), Paris 1957, in-8°, 143 p.

Volumul cu titlul de mai sus, pe cît se vede din numărul de pagini, este o lucrare de vulgarizare de mîna întîia, ieșită din pana celor mai indicați cunoscători. Din expozeul lui Drioton reiese că vechea religie egipteană era mai întîi de toate un ansamblu de tradiții aglomerate, aparținînd la straturi diferite de populații, ce s-au stabilit și au coexistat în valea Nilului. Instituția faraonică a integrat cultele locale într-un «politeism stufos». Religia egipteană nu era fondată pe o dogmă de mărturisit, ci pe un cult național de practicat. Credințele, speculațiile religioase, cultul morților etc. sînt trecute în revistă, succesiv. Religia egipteană era un efort continuu, ce tindea să unifice culte locale eteroclite. Acest efort era sortit eșecului. Gîndirea religioasă egipteană era angajată într-un impas, în care a ținut-o respectul exagerat al tradiției.

Contenau tratează religiile orientale vechi. Cea mai mare parte e rezervată Mesopotamiei. Religia sumeriană și cea babiloneană sînt cele mai cunoscute azi. Arheologul Contenau ilustrează documentele prin monumente. Religiile asianice ale aitiților, auriților și fenicienilor sînt schițate pe scurt. Era de dorit și un paragraf consacrat vechii religii arabe.

Duchesne-Guillemin tratează despre religia Iranului. Un mic dicționar al religiei iraniene ne dă noțiunile esențiale. Apoi autorul abordează problema raporturilor dintre Iran și Grecia și dintre Iran și Israel. El admite că în anumite puncte pare foarte probabilă o influență a Iranului asupra lui Israel. (În «Revue d'Histoire des Religions», an. 1958). (Pr. AT. N.).

FILIPPIDIS Leonidas, *Istoria epocii Noului Testament, din punct de vedere religios universal* (în l. greacă), Atena 1958, XXVII, 1053 p.

Autorul acestei cărți este profesor de Istoria Religiunilor la Facultatea de Teologie a Universității din Atena. El este un învățat foarte bine informat și a tipărit numeroase studii de valoare în specialitatea sa. Ultima sa carte, cea cu titlul de mai sus, este prima de acest fel în literatura greacă și fără îndoială în literatura teologică ortodoxă în general. Ea este rezultatul unor cercetări îndelungate și largi asupra doctrinei și vieții religioase și culturale a popoarelor vechi în epoca apariției creștinismului. Bazată pe texte și pe o

bogată bibliografie în mai multe limbi, rod al unui studiu documentat și conștiincios, cartea profesorului Leonida Filippidis este o lucrare monumentală, de un cuprins foarte bogat și de mari proporții.

Autorul intră în studiul temei printr-o introducere de 30 de pagini. Urmează dezvoltarea ei, în trei mari părți: I (p. 31-585): Civilizațiile epocii Noului Testament — română, greacă, iudaică; II (p. 589-886): Antecedentele panreligioase ale faptelor din Noul Testament — monoteismul în politeism, așteptarea universală a Dumnezeu-Omului și Mîntuitorului, nostalgia răscumpărării universale în Iisus Hristos, singurul Dumnezeu mîntuitor istoric; III (p. 888-969): Morfologia topografică și literară a Noului Testament — domeniul geografic al faptelor din Noul Testament în Palestina și în afară; Noul Testament ca monument literar. Epilogul (p. 970-973) recapitulează și extrage rezultatele istorico-religioase ale lucrării. Restul voluminosului studiu este ocupat cu bibliografie, indice și tabla de materii.

Cartea profesorului Leonida Filippidis este o foarte valoroasă și necesară contribuție la cercetarea și lămurirea raportului dintre creștinism și religiile epocii apariției lui. Este cunoscută ușurința cu prelenții de mare erudiție a unor istorici ai religiunilor, în-deosebi protestanți și raționaliști, care caută izvorul și modelul concepțiilor și practicilor creștine în vechile culte orientale. Asemănări întâmplătoare sau de formă sînt luate ca arătînd o identitate de conținut și de sens, între creștinism și religiile anterioare. Există desigur unele idei și preocupări religioase similare, un fond religios universal comun, datorită unităților neamului omenesc și naturii ideii religioase și sentimentului religios, dar creștinismul depășește substanțial și calitativ atît de mult celelalte religii, încît originalitatea și superioritatea lui nu poate fi pusă în cumpănă în constatarea unor asemănări firești și secundare în alle religii. Persoana istorică a lui Iisus Hristos, învățătura și activitatea proprie și caracteristică Lui, împrejurările și condițiunile constituiri Bisericii sînt fapte unice și originale — neimitate și inimitabile.

Studiul profesorului atenionează dovedește acestea și aruncă lumină într-un domeniu în care teologia are nevoie de claritate și de siguranță. Numele autorului, întinderea lucrării, documentarea și logica ei sînt o garanție că studiul de mai sus este o operă de mare valoare și utilitate. (Comp. revista «Grigorios o Palamas», Tesalonic, an. 41, fasc. 482, VII-VIII, iulie-august 1958). (T.N.M.).

DÖLGER Franz, *Der griechische Barlaam Roman des hl. Johannes von Damaskus* (Studia patristica et byzantina, 1), Ettal, 1953, 104 pag.

Începînd din secolul XI, această capodoperă a avut o largă răspîndire. S-a crezut o vreme că e opera Sfîntului Ioan Damaschin; Zoltenberg a căutat să probeze că romanul este opera unui monah necunoscut din Mînăstirea Sfîntul Sava. Mai tîrziu, P. Peeters dă ca autor pe monahul Eftimie Atonitul († 1028), care nu numai că a tradus din grecește în georgiană diferite lucrări, dar a tradus și din georgiană în greacă romanul «Varlaam și Ioasaf». Faptele păreau a-i da dreptate, căci opera era inexistentă în sec. X și se răspîndește rapid începînd din sec. XI. Fr. Dölger reia problema și conchide că opera aparține Sfîntului Ioan Damaschin. Argumente de ordin extern: grupul cel mai autorizat de manuscrise dau ca autor pe Ioan, monah la Mînăstirea Sfîntul Sava. Trebuie notat că Fr. Dölger a avut la îndemînă toate manuscrisele romanului, fiindu-i puse la dispoziție de Institutul Bizantin din Scheuern-Ettal, care are în fotocopii manuscrisele operelor Sfîntului Ioan Damaschin în totalitatea lor aproape, în vederea unei ediții critice a operei. Argumentele interne identifică pe acest Ioan de la Mînăstirea Sfîntul Sava, cu Sfîntul Ioan Damaschin, căci limba și gîndirea din romanul «Varlaam și Ioasaf» sînt limba și gîndirea lui Damaschin; iar identitatea de limbă și de gîndire duce la identitatea de autor. Fr. Halkin, într-o recenzie în «Analecta Bolbandiana», 71, 1953, p. 475-480, zdruncină temeinic argumentația lui Dölger și în special prin observația că autorul romanului declară că a adus lucrarea din India. Și se știe că Sfîntul Ioan Damaschin n-a fost niciodată în India, așa că nu putea spune asta. (A. Wenger, în «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 163-165). (Pr. D. F.).

DÖLGER Franz, SCHNEIDER A. M., *Byzanz*, A. Frank Verlag, 1952, 328 p.

Cartea cuprinde două mari secțiuni: 1. Cercetări în domeniul istoriei, literaturii și limbii (F. Dölger), și 2. Cercetări privilegiate la arta veche creștină și bizantină (A. M. Schneider). În prima parte e prezentată istoria Bizanțului, cultura sa, viața zilnică a bizantinilor, istoria religiei și Bisericii, literatura teologică, profană, limba, paleografia și manuscrisele. De asemenea relațiile dintre Biserica și Stat, sistemul administrativ, viața socială și comerțul. Partea a doua ne prezintă arhitectura, pictura, plastica. Cartea citează de asemenea 18 nume și 37 de titluri de lucrări românești, din domeniul bizantino-logiei. («Studii», 3, 1958, București).

PAPACOSTEA Șerban, *Moldova în epoca Reformei. Contribuție la istoria societății moldovenești în veacul al XVI-lea*, în rev. «Studii», 4, 1958, p. 55-78, București.

Este o interesantă prezentare a istoriei Moldovei din prima jumătate a secolului XVI, analizând cu noi mijloace de cercetare fenomenul încercării de pătrundere a Reformei luterane în Moldova. Un document publicat în Polonia, în 1952, aduce o nouă lumină în această privință. Într-o scrisoare către o persoană din Cracovia, se relatează că în Wittenberg a sosit un «doctor» din Moldova, pentru a-l audia pe Martin Luther.

Scrisoarea mai arată că «doctorul» din Moldova a venit la Wittenberg, invitat de Luther, și el se pregătea să dea o ediție trilingvă a Evangheliilor și a epistolelor Sfântului Pavel. Formula folosită de autorul scrisorii presupune existența, la acea dată, a unei traduceri în limba română a principalelor texte ale Noului Testament. Doctrina luterană, după ce cîștigase teren în Transilvania, căuta să-și extindă sfera de convertire asupra Moldovei. Arma principală a acestei propagande trebuia să fie folosirea limbii naționale, iar tipărirea textelor evanghelice în românește constituia prima etapă a acestui program.

Prigoana împotriva armenilor din Moldova de către Ștefan Rareș se încadrează în lupta împotriva *ereticii*. Alexandru Lăpușneanu, de asemenea dezlănțuit o violentă «prigoană confesională» împotriva celor care păraseau credința strămoșească. Numai dintr-o singură bănuială, cu privire la erezie, trage în țepă șapte preoți, fără a-i judeca și fără a da ascultare martorilor. (Hurmuzaki, II, 1, p. 374). Populația ungară, germană (în mare parte cîștigată de Reformă), cit și cea armeană, au suferit o persecuție, care a avut un caracter general și de durată. Alexandru Lăpușneanu a avut o «excepțională activitate de sprijinire a ortodoxiei slave». Deosebit de importantă e corespondența acestui domnitor cu conducătorii comunității ortodoxe din Lvov. În afară de ajutoarele nenumărate trimise pentru construirea noii biserici din Lvov, el dă directive de disciplină spirituală, cerînd să i se trimită tineri pentru a-și desăvîrși în Moldova, pregătirea preoțească: «de asemenea trimiteți-ne patru diaconi, tineri buni, iar noi îi vom învăța aici cîntul grecesc și sîrbesc, iar cînd îl vor fi învățat, noi îi vom trimite îndărăt la voi; numai să aibă glasuri bune: au fost trimiși diaconi și de la Prezemysl pentru învățătură» (Hurmuzaki, Supliment II, 1, p. 207-208). Încă «*Vă dojenim pentru ca să nu urmați pilda celor care nu se conformează orînduieilor hotărîte de veacuri, ci să le urmați așa cum se cuvine...*» (ibidem).

Zelul ortodox al lui Lăpușneanu se încadrează în reacția împotriva Reformei și «explicit poate și dualitatea imaginii sub care ne e cunoscută personalitatea domnitorului tiran și vărsător de sînge în cronica boierească, evlavios ctitor și zelos apărător al Bisericii în literatura clericală» (p. 72). Șerban Papacostea explică în lumina documentelor și drama lui Despot Vodă, care s-a lepădat de credința strămoșească ortodoxă, numai pentru a pune mîna pe putere. Sprijinind Reforma în Moldova, depărtîndu-se total de interesele țării sale, a provocat ostilitatea clerului ortodox moldovean și a boierilor, în frunte cu Ștefan Tomșa. După prăbușirea lui Despot Vodă, politica inițiată de Ștefan Rareș, continuată de Alexandru Lăpușneanu și întreruptă de Despot, e reluată de succesorul acestuia. «Domnia lui Despot a reprezentat momentul cel mai însemnat din istoria Reformei în Moldova». Prin extinderea Reformei, imperiul habsburgic încerca să integreze Moldova în sistemul său politic.

ROSETTI Al., acad., *Despre raportul dintre «Codicele Văroneșean» și «Apostolul» diaconului Coresi*, în *«Omagiu»*, lui Iorgu Iordan, cu prilejul împlinirii a 70 de ani, București, 1958, p. 745-751.

Acad. Al. Rosetti analizând punctele de apropiere și deosebiri dintre aceste două texte importante ale culturii noastre vechi, ajunge la concluzia că sînt copii de pe aceeași traducere răsinească originală a «Apostolului» slav. În ambele versiuni există o serie de pasaje divergente. Ele presupun existența unei traduceri independente a «Apostolului» slav, în afară de versiunea conținută în Codex Gaster nr. 93 (Faptele Apostolilor), de care s-a folosit și Coresi. El a modificat unele pasaje din traducerea pe care a folosit-o, făcînd-o mai corectă și le-a introdus în tipărirea sa.

DÖLGER Franz, *Byzantinische Diplomatie 20 Aufsätze zum Urkundenwesen des byzantiner*, Bach-Kunstverlag Ettal, 1956, XVI+420 pag., 27 planșe.

Lucrarea cuprinde 20 de articole, scrise de autor între 1924 și 1954. Ea constituie un omagiu al studenților și prietenilor, adus eminentului director al Institutului bizantin din München, cu ocazia împlinirii vîrstei de 65 de ani și a 25 ani de profesorat. Sînt analizate diplomele bizantine, îndeosebi cele din mîinștirile din Athos. Mai multe articole explică originea și întrebuintarea titlurilor imperiale: autocrator, megas basileus, despoții, rectificînd unele teorii ale lui E. Stein și G. Ostrogorski. Alte articole privesc cruciadele și raporturile cu Islamul. Autorul analizează un papirus din Arhivele naționale din Paris, considerat ca cel mai vechi document al Cruciadelor (p. 204-214), tratatul sultanului Qal'at'un din Egipt, cu împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul din 1281, tratatul de pace al lui Mahomed II cu Veneția, din 1446.

Ultimele articole sînt consacrate unor falsificatori de arhive la Bizanț. O parte importantă e rezervată arhivelor numite. («Orientalia Christiana periodica», I-II, 1957, Roma).

CÖPELSTON Fr., *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism* (Filozofia contemporană. Studii asupra pozitivismului logic și asupra existențialismului), London, 1956, 230 pag.

Autorul este cunoscut prin lucrări de istoria filozofiei, despre Nietzsche, Schopenhauer, Toma de Aquino. Face parte din ordinul iezuiților. În prima parte a lucrării prezintă filozofia engleză contemporană. În partea a doua analizează existențialismul. După Cöpelston, există două tendințe în acest curent. Una e teistă, avînd ca întemeietori pe Kirkegaard și reprezentată prin Karl Jaspers, Gabriel Marcel etc. Pentru existențialistii teiști, omul este o ființă «autotranscendentă», în sensul că el poate nu numai să intre în sfera contactului personal cu alte ființe umane, dar și să afirme atitudinea sa față de transcendent, adică față de Dumnezeu. Printre existențialistii atești, se numără continuatorii lui Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre și Albert Camus. Cartea lui Cöpelston oferă cititorului o serie de informații interesante cu privire la cele două curente ale filozofiei burgheze, neopozitivismul și existențialismul, însă dă un tablou incomplet și departe de adevăr al situației filozofiei în țările capitaliste. («Probleme de filozofie», 7, 1958, București). (C. B.).

WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge, Massachusetts, 1956.

Profesorul Wolfson, autorul a numeroase studii cu privire la Philo și adinec cunosător al izvoarelor rabinice, creștine și păgine ale antichității clasice, tratează, de data aceasta, o temă importantă și în același timp dificilă: Substratul filozofic al teologiei patristice, în toată amploarea lui.

Volumul cuprinde patru capitole: Credință și rațiune, Sfânta Treime, Întrupare și Anatemizați.

Capitolul I, rezervat Credinței și rațiunii, căruia autorul i-a dat mai multă importanță, analizează în mod magistral influența lui Philo asupra metodei alegoristice, utilizată de Sfinții Părinți, în special de alexandrinii, în exegeza Vechiului și Noului Testament și asupra ideilor primilor exegeți creștini, cu privire la autoritatea și inspirația Bibliei. Interesant este aici și studiul asupra dublei existențe, simplă și filozofică, admisă de Clement Alexandrinul, Fericitul Augustin și alții.

Capitolul II dedicat Treimii, este mai puțin reușit și abundă în criterii raționaliste. Cu ajutorul unei exegeze arbitrară, se caută să se înlăture valoarea formulelor trinitare ale primilor ani ai creștinismului, și a formulei Botezului (pag. 43 și sq.), pentru care se citează scrieri psalmodice posteroare și se construiește, fără nici o bază documentară, o formulă baptesimală dualistă, care ar forma al doilea inel după formula monistă, la care s-ar face aluzie în Faptele Apostolilor. Totuși, în Faptele Apostolilor nu se dă o formulă, ci se face aluzie la credința în mesianismul lui Iisus, în timp ce formula trinitară în gura lui Iisus are toate caracteristicile unei formule adevărate. Autorul nu este convingător, nici când vrea să înlăture conținutul trinitar al salutului paulin din II Cor. 13-14. Bazat pe un număr prea restrâns de texte și folosind interpretări neconvingătoare, profesorul Wolfson ajunge la următoarele concluzii: După Apostolul Pavel, Treimea consta din Dumnezeu (Tatăl) + Sf. Duh + Corpul lui Iisus, înviat, cap. VIII. Sfântul Pavel ar fi putut afirma: Sfântul Duh a conceput un om, în loc să spună: Sfântul Duh, al doilea din Sf. Treime, a făcut un om. Nici pentru Sfântul Ioan nu preexista Sfântul Duh. Numai apologeții au început să facă deosebire între Cuvântul preexistent și Sfântul Duh (Cap. X). În cartea lui J. Le Breton, «Les Origines du dogme de la Trinité», pe care H. A. Wolfson nu-l citează, se găsesc însă texte și reflecții, care-i distrug afirmațiile.

Cu capitolul III, unde vorbește despre întrupare, autorul aduce o valoroasă contribuție științifică. Totuși remarcăm că în grija lui de a releva peste tot influența lui Philo, chiar și asupra acestei Taine necunoscute de Philo, Wolfson ajunge la afirmații exagerate ca aceasta: «Philosophically the incarnate Logos of Christianity is analogous to the immanent Logos of Philo». (Din punct de vedere filozofic, logოსul întrupat al creștinismului este analog cu Logოსul immanent al lui Philo). În alte probleme din acest capitol, cum ar fi de exemplu relevarea nestorianismului în formulele cu care unii Sfinți Părinți greci au descris Întruparea (pag. 308) și în interpretarea gândirii nestoriene, care este contrară doctrinei Bisericii Ortodoxe, argumentarea autorului este pe deplin convingătoare. Ultimul capitol, «Anatematizații», se ocupă de aspectele filozofice ale gnosticismului și al altor erezi cuprinzând un studiu de o minunată cercetare, cu binevenite trimiteri la izvoarele semitice, alături de cunoscutele autorului. (Ignatio Orlicz de Urbina, S.J. în «Orientalia Christiana Periodica», 3-4/1957). (L. B.).

LURDAS Vasile, Ἰσιδώρου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Ὁμιλῖαι εἰς τὰς ἑορτάς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Tesalonic, 1954, 84 pag. (Extras din «Ellenic»).

LURDAS Vasile, Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ ἐγκώμια εἰς τὸν Ἁγὸν Δημήτριον, Tesalonic, 1956, 162 pag. (Extras din «Macedonica»).

Vasile Lurdas și-a luat o sarcină nobilă de a da la lumină toate cuvântările rostite de diferite personalități religioase, în cinstea Marelui Mucenic Dumitru, izvoritorul de mir. În 1951 publicase în revista «Macedonica», după manuscrisele Vindob juris gr. 12 și theol. gr. 201, un engomiu al Sfântului Dumitru de Filotei, Patriarhul Constantinopolei († 1379) (cf. A. Wenger, «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 162). În aceste două lucrări din urmă, despre care aflăm din revista Mitropoliei Tesalonicului «Grigore Palama», 40, 1957, p. 429-430, editează un alt material omiletic în cinstea Sfântului Dumitru: trei cuvântări aparțin lui Isidor al Tesalonicului, rostite în 1383; una lui Neofil din Cipru (pe la 1195); una lui Teodor Metodistul Simeon (secolul XIV); una

lui Dionisie din Siatisto (secolul XVIII); iar ultimele două sînt alcătuite de doi scriitori necunoscuți din secolul XVII.

MORAITIS D. N., Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων Tesalonic, 1955, 136 pag.

D. N. Moraitis, profesor la Facultatea de Teologie din Atena, dă în lucrarea aceasta o nouă ediție critică a Liturghiei Celor mai înainte sfințite. În ediția aceasta D. Moraitis nu urmează vechea metodă a editării, după care Liturghia era înfățișată ca fiind conformă cu elementele vechi și de mai târziu, ci o editează după cele trei faze mai însemnate ale ei. Prima fază textul din secolele VIII-IX pe baza Evhologhiului Berberini; a doua fază pe baza textelor din secolele X-XII și a treia fază pe baza textelor din secolele XII-XIV, cu indicarea modificărilor posterioare secolului XIV. Astfel, avem o iconă vie a evoluției suferite de textul Sfintei Liturghii a Celor mai înainte sfințite din secolul VIII și următoarele. Editarea textului este precedată de studii asupra genezei și autorului Liturghiei. Geneza Liturghiei trebuie căutată mai cu seamă în influența a două pricini: întâi obiceiul vechi în Biserică de a nu se săvîrși Sfînta Liturghie în timpul Postului Mare, în afară de sîmbete și duminici, și apoi în obiceiul vechilor creștini de a se împărtași mai des, mai ales în perioada aceasta. Liturghia Celor mai înainte sfințite a apărut probabil în secolul VI în Răsărit. De atunci a suferit serioase modificări, mai ales în prima parte, rămînînd însă aproape neschimbat simbul din jurul sfîntei împărtașiri. Autorul ei este necunoscut. Fără temei este atribuirea ei Sfîntului Grigore Dialogul al Romei sau altor personalități vechi bisericești, ca Apostolii Iacob sau Marcu, sau Gherman al Constantinopolei. (În «Grigore Palama», 40, 1957, p. 428-429).

PANAIOTACOS P., Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡμῶν Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ Volumul IV: Τὸ δίκαιον τῶν μοναχῶν, Atena, 1957, 754 pag.

În acest de al patrulea volum al compendiului de drept bisericesc grec, P. Panaiotacos strînge toate legiurile bisericești de la Marele Antonie și pînă la ultimele legiuri în vigoare în Grecia, privitoare la monahi. Lucrarea este o adevărată sumă a legilor monahale. (În «Grigore Palama», 40, 1957, p. 308).

FITRACHIS Andrei I., Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριώτερας αὐτῆς φάσεις, Atena, 1957, 64 pag.

A. I. Fitrachis, în acest studiu («Poezia noastră bisericească în fazele ei mai însemnate») se ocupă de innografia ortodoxă. În primul capitol cercetează formarea poeziei creștine și dezvoltarea ei pînă în secolul V. În al doilea capitol se ocupă de condate și engoniile lirice metrice. În al treilea capitol vorbește despre canoane. Innografia de după secolul VIII, îi consacră numai cîteva pagini, pentru că poezia acestor veacuri ar fi o încercare plină de osteneală de a imita pe poeții și melozii mai vechi. (În «Grigore Palama», 40, 1957, p. 424).

NASRALLAH Joseph, Mgr., *Marie dans la sainte et divine Liturgie byzantine*, Paris, 1955, 167 pag. + 8 pl. h. t.

Lucrarea tratează despre locul pe care-l ocupă Maica Domnului într-o biserică bizantină și în Sfînta Liturghie. (R. Janin, în «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 292).

LEROY Julien, *Le cursus canonique chez Théodore Studite*, în: Ephem. Liturg., 58, 1954, p. 5-19.

Julien Leroy pregătește o ediție a Marilor Cateheze ale Sfîntului Teodor Studitul. Lucrările pregătitoare îi dau prilejul să cerceteze diferitele aspecte ale mînăstirilor stu-

dite. Asta e geneza studiului de față, în care autorul descrie slujbele religioase într-o minăstire studită. Aceste slujbe cuprindeau, în afară de Sfânta Liturghie, miezonoptica, utrenia, ceasul întâi, al treilea, al șaselea, al nouălea, vecernia, pavecernița. Autorul e de părere că această distribuie a slujbelor este mai veche și se urcă chiar până la Sfântul Vasile cel Mare. (A. Wenger, în «Revue des Études byzantines», 13, 1955, p. 165). (Pr. D. F.).

KGELLIN Helge, *Russiske ikoner i Norsk og Svensk Eie*, Oslo, Dreyer, 1956, 332 p., 52 pl. în culori, 200 fotografii în negru.

Colecția scandinavă de icoane rusești e, după aceea a Uniunii Sovietice, cea mai mare din Europa.

În muzeul național din Stockholm se află o bogată colecție de icoane rusești. Cartea cuprinde studii despre arta iconografiei, simboalele Bisericii, originea și primele începuturi ale icoanelor, dezvoltarea iconostasului, pictura lui Teofan Grecul, Andrei Rublev, Dionisie, diferitele școli de pictură de la Novgorod, atelierile naționale de restaurare a icoanelor, existente astăzi la Moscova. Prin reproducerea sale numeroase, cartea contribuie în mod substanțial la cunoașterea vechii arte ruse. («Irenikon», 3, 1957, Belgique).

SAS-ZALOZIECKY Vladimir, *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter abendsländischen und islamischen Einwirkungen*, München, 1955, 142 p. + 5 planșe.

Cartea e o contribuție importantă la istoria arhitecturii bizantine în Balcani. Sunt analizate stilurile bisericilor din Bulgaria, Serbia, Grecia, în raport cu evoluția lor istorică. Influența Bizanțului e evidentă în biserica din Preslov. Țarul Simeon (893-927), care o ridică în noua sa capitală, era un adept înflăcărat al artei bizantine. Sunt identificate influențe romane, gotice, islamice în Balcani, în Italia meridională, pe coasta dalmată. Arhitectura Țării Românești e de asemenea analizată, cât și influența bizantină și gotică asupra arhitecturii în Moldova (p. 91-106). Cartea se prezintă ca un excelent manual de arhitectură comparată. («Orientalia Christiana periodica», 1-11, 1957, Roma). (C. B.).

WELLESZ E., *The Akathistos Hymn*, Monumenta Musicae Byzantinae Ser. Transcripta, vol. IX, Copenhagen, 1957.

Cine cunoaște slujba bisericească bizantină, știe ce importanță are Imnul «Akathistos», alfit prin locul ce-l ocupă în slujbă, cât și prin evlaviază cu care este urmărit de credincioși. Într-o oarecare măsură el este pentru ortodocși ceea ce este lozariul pentru catolici.

Dată fiind importanța lui, Imnul «Akathistos» a interesat pe bizantinologi, care i-au consacrat nenumărate articole, studiindu-l din punct de vedere istoric, liturgic, imnologic etc., bineînțeles căutând toți să stabilească data apariției și autorul.

Singură latura muzicală nu fusese abordată, deși se simțea și în acest domeniu lipsa unui studiu temeinic. Prof. E. Wellesz, de la Universitatea din Oxford, bine cunoscut prin studiile sale asupra muzicii bizantine, completează cu prisosință această lacună, prin lucrările: «Das Proemium des Akathistos» (Die Musikforschung, Jahrgang VI, H. 3, pp. 193-206), în care se ocupă de melodia Kontakioanelor, apoi «The Akathistos» (A Study in Byzantine Hymnography, Dumbarton Oaks Papers un. IX-X, 1956, pp. 141-174), studiu imnografic, și ultima de care ne ocupăm acum: «The Akathistos Hymn», din 1957, studiu multilateral și dezvoltat. Primul lucru care se observă la acest volum este organizarea logică a materialului, care este dispus în două mari diviziuni: Introducerea, cuprinzând toate problemele privind subiectul și unde fiecare paragraf este destinat unei probleme, și partea a II-a, cuprinzând textul imnului, cu transcrierea în notația modernă

a Koukoulionului, și a celor douăzeci și patru de strofe, făcut după manuscrisul «ex criptense» Laurentianus Ashburnhamensis 64, datînd din secolul XIII.

La rîndul lor, problemele de introducere se pot grupa în două categorii: probleme strîns legate de individualitatea subiectului, cum sînt: «Locul ce-l ocupă imnul «Akathistos» în Liturghie (paragraf I, pag. XIII-XIX); Data compunerii lui și autorul (paragraf II, pag. XX-XXXIII); Textul (paragraf III, pag. XXXIV-XXXVIII), și probleme cu caracter muzical, ca: Notația muzicală (paragraf IV, pag. XXXIX-XLVIII), Tradiția melodică (paragraf V, pag. XLIX-LV), Structura melodică (paragraful VI, pag. LVI-LXV). Cîteva planșe cu taboluri comparative și schițe melodice completează cuprinsul volumului.

Tratarea subiectului considerat pe multiple laturi, este făcută în raport cu toate datele documentare și bibliografice. Astfel, la paragraful II, relativ la dată și autor, găsim argumentarea lui Krypiakievici, și a lui Mass, care sînt utilizate în scopul de a stabili în mod convingător că autorul imnului «Akathistos», este Roman Melodul, iar în paragraful II, privitor la textul imnului «Akathistos», găsim variante care îl deosebesc de textul utilizat de Pitra și de cel din edițiile moderne ale Horologionului. În concluzie, cartea face cinste colecției «Monumenta Musicae Byzantinae». (P. Barolomeo Di Salvo, în «Orientalia Christiana Periodica», 3-4/1)57). (L. B.).



STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

Diacon prof. OREST BUCEVSCHI : Despre Sfinta Taină a Mărturisirii	131
M. IANCU : Persoana Mântuitorului în lumina manuscriselor de la Marea Moartă	138
Pr. asistent IOAN RĂMUREANU : Începutul creștinării sîrbilor sub împăratul bizantin Heracliu . .	164
Magistrand MIRCEA PĂCURARIU : Traduceri românești din litera- tura teologică rusă pînă la sfir- șitul secolului XIX	182
Pr. magistrand DUMITRU SOARE : Pretinsele origini orientale ale teozofiei, moderne	213
Preot prof. PETRU REZUȘ : Vasiile Loichiță	225
NOTE BIBLIOGRAFICE :	227

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II-a ANUL XI
Nr. 3-4. MARTIE-APRILIE 1959

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: *P. F. JUSTINIĂN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Memברי: *P. C. Pr. IOAN GH. COMAN, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu; P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din București; P. C. Pr. GRIGORIE T. Marcu, profesor la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. I. GAGIU, Directorul Administrației Patriarhale.*

DESPRE SFÎNTA TAINĂ A MĂRTURISIRII

Diac. Prof. OREST BUCEVSCHI

Sfînta Taină a Mărturisirii este una dintre multele probe ale iubirii și bunătății divine, căci fără ea viața credincioșilor ar cunoaște nenumărate frământări morale.

Sfînta Mărturisire face parte din grupul celor șapte sfînte Taine ale Bisericii, care constituie izvorul vieții duhovnicești creștine, căci «cu ajutorul lor ne naștem la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip strălucit cu Insuși Mîntuitorul nostru», spune N. Cabasila (Despre viața în Hristos trad. T. Bodogae, Sibiu 1946, p. 9 urm.). Mai spune același autor: «Biserica se arată prin Taine nu ca prin niște simboale, ci cum se arată inima prin mădulare, rădăcina pomului prin ramuri...». Biserica este «cîmpul de acțiune al energiei harului ce țîșnește din Hristos» și sfîntele Taine instituite de Hristos ne împărtășesc sub o formă vizibilă acest har invizibil al lui Hristos spre mîntuirea noastră.

În ce privește sfînta Taină a Mărturisirii, necesitatea ei pentru viața duhovnicească se desprinde din faptul că greșelile morale n-au devenit imposibile pentru credincios după ștergerea păcatului originar în sfînta Taină a Botezului. Ispitele, solicitările la abateri din drumul indicat de învățătura Mîntuitorului nu-l ocolește pe nimeni în viața pămîntească, — și dacă uneori ele sînt înfrînte, alteori înfrîng ele pe credincioși, ducîndu-i la căderi morale de natură mai grea sau mai ușoară. Și cum conștiința morală nu poate fi suprimată — ci, cel mult adormită pentru un timp, — sub apăsarea păcatului ea produce grea neliniște sufletească, chiar și celui mai înveterat făcător de rele. Dar conștiința de a fi săvîrșit fapte potrivnice învățăturii Mîntuitorului îl tulbură îndeosebi pe credinciosul rîvnitor să-și cîștige mîntuirea sufletească. Păcatul săvîrșit de el și care s-a interpus între el și Mîntuitorul, dezorganizîndu-i viața harică necesară mîntuirii, îi apasă cu greutate sufletul și de aci dorința lui fierbinte de a se elibera de această apăsare și a se apropia din nou de Mîntuitorul. Și Mîntuitorul a pus la îndemîna credincioșilor mijlocul pentru a-și putea curăți și ușura sufletul de chinurile produse de conștiința de a fi săvîrșit fapte rele. Este sfînta Taină a Mărturisirii, în care, în fața duhovnicului, penitentul își poate dezvălui, fără reticențe, întreg interiorul său sufletească și poate primi iertarea, ușurarea sufletească, mîngîierea și întărirea morală mult dorite, putîndu-și astfel normaliza viața harică.

Iar fiindcă «dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi. Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de

toată strîmbătatea» (1 Ioan I, 8-9) — sînta noastră Biserică, prin slujitorii ei sfințiți, stăruie mereu asupra datoriei și trebuinței credincioșilor de a se apropia cu toată încrederea de sînta Taină a Mărturisirii. E ceva imperativ necesar pentru purificarea și sporirea vieții duhovnicești. Porunca a patra bisericească cere să ne spovedim și să ne cuminecăm în fiecare din cele patru posturi mari de peste an, ori, dacă nu putem, cel puțin odată pe an, în postul Sfîntelor Paști.

Importanța sîntei Taine a Mărturisirii pentru viața duhovnicească a credincioșilor, firește, impune duhovnicului să fie cu toată atenția la administrarea ei, mai ales că structura morală a credincioșilor este atît de variată și uneori se prezintă cazuri morale atît de complexe și care totuși trebuie descifrate și soluționate spre liniștirea sufletească a credincioșilor. Duhovnicului îi descoperă credinciosul toată starea sa sufletească; ceea ce nu descoperă nici celui mai bun prieten, îi mărturisește duhovnicului, știind că stă în fața unui slujitor sfințit al Bisericii, conștient de demnitatea și responsabilitatea morală a misiunii sale sacerdotale, avînd în plus și certitudinea sigiliului mărturisirii. Astfel duhovnicul, datorită puterii sale sacerdotale, poate pătrunde ca nimeni altul în interiorul conștiinței morale a penitentului, stabilindu-se între ei o relație sufletească unică în relațiile dintre făpturile umane. Dar această relație este în funcție de felul cum înțelege duhovnicul să-i trateze pe penitenți în scaunul mărturisirii, influențînd în bine întregul proces al desvoltării vieții lor duhovnicești. Duhovnicii cu experiență știu bine acest lucru.

Am voi totuși să reliefăm un aspect al sîntei Taine a Mărturisirii, căruia, poate, nu i se dă de toți și totdeauna atenția cuvenită, deși are cea mai binefăcătoare influență morală asupra credincioșilor.

Desigur, preotului îi revine misiunea imperativă să lămurească credincioșii în privința sîntei Taine a Mărturisirii, arătîndu-le necesitatea ei în procesul mîntuirii, și necesitatea lor de a se pregăti pentru ea, printr-un examen serios al stării lor morale. Credincioșii fac acest lucru, în măsură mai mare sau mai mică. Oricum, ei se apropie de scaunul mărturisirii cu dorința de a-și ușura și liniști sufletul, dar și cu oarecare neliiniște, teamă, prevăzînd că dezlegarea de păcate, dacă o vor obține de la duhovnic, în orice caz va fi însoțit de mustrare aspră, poate și umilitoare. Teama aceasta, cînd izvorăște nu din conștiința propriei păcătoșenii, ci din asprimea duhovnicului, îi face penitentului anevoios drumul spre eliberarea de apăsarea conștiinței. Teama este explicabilă pentru cei cu conștiința greu încărcată; explicabilă, pînă la o anumită măsură, este și mustrarea duhovnicului în acest caz. Firească este neliiniștea sufletească pentru orice penitent care-și dă seama de importanța actului sîntei Mărturisiri.

Altfel însă este cazul cu mustrarea duhovnicului. Da, în scaunul sîntei Mărturisiri duhovnicul, pe lîngă învățător și medic sufletesc, apare și în calitate de judecător, căruia îi revine datoria să aprecieze moral faptele mărturisite de penitent, legînd sau dezlegînd după caz, să dea epitimia cuvenită, chiar și să mustre. Dar mustrarea duhovnicului să fie totdeauna cea a părintelui iubitor față de fii. În scaunul sîntei Mărtu-

risiri duhovnicul este și judecător, dar în primul rînd părintele sufletește al celor încredințați păstoririi sale și deci trebuie să aibă față de ei și față de oricine atitudinea corespunzătoare. Porunca privitoare la iubirea aproapelui este doar asemenea cu porunca iubirii față de Dumnezeu (Mt. XXII, 36-40).

Se pare însă — fără să generalizăm — că muștrarea aspră este socotită indispensabilă la Sfînta Mărturisire, «element constitutiv» al ei, căci unii duhovnici numai muștră, negăsind nici un singur cuvînt de laudă la adresa penitentului. Pentru respectivii duhovnici penitentul nu-i decît un păcătos, care n-ar mai dispune de nici o resursă de bine și deci trebuie numai muștrat, și cît mai aspru. Adăugîndu-se la aceasta, poate, și teama penitentului că mărturisindu-și păcatele, duhovnicul nu-l va mai privi cu ochi buni, atunci este explicabil de ce unii penitenți își formează un concept fals despre sfînta Mărturisire. Asprimea duhovnicului i-a făcut să uite însemnătatea și necesitatea sfîntei Mărturisiri pentru mîntuire și s-o interpreteze numai prin muștrarea duhovnicului. Evident, în astfel de cazuri, sfînta Mărturisire nu mai procură penitentului nici o bucurie duhovnicească și este chiar evitată. Dar acesta-i «un tratament duhovnicesc» pentru care nu se vor găsi probe în viața și lucrarea pă-mîntească a Mîntuitorului care a întîlnit atîți păcătoși, și mari și mici. Pe femeia samarineană întîlnită la fîntina lui Iacob, Mîntuitorul o convertește fără s-o mustre pentru trecutul ei reprobabil, deși primul Său cuvînt adresat ei putea fi de aspră muștrare... și femeia a plecat plină de bucurie să-L vestească concetățenilor pe Mîntuitorul.

Administrarea sfîntei Taine a Mărturisirii, prin însuși obiectivul fixat ei de Mîntuitorul, trebuie să-i fie duhovnicului prilej pentru a procura bucurie duhovnicească chiar și penitentului cu conștiința cea mai încărcată. Cu iubire părintească duhovnicul poate găsi totdeauna în mărturisirea fiecărui penitent ceva ce poate fi apreciat și laudat. Unul a venit la Mărturisire, să zicem, în afară de timpurile obișnuite, — e motiv să fie laudat că a venit să-și ușureze sufletul atunci cînd a simțit trebuință; altul, mărturisește fără ezitare, ceea ce-i apasă sufletul, arătînd, poate, și cauza greșelilor sale morale: a lucrat cu ușurință, n-a chibzuit bine, nu s-a rugat, adăugînd spontan că nu va mai săvîrși faptele respective. Felul acesta de a-și descoperi lăuntru sufletesc nu trebuie să-l treacă cu vederea duhovnicul și să găsească un cuvînt de apreciere pentru penitent oricare i-ar fi abaterile morale și pe care, desigur, le va condamna, dînd lămuririle și sfaturile necesare. Pe fiul risipitor (Lc. XV, 11-32) întors la casa părintească, părintele l-a zărit de departe și l-a primit cu brațele deschise, fără să-i pretindă întîi recunoașterea vinovăției sale. Iar după ce fiul și-a mărturisit greșeala, părintelui i-a sporit iubirea față de el, încît acestuia i s-a umplut inima de bucurie. O atitudine aspră n-ar fi putut contribui la completa vindecare sufletească a fiului și la desă-vîrșita lui reintegrare filială în casa părintească.

În această ordine de idei menționăm, în paranteză, un caz. Un penitent vine la sfînta Mărturisire, pe care o evitase ani de zile. Duhovnicul, văzîndu-l în fața sa și știînd că-i cam certat cu anumite porunci morale,

fără nici o introducere și fără să aștepte ca penitentul să înceapă a-și face mărturisirea, îi pune direct și cu asprime întrebarea: ai călcat cutare poruncă? Penitentul, care ani de zile nu se apropiase de slinta Taină a Mărturisirii, dar în care se trezise conștiința despre păcătoșenia sa și deci voia să se elibereze din această chinuitoare stare sufletească și să-și recâștige bucuria vieții duhovnicești, desigur, a fost rău impresionat de acest tratament și n-a răspuns nimic. Duhovnicul și-a repetat întrebarea în formă înăspriță. Urmarea? Penitentul, fără a rosti un cuvânt, s-a ridicat și, aruncându-i duhovnicului o privire aspră, a plecat. Venise cu dorința arzătoare să-și mărturisească durerile sufletești părintelui său duhovnicesc să primească sfat, mângâiere, întărire morală pentru a-și câștiga bucuria vieții duhovnicești și în schimb a plecat adinc amărit și distrus moral.

Evident, pentru a putea aprecia moral corect faptele penitentului și a putea da mijloacele de vindecare sufletească potrivite, duhovnicul trebuie să-și câștige claritate asupra celor mărturisite și asupra stării psihologice a penitentului, ceea ce nu se desprinde totdeauna din mărturisirea lui. În astfel de cazuri duhovnicul va căuta să se lămurească prin întrebări, dar puse cu blîndețe, cu iubire și nicidecum cu asprime. Sînt necesare și cîteva cuvinte introductive, după situația penitentului, îndeosebi cînd acesta se află mai la periferia vieții morale și el va fi îndemnat părintește să-și facă mărturisirea. Întrebările vor fi mai mult complimentare, firește, fără generalizare pentru toți penitenții. Sînt cazuri cînd duhovnicul va trebui să pună mereu întrebări, în urma constatării că penitentul nu-i în stare să-și facă mărturisirea cursivă, fie din neștiință, fie din motive de ordin emotiv, de mare depresiune sufletească, de infirmitate intelectuală ș. a.

Cert e că vrednicia duhovnicului se arată și în felul cum, și ce întreabă. Penitentul vine la duhovnic să-și afle liniștea și pacea sufletului. Prin felul cum, și ce întreabă duhovnicul, se cuvine să i le dea. Nici în tonul întrebărilor puse, duhovnicul nu trebuie să vădească nervozitate, nerăbdare, ci numai liniște, bunătate părintească. Prin aceasta va inspira penitentului încredere și-i va crea dispoziția sufletească potrivită pentru a da răspunsuri depline. Întrebările nervoase, repezite, îl tulbură pe penitent, făcîndu-l ades să dea răspunsuri nelămurite, chiar false, fără intenție.

A pune întrebări în scaunul sfintei Mărturisiri nu-i lucru tocmai ușor, ceea ce știu bine duhovnicii conștiințioși în împlinirea misiunii lor. Îndeosebi trebuie evitate întrebările care ar urnări, din curiozitate, aflarea anumitor lucruri, poate, numai presupuse că ar fi fost săvîrșite sau care n-au nici o legătură cu mărturisirea penitentului. Asemenea trebuie evitate și întrebările inutile pentru descifrarea situației morale a penitentului. Astfel de întrebări, îndeosebi cînd e vorba de penitenți tineri, mai curînd trezesc curiozitatea acestora și neprimînd lămuriri de la duhovnic le vor cere altora, poate total neindicați pentru aceasta. O întrebare chibzuită face superfluă o serie de alte întrebări și deschide drumul spre o bună mărturisire.

Pe cei timizi și care-și mărturisesc greșelile cu mulțime de amănunte, care n-au însemnătate, nu-i potrivit a-i întrerupe cu întrebări privitoare la o anumită faptă. Întreruperile adesea îi deconcentrează, ceea ce-i face să dea răspunsuri neclare și care nu servesc la nimic. Pe aceștia e potrivit a-i sfătui părătește să nu se lase stăpâniți de o timiditate neîntemeiată și a le vorbi despre bunătatea și îndurarea lui Dumnezeu.

Duhovnicul trebuie să dea dovadă de «tact pastoral» atît în ce privește forma, cit și obiectul întrebărilor. Forma să cuprindă cuvinte alese, căci aceasta pretinde sfințenia Mărturisirii și stîmna datorată penitentului, orice greșeli morale ar fi făcut. Iar obiectul întrebărilor să nu lezeze sensibilitatea personală a penitentului. «Tactul pastoral» pretinde aplicarea chibzuită a principiilor morale la cazuri concrete. Și dacă unele persoane sînt înzestrate de la natură cu această nobilă însușire: tactul, maniera bună în comportarea cu semenii și prin cultivare reușesc să se ridice tot mai sus sub acest aspect, — alte persoane se pot împodobi cu această însușire prin educația bună primită de timpuriu. Duhovnicul, în orice caz, trebuie să dea dovadă de «tact» în comportarea față de fiii săi duhovnicești, altfel nu va putea înregistra succesele dorite.

Dar atenție trebuie să dea duhovnicul și felului în care se exprimă penitentul, pentru a nu-l înțelege greșit. Un caz. Penitentul își mărturisise greșelile. Duhovnicul, înainte de a-i da dezlegarea, îi dă anumite lămuriri și îndrumări și-l îndeamnă să-i promită că nu va mai săvîrși cutare greșeală morală. Penitentul tace. Duhovnicul repetă întrebarea și primește ca răspuns: «nu pot». «Ei, dacă nu poți, atunci nici eu nu-ți dau dezlegarea», răspunde duhovnicul și fără alt cuvînt, fără a încerca o lămurire, termină brusc cu penitentul. Procedeu corect? În aparență da, în realitate nu, fiindcă la mijloc era o neînțelegere. Duhovnicul interpretase pe «nu pot» al penitentului în sensul de «nu voiesc», — pe cînd penitentul a voit să spună alt ceva și anume: el nu poate da făgăduiala cerută, fiindcă din experiență știe că, deși nu voiește să mai săvîrșească fapta respectivă, tot a mai săvîrșit-o, — deci nu poate face promisiuni formale că nu o va mai săvîrși. Voiește să nu mai cadă în greșeala respectivă, dar aceasta i-a devenit oarecum obiceiul și el o săvîrșește mai mult mecanic. Deci penitentul a spus «nu pot», nu fiindcă ar fi voit să mai săvîrșească fapta respectivă, ci fiindcă nu s-a simțit destul de întărit moral împotriva ei. E doar deosebire între păcatul faptei și voința spre păcat. Păcatul faptei îl avea penitentul respectiv, dar voința spre păcat îi lipsea. Duhovnicul avea datoria să-l întrebe de ce nu poate făgădui și, aflînd motivul, să-i vină în ajutor, să-i indice mijloacele potrivite pentru fortificarea lui morală împotriva greșelii respective și apoi să-l întrebe dacă voiește să îndeplinească cele indicate. În urma acestor lămuriri, desigur, ar fi primit un răspuns afirmativ și penitentul ar fi plecat întărit moral, cu bucurie duhovnicească și nicidecum deprimat sufletește.

Desigur, făgăduințe din categoria celei menționate sînt necesare și duhovnicul e îndreptățit să le pretindă. Dar făgăduințele să nu se rezume

la exprimarea lor prin cuvinte. Dumnezeu nu voiește cuvinte simple, ci urmate de fapte.

Evident, misiunea duhovnicului implică multe și variate dificultăți, fiindcă variate sînt și întîmplările vieții și variată este structura psihologică și morală a credincioșilor. Dar utilitatea și binecuvîntarea aduse credincioșilor de sînta taină a Mărturisirii sînt incontestabile pentru procesul mîntuirii sufletești. Mărturisirea bună, sinceră, plină de căință și urmată de pocăință, îl apără pe credincios de primejdia autoînșelării sub aspect moral creștin și contribuie la buna cunoaștere de sine morală. Adeseori ea constituie începutul unei noi vieți morale creștine, deschizînd ochii spirituali pentru o mai bună înțelegere, asimilare și adîncire a principiilor morale creștine. Unii apreciază doar drept greșeli față de aproapele numai faptele cele grele, săvîrșite cu vădită intenție rea, dar sînt insensibili, la mulțimea intrigilor și defăimărilor pe care ei înșiși le țes semenilor. Respectivii sînt foarte sensibili față de tot ce privește persoana lor, dar total insensibili față de actele cu care ei înșiși îi chinuiesc pe semeni. Respectivii trăiesc viață superficial, numai la suprafață, fără să-i pătrundă rostul ei adevărat. În sînta Taină a Mărturisirii însă sînt îndrumați să-și supună unui sever control moral gîndurile, cuvintele și faptele și să pătrundă pînă la izvorul lor, ceea ce le oferă lămuriri asupra fenomenelor vieții interioare și asupra felului cum trebuie să se comporte față de ele. Duhovnicul are doar datoria să identifice rădăcina viciilor și s-o distrugă, redînd penitentului pacea, liniștea sufletească și bucuria vieții duhovnicești.

Asemenea, să nu uite duhovnicul că sînt mulți credincioși îmbunătățiți moral. În scaunul sfintei Mărturisiri trebuie să se ocupe și de aceștia. Lămurindu-i asupra faptelor mărturisite, să le amplifice viața morală, să le vorbească și lor despre frumusețea vieții viitoare și să nu-i expedieze cu cîteva cuvinte, socotindu-i buni și deci că n-are rost să se mai ocupe de ei. Virtutea morală trebuie mereu cultivată, altfel își pierde din tăria ei.

Deci comportarea duhovnicului să fie astfel, încît în scaunul sfintei Mărturisiri penitentul să aibă teama păcatului și nu teama duhovnicului, a asprimei și muștrărilor lui. Duhovnicul trebuie să știe a-și apropia păstoriții, încît ei să se apropie de sfînta Mărturisire cu toată încrederea și cu ferma convingere că, făcînd o mărturisire sinceră, curată, completă, însoțită de căință de aceeași factură morală și de voință fermă a îndreptării, nu vor fi lezați în sensibilitatea lor morală, deși nu pot fi lăudați pentru greșelile săvîrșite. Vor fi muștrați pîrintește pentru ele, dar apreciați cu iubire și pentru binele săvîrșit, ceea ce-i va îndemna să pășească mai cu hotărîre pe drumul desăvîrșirii morale.

Duhovnicul bun e apropiat credincioșilor, păstrînd totuși o anumită «distanță». Un duhovnic poate fi plăcut și binevenit în societate și totuși credincioșii să nu i se prea adreseze cu frămîntările lor sufletești. Motivul? Le apare prea «laicizat», cu caracterul misiunii sacerdotale prea puțin reliefat la el, — deci «fără distanță» față de ei. Dispărînd «distanța» dintre duhovnic și credincioși, a scăzut și încrederea acestora în el. Cre-

dincioșii se voiesc apropiați de duhovnic, dar apropierea să fie de un specific deosebit, impregnată de nimbul sacerdoțiului.

Iată de ce duhovnicul să înțeleagă că el trebuie să fie apropiat credincioșilor și totodată «depărtat» de ei. Nu distant, în accepția minoră a cuvântului, adică mîndru, disprețuitor, ci respectuos, plin de prețuire și iubire față de oricine. Credinciosul face duhovnicului destăinuiți pe care nu le face nici unei alte persoane, se recunoaște în fața lui de păcătos, îi permite să-i pătrundă în toate tainele sufletului, ceea ce-l face pe duhovnic să-i fie foarte apropiat. Și totuși nimeni nu-i este mai îndepărtat ca duhovnicul. Cînd stă în sfîntul altar, în fața sfintei mese, săvîrșind serviciile religioase, preotul e distantat spațial de credincioși, ceea ce simbolizează «distanța sacerdotală» dintre ei. Cînd iese din sfîntul altar, preotul este «apropiat» credincioșilor, întrucît se află în mijlocul lor, le propovăduiește cuvîntul divin, le primește mărturisirea faptelor. După cum Dumnezeu-Omul ca Dumnezeu este infinit «departe» de noi și totuși ca Om foarte «aproape», și preotul este departe și totodată aproape de credincioși. Dar «apropierea și depărtarea» dintre preot și credincioși, sînt posibile numai cînd preotul e în stima credincioșilor. Vrednicia morală de a ști păstra «distanța» care generează «apropierea», e poate mai de preț decît darul de a fi «numai aproape». A fi «aproape» implică primedzia de a nu mai putea fi «departe». După cum e dăunător activității duhovnicești ca preotul să păstreze numai «distanța, fără apropiere de credincioși, tot atît de dăunător este să nu știe păstra «distanța» împreună cu «apropierea».

Deci, în concluzie: duhovnicul să nu interpreteze sfînta taină a Mărturisirii numai ca dezlegare de păcate însoțită de aspră mustrare. Viața morală creștină nu înseamnă simplu lipsa păcatului, ea pretinde imperativ prezența virtuții. Duhovnicul să nu fie în scaunul sfintei Mărturisirii un căutător de păcate, ci deschizător de drum spre bucuria vieții duhovnicești prin tratamentul părintesc aplicat penitenților.

Sfînta Taină a Mărturisirii e taina împăcării și a păcii sufletești, a iertării și întăririi morale, a bucuriei duhovnicești.



PERSOANA MÎNTUITORULUI ÎN LUMINA MANUSCRISELOR DE LA MAREA MOARTĂ

de M. IANCU

Descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă a provocat o imensă senzație în lumea teologică și mai ales în cea neteologică. La început se părea că aceste manuscrise prezintă importanță doar pentru studiul Vechiului Testament. Ulterior, mulți cercetători au ajuns la concluzia că adevărata lor importanță este tocmai pentru studiul Noului Testament.

Intr-o conferință ținută înaintea adunării generale a Institutului Victoria din Londra, conferință intitulată «Some Major Modern Trends in Old Testament Study» (16 ianuarie 1956) și publicată ulterior, prof. H. L. Ellison de la Colegiul Biblic din Londra menționează în treacăt: «Nu am făcut în acest articol nici o mențiune specială cu privire la descoperirile de la Qumran, deoarece în afară de probleme textuale și de unele probleme lingvistice, *ele prezintă importanță doar pentru studiul Noului Testament*». ¹ (sublinierea ne aparține).

Intr-adevăr, datorită faptului că aceste manuscrise datează din primele două secole înainte de apariția creștinismului, ele pot să ne dea o imagine valoroasă a cadrului istoric în care a apărut Biserica creștină.

În timp ce lumea savanților era preocupată de studierea problemelor ridicate de manuscrisele descoperite, în timp ce numărul articolelor despre acest subiect se ridica la mii și al cărților la sute, a apărut o carte intitulată «The Scrolls from the Dead Sea» (Sulurile de la Marea Moartă), scrisă de ziaristul american Edmund Wilson, ² carte care a cunoscut un mare succes de librărie. Încă în același an a fost retipărită în Anglia ³ iar în anul următor o găsim tradusă și tipărită în limba germană, atinând în același an a treia ediție. ⁴ În această carte Wilson popularizează unele ipoteze în legătură cu Noul Testament și cu persoana Mîntuitorului, care au făcut vîlvă. Am menționat că Wilson doar a popularizat ipotezele respective, el nefiind specialist în materie. Autorul lor este savantul francez André Dupont-Sommer de la Sorbona. Aceste ipoteze și altele în legătură cu persoana și lucrarea Mîntuitorului le vom analiza mai jos.

Din nefericire, Wilson nu s-a mulțumit să se ocupe cu problemele științifice ridicate de manuscrisele de la Marea Moartă, ci s-a dedat pe ici pe colo și la afirmații necorespunzătoare realității, slujindu-se apoi de ele ca de niște adevăruri dovedite.

1. P. 44.

2. New-York, 1955.

3. London, 1955.

4. *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, ed. III, München, 1956.

«Se pare că specialiștii în Noul Testament au boicotat aproape fără excepție întregul subiect al sularilor» — afirmă Wilson.⁵

Care este adevărul? Iată răspunsul dat lui Wilson de un bine cunoscut savant englez, prof. F. F. Bruce de la Universitatea din Sheffield :

«Am citit aceste cuvinte cu cea mai mare surprindere, deoarece cu câteva săptămîni înainte luasem parte la adunarea pe 1955 a societății internaționale «Studiorum Novi Testamenti Societas», la care nici un alt subiect n-a suscitat discuții mai însuflețite ca implicațiile descoperirilor de la Qumran pentru studiul Noului Testament. O privire asupra tablei de materii a două publicații înființate de curînd — New Testament Studies — Cambridge și Novum Testamentum — Leida, este suficientă spre a arăta lipsa de temei a afirmațiilor D-lui Wilson».⁶

Este drept că unele ipoteze emise în legătură cu persoana Mîntuitorului, cu Noul Testament și cu începuturile creștinismului au stîrnit multă furtună. Din nefericire, unele, deși au fost combătute ulterior și dovedite ca neîntemeiate, au fost preluate de nespecialiști și speculate în articole senzaționale, menite să atragă publicațiilor respective un surplus de cititori, dornici de senzațional. Aceasta a făcut cu atît mai mult rău cu cit, în unele cazuri, în goana lor după senzațional, unii ziarîști au tras concluzii care pe specialiști pot cel mult să-i amuze, dar care au indus în eroare opinia publică din țările occidentale. Astfel, din manuscrisele de la Marea Moartă s-a tras concluzia inexistenței istorice a lui Iisus, sau că Evangheliile au fost scrise prin sec. IV d. Hr., deși aceste manuscrise datează dinainte de apariția Bisericii creștine pe firmamentul istoriei.

În rîndurile care urmează nu ne vom ocupa de astfel de afirmații. Le vom menționa cel mult în treacăt. Ne vom opri însă la ipotezele emise de oameni competenți, care au cercetat cu seriozitate problemele, chiar dacă ipotezele lor le considerăm neîntemeiate.⁷

5. P. 131, ediția engleză.

6. F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, p. 125.

7. Pentru indicații bibliografice mai complete, indicăm, pînă în 1952, lucrarea lui H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952, 133 p., iar pînă în 1956 lucrarea lui Christoph Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Beihfte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 76), Berlin, 1957, XV+118 pagini, cuprinzînd 1556 titluri.

În lipsă de spațiu vom da mai jos numai lucrări referitoare la raportul dintre manuscrisele qumranite și Noul Testament, în special referindu-ne la persoana Mîntuitorului. Nu menționăm lucrările mai mari care tratează acest subiect pe lîngă altele, deoarece ar însemna să acoperim prea mult spațiu, ci doar cele care se rezumă exclusiv la subiectul nostru, sau cele puține care au o deosebită importanță pentru tratarea acestui subiect:

Bonsirven J., *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes?*, în *Études*, 1951, p. 213-218.

Braun F. M., *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la communauté de l'Alliance*, în *Revue Biblique*, 62, 1955, p. 5-44.

Braun H., *Spätjüdisch-häretisch und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*. Band I, *Das Spätjudentum*; Band II, *Die Synoptiker*. (Beiträge zur historischen Theologie, 24), Tübingen, 1957, VIII+164 și VI+154 pag.

Brownlee W. H., *The Cross of Christ in the Light of Ancient Scrolls*, în *The United*

Dar care sînt problemele ridicate de Manuscrisele de la Marea Moartă în legătură cu Mîntuitorul? Miezul lor îl constituie un personaj relativ misterios, menționat în unele din manuscrise și anume Învățătorul Neprihănirii. De la textele în care este pomenit acest personaj a pornit toată disputa. În rindurile care urmează vom arăta ipotezele care au fost emise pe baza manuscriselor de la Qumran în legătură cu persoana Mîntuitorului și măsura în care ele stau în picioare sau cad în fața unui examen obiectiv al documentelor.

Presbyterian, 20 nov. 1953, p. 6-11; 7 dec., p. 11; 14 dec., p. 7-8; 21 dec., p. 12-13; 28 dec., p. 10-11.

Idem, *The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls*, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (BASOR), dec. 1953, p. 8-15; oct. 1954, p. 33-38.

Idem, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, în *Interpretation*, 9, 1955, pag. 71-90.

Burrows Millar, *The Messiahs of Aaron and Israel*, în *Anglican Theological Review*, 34, 1952, p. 202-206.

Coppens J., *Les Documents du désert de Juda et les origines du christianisme* («Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia», 39), 1953.

Cross F. M., *The Scrolls and the New Testament*, în *The Christian Century*, 24 aug. 1955, p. 968 și urm.

Cullmann Oskar, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, în *Journal of Biblical Literature*, 74 (JBL), 1955, p. 213-226.

Daniélou J., *La Communauté de Qumran et l'organisation de l'Église ancienne*, în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (RHPR), 35, 1955, p. 104-115.

Idem, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, 124+8 pag.

Dupont-Sommer, André, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950, 126 p. (trad. engl. *The Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952, 100+10+1 p.).

Idem, *Le Maître de Justice fut-il mis à mort?*, în *Velus Testamentum*, 1951, p. 200-215.

Idem, *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, Paris, 1950, 32 p.

Idem, *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, 222 p.

Étiemble, *Sur le Commentaire au Commentaire d'Habacuc*, în *Les Temps Modernes*, VI, Nr. 63, Ian. 1951, p. 1284, 1292.

Goossens R., *Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance lapidé à Jérusalem en 65 av. J. C.*, în *La Nouvelle Clôd*, 1950, p. 336-353.

Idem, *La secte juive de la Nouvelle Alliance et les origines chrétiennes*, în *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1951, p. 399-435.

Idem, *Du Nouveau sur les origines chrétiennes*, în *Le Flambeau*, 1951, p. 1-20.

Grossouw W., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, în *Studia Catholica*, 1951, p. 289-299; 1952, p. 1-8.

Guillaume A., *Mat. 27:46 in the Light of the Dead Sea Scrolls*, în *Palesline Exploration Quarterly* (PEQ), 1951, p. 78-80.

Gelin A., *Le Christianisme avant le Christianisme?*, în *L'Ami du Clergé*, LXI, nr. 6-7, 15 febr. 1951, p. 101-103.

Graystone G., *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, London, 1956, 120 p.

Guth P., *Le maître de Justice et Jésus*, în *Le Figaro Littéraire*, 24 feb. 1951.

Hempel J., *Die Handschriften vom Totem Meer in ihrem Verhältnis zum Urchristentum*, în *Unterwegs*, VI, 1952, p. 94-99.

Honeyman A. M., *Notes on a Teacher and a Book*, în *Journal of Jewish Studies* (JJS), 4, 1953, p. 131-132.

Johnson S. E., *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, în *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW), 1954, p. 106-120.

Kuhn K. G., *Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament*, în *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (ZTK), p. 192-211.

CE SPUN MANUSCRISELE DE LA QUMRÂN DESPRE INVĂȚĂTORUL NEPRIHĂNIRII

Știm — și probabil că vom ști totdeauna — destul de puține despre Invățătorul Neprihănirii.

A apărut pentru prima dată pe firmamentul cercetărilor științifice, la începutul acestui secol, când savantul S. Schechter profesor la Universitatea din Cambridge, a publicat două fragmente dintr-o lucrare pe care el a denumit-o «Opera Zadokită». ⁸ Aceste fragmente, compuse unul din opt file iar celălalt din una, Schechter le descoperise la Cairo, într-o gheniza (loc rezervat pentru depozitarea manuscriselor sacre inutilizabile fie din cauza uzurii, fie a erorilor pe care le conțin) la sfârșitul secolului trecut, împreună cu o mulțime de alte manuscrise de mare valoare.

Opera, necunoscută pînă atunci, din care făceau parte fragmentele, a devenit mai tirziu cunoscută sub denumirea germană de «Damaskus-

Idem, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, în *Evangelische Theologie*, 1951, p. 508-527.

Idem, *Die beiden Messias Aarons und Israels*, în *New Testament Studies*, 1955, p. 168-179.

LaSor W. S., *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, Chicago, 1956, 252 p.

Margoliouth G., *The Two Zadokite Messiahs*, în *Journal of Theological Studies*, XII, 1910-1911, p. 446-450.

Metzinger A., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament*, în *Biblica*, 36, 1955, p. 457-481.

Murphy R. E., *The Dead Sea Scrolls and the Bible*, ed. II, Westminster, 1957, 122+4+1 p.

Nötscher F., *Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften*, în *Bibel und Kirche*, 1952, Heft 1, p. 21-38.

Reicke B., *The Jewish «Damascus Documents» and the New Testament*, în *Symbolae Biblicae Upsalienses*, nr. 6, 1946.

Rowley H. H., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London, 1957, 32 p.

Silberman L. H., *The two «Messiahs» of the Manual of Discipline*, în *Vetus Testamentum*, 1955, p. 77-82.

Stendhal K., *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, 308+XII p.

Teicher J. L., *Jesus Sayings in the Dead Sea Scrolls*, în *JJS*, 1954, p. 38.

Idem, *The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls*, în *JJS*, 1952, p. 111-118; 1953, p. 1-13; p. 93-103; p. 139-153.

Idem, *Jesus in the Habakkuk Scroll*, în *JJS*, 1952, p. 53-55.

Idem, *The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect.*, în *JJS*, 1951, p. 115-143.

Idem, *The Christian Interpretation of the Sign «X» in the Isaiah Scroll*, în *VT*, 1955, p. 189-198.

Tamisiar R., *A Prototype of Christ*, în *Scripture*, V, 1952, p. 35-39.

Van der Woude A.S., *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde vom Qumran* (*Studia Semitica Neerlandica*, 3), Assen, 1957, 276 p.

Vaux, Roland de, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines chrétiennes*, în *La Vie Intellectuelle*, 1951, p. 60-70.

Vermès G., *Le Commentaire d'Habacuc et le Nouveau Testament*, în *Cahiers Sioniens*, 1951, p. 337-349.

Wieder N., *The Law-Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls: The Second Moses*, în *JJS*, 1953, p. 158-175.

Zeitlin S., *The Essenes and the Messianic Expectations*, în *Jewish Quarterly Review*, 1954, p. 83-119.

8. S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge, 1910).

schrift», precum și sub denumirea engleză de «Zadokite Fragments» (Scrierea Damaschită — Fragmente Zadokite).

Fragmentele descoperite se prezentau sub formă de codex. Savanții au fost de acord că ele datează de prin sec. XI-XII d. Hr., dar că sînt doar copii ale unei lucrări mult mai vechi, datînd probabil de prin sec. I sau chiar II în. Hr.

În aceste fragmente a apărut pentru prima dată persoana Învățătorului Neprihănirii. Redăm mai jos textele respective: (Numerotația se referă la numărul coloanei și al rîndului).

«Dumnezeu a văzut faptele lor, că ei Îl căutau din toată inima și le-a ridicat un Învățător al Neprihănirii care să-i conducă pe căi după inima Sa» (I, 11).

«Fără astfel de instrumente ei nu și-ar atinge niciodată ținta lor, pînă în timpul cînd se ridică Învățătorul Neprihănirii la sfîrșitul zilelor» (VI, 11).

În afara acestor două texte, mai sînt în Fragmentele Zadokite, două aluzii la un «Învățător Unic» sub care se crede că e vorba tot de Învățătorul Neprihănirii. Iată textele:

«Toți bărbații care au intrat în legămîntul cel nou în țara Damascului și apoi s-au întors înapoi și au lucrat ca niște trădători, și s-au depărtat de izvorul de apă vie, nu vor fi puși la socoteală împreună cu poporul și nu vor fi scriși în cartea acestuia, din ziua în care Învățătorul Unic a fost adăugat (a murit, n.n.) pînă la ivirea unui Messia din (sau a lui) Aaron și Israel» (XIX, 35-XX, 1).

«Din ziua în care Învățătorul Unic a fost adăugat (a murit, n.n.) pînă la nimicirea tuturor bărbaților de război care s-au întors cu Omul Minciunii, vor trece cam patruzeci de ani (XX, 13).

Unii cercetători cred că cuvîntul tradus prin Învățătorul «Unic» trebuie tradus prin Învățătorul «Comunității», forma existentă în manuscris datorîndu-se unei neînsemnate diferențe între două litere ebraice. În general se crede că sub acest nume este vorba tot de Învățătorul Neprihănirii.

Însfîrșit, redăm mai jos un text în care unii cercetători au văzut de asemenea o aluzie la Învățătorul Neprihănirii:

«Steaua este tălmăcitorul legii, care a venit la Damasc, după cum este scris: «O stea va ieși din Iacov...» (VII, 20). (Textele de mai sus sînt redată după traducerea în limba engleză a lui Th. H. Gaster⁹ și Millar Burrows).¹⁰

9. Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, New-York, 1956. Ediția engleză apărută sub titlul *The Scriptures of the Dead Sea Sect, in English Translation with Introduction and Notes*, London, 1956.

10. Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1955, ediția engleză, London, 1956; sub același titlu, ediția germană sub titlul *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, München, 1958.

Înainte de a se descoperi manuscrisele de la Qumran, Învățătorul Neprihănirii din Fragmentele Zadokite a fost identificat de unii cercetători cu Ioan Botezătorul.¹¹

După aproape jumătate de secol de la descoperirea Fragmentelor Zadokite, s-au descoperit manuscrisele de la Qumran. Când primele manuscrise, descoperite în grota I-a au fost date publicității, s-a constatat cu surprindere că și în ele, care datau din sec. I-II în. Hr. este vorba de Învățătorul Neprihănirii. Se confirma astfel părerea savanților, că Fragmentele Zadokite, descoperite la Cairo, erau doar copii ale unei opere datînd din era precreștină. (De altfel, ulterior la Qumran s-au găsit și fragmente din Opera Zadokită).

Dintre celelalte manuscrise, descoperite la Qumran, cuprind mențiuni despre Învățătorul Neprihănirii următoarele: (textul este redat cu menționarea capitolului și a versetului biblic, nu a coloanei și a rîndului din manuscris, cum am făcut la citatele din Fragmeteile Zadokite, unde nu aveam la îndemînă o altă diviziune a textului, mai cunoscută. Partea de text cu litere cursive este textul biblic, iar restul este comentarul. Și textul biblic este redat așa cum se găsește el citat în manuscrisul de la Qumran).

Comentarul la Habacuc 1, 4. «Dreptatea nu iese la iveală, căci cel rău biruiește pe cel neprihănit. Cel rău este Preotul Nelegiuit, iar cel neprihănit este Învățătorul Neprihănirii».

Idem. 1, 5. «Priviți printre neamuri și vedeți. Minunați-vă și rămi-neți uimiți. Căci în zilele voastre voi face o lucrare pe care n-ați crede-o dacă v-ar povesti-o cineva. Este vorba de cei care s-au purtat ca niște trădători, împreună cu omul minciunii, căci ei n-au păzit cuvintele Învățătorului Neprihănirii care vin din gura lui Dumnezeu și de cei care s-au purtat ca niște trădători... și într-adevăr spusele se referă la cei care se vor purta ca niște trădători la sfîrșitul zilelor, adică aceia care nu cred cînd aud despre toate lucrurile care sînt pe cale să vină peste ultima generație, din gura preotului în a cărui inimă Dumnezeu a pus înțelepciune ca să explice toate cuvintele robilor Săi proroci...».

Idem. 1, 13. «De ce privești la oamenii fără credință, dar ești tăcut la înghițirea de către omul cel rău a unui mai neprihănit decît el? Este vorba de casa lui Absalom și oamenii din partida lor care au tăcut la pedepsirea Învățătorului Neprihănirii și nu l-au ajutat împotriva Omului Minciunii, care a lepădat Legea...».

Idem. II, 2. «Scrie viziunea și fă-o deslușită pe table așa încît să alerge cel care o citește. Și Dumnezeu i-a spus lui Habacuc să scrie lucrurile care vor veni asupra ultimei generații, dar sfîrșitul perioadei nu l-a făcut cunoscut. Cît despre ceea ce este spus: încît să alerge cel care

11. R. Eisler, *Occident and Orient* (în volumul omagial închinat lui Gasler), 1936, p. 110, și J. Schousboe, *La Secte Juive de l'Alliance Nouvelle au pays de Damas et le Christianisme naissant*, 1942. Cf. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, p. 56. R. Eisler și-a realinuat părerea după descoperirea manuscriselor la Qumran, într-o scrisoare adresată ziarului *The Times*, apărută în 8 sept. 1949. Cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 56.

o citește, aceasta se referă la Invățătorul Neprihănirii, căruia Dumnezeu i-a făcut cunoscut toate tainele cuvintelor servilor săi prooroci».

Idem. II, 4. «Dar cel neprihănit va trăi prin credință. Este vorba de toți împlinitorii legii din casa lui Iuda, pe care Dumnezeu îi va scoate din casa judecății din pricina lucrării lor și din pricina credințe lor în Invățătorul Neprihănirii».

Idem. II, 8. «Din pricina singelui bărbaților și din pricina silniciilor față de pământ, față de cetate și față de toți cei ce locuiesc în ea. Se referă la Preotul Nelegiuit, pe care, din pricina răului făcut Invățătorului Neprihănirii și oamenilor din partida sa, Dumnezeu l-a dat în mîna vrăjmașilor săi, întristîndu-l cu un bici nimicitor, în amărăciunea sufletului, din cauză că a lucrat în mod nelegiuit împotriva alesului Său».

Textul care urmează prezintă dificultăți de traducere.

Idem. II, 15. «Vai de cel ce face pe aproapele său să bea, care varsă (răspindește) minia sa ; da, el i-a făcut să bea pentru ca să-i deruteze cu ocazia sărbătorii lor. Este vorba de Preotul Nelegiuit care l-a prigonit pe Invățătorul Neprihănirii, pentru ca să-l deruteze în indignarea miniei sale, dorind să-l izgonească. Și, la vremea sărbătorii lor de odihnă, Ziua Ispășirii, el le-a apărut ca să-i deruteze și să-i pună în încurcătură (să-i facă să se poticnească) în ziua postului, în sabatul lor de odihnă» (Tradus după Millar Burrows. Redăm mai departe același text în traducerea lui Theodor H. Gaster:

«Este vorba de Preotul Nelegiuit care l-a urmărit pe Invățătorul Neprihănirii chiar pînă în casa în care locuia acesta în exil, pentru ca să-l deruteze printr-o desfășurare violentă a miniei sale și care atunci, cu ocazia zilei de odihnă a Ispășirii le-a apărut în toată splendoarea sa pentru a-i deruta și a-i face să se poticnească în ziua postului, ziua odihnei lor sabatice».

Invățătorul Neprihănirii mai este pomenit și în următoarele două fragmente:

Comentarul la Mica (Mihea) I, 5. «Dar care sînt locurile înalte ale lui Iuda? Desigur Ierusalimul. Este vorba de cel ce este Invățătorul Neprihănirii, care învață pe poporul lui Dumnezeu și pe toți cei care doresc să se alăture aleșilor săi...».

Comentarul la Psalmul 37, 24. «Dacă se întimplă să cadă, nu este doborît de tot, căci Domnul îl apucă de mînă ca să-l sprijinească. Este vorba de preotul, Invățătorul Neprihănirii, care a învățat totdeauna pe popor poruncile lui Dumnezeu, așa încît ei au constituit pentru el o obște a adevărului, așezată pe o temelie tare».

În cele ce urmează vom examina diferitele ipoteze emise în legătură cu Invățătorul Neprihănirii și care au o tangență oarecare cu viața, moartea și învierea Mintuitorului. Ne vom referi la textele citate mai sus, fără a le mai reda încă odată.

În privința Invățătorului Neprihănirii cei mai mulți savanți îl consideră un personaj istoric. Data cînd a trăit este nesigură. Majoritatea opinează pentru sec. II sau I, în. Hr.

Theodor H. Gaster crede că Învățătorul Neprihănirii nu este un personaj istoric, ci o funcție în comunitatea qumranită.¹² De aceeași părere este și Johannes Hempel.¹³

Bo Reicke consideră că atât Învățătorul Neprihănirii cât și Preotul Nelegiuit sînt figuri supraindividuale, reprezentînd pe adevăratul și falsul preot.¹⁴

Pornind de la premiza că Învățătorul Neprihănirii este un personaj istoric, unii autori au făcut o legătură între textele care vorbesc despre el și textele Noului Testament în care este vorba despre Iisus Hristos și au tras de aici anumite concluzii care vor forma obiectul analizei noastre.

ESTE INSUȘI IISUS ÎNVĂȚĂTORUL NEPRIHĂNIRII?

În încercarea lor de a-l identifica pe Învățătorul Neprihănirii cu un personaj istoric cunoscut, oamenii de știință au scormonit în istorie cu multă sîrguință, emițînd diferite ipoteze. Ne interesează aici cea emisă de Dr. J. L. Teicher care îi identifică pe qumraniți cu gruparea de evrei creștini cunoscută sub numele de ebioniți și pe Învățătorul Neprihănirii cu Iisus Hristos.¹⁵ Încă înainte de a face această identificare G. Margoliouth. În continuare, Teicher îl identifică pe Profetul Minciunii (Neadevărului) cu Sf. Apostol Pavel pe care ebioniții îl considerau ca un trădător al Evangheliei. Desigur, Teicher nu consideră că manuscrisele de la Qumran ne redau în mod obiectiv imaginea Mintuitorului și a Sf. Apostol Pavel, ci așa cum o vedeau ebioniții, cu care el i-a identificat pe qumraniți.

În ce măsură este valabilă această ipoteză?

Ea a fost combătută de cei mai mulți savanți pentru următoarele motive:

Manuscrisele de la Qumran sînt considerate astăzi în mod aproape unanim ca datînd din era precreștină. Unii savanți au împins data scrierii comentariului la Habacuc pînă la anul 25 d. Hr. Deci, chiar admițînd această dată pentru scrierea Comentariului la Habacuc, încă ar fi inexplicabilă menționarea Mintuitorului într-un mod atât de categoric, ca un Învățător bine cunoscut de o întreagă grupare, avînd în urmă o activitate intensă și relativ îndelungată.

Pentru ca ipoteza lui Teicher să fie valabilă, ar trebui ca Fragmentele Zadokite, care vorbesc despre moartea Învățătorului Neprihănirii să fi fost scrise cel puțin imediat după anul 33 d. Hr. Ori, părerea aproape unanimă a savanților este că ele au fost scrise cu mai multe decenii înainte de această dată.

În afară de aceasta, din datele pe care le avem despre viața Mintuitorului, nu reiese că El ar fi avut parte de un exil, așa cum rezultă

12. *Op. cit.*, p. 5.

13. «Die Handschriften vom Toten Meer in ihrem Verhältnis zum Urchristentum», în *Unterwegs*, VI, 1952, p. 94-99. Cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 34, n.

14. Cf. Millar Burrows, *op. cit.*, ediția engleză, p. 41-42.

15. Cf. Yigael Yadin, *The Message of the Scrolls*, London, 1957, p. 186.

din Comentarul la Habacuc că i s-a întâmplat Învățătorului Neprihănirii. (Fuga în Egipt nu poate fi considerată un exil, deoarece atunci Mîntuitorul era abia copil).

Identificarea Învățătorului Neprihănirii cu Mîntuitorul, a cerut identificarea Profetului Minciunii cu Sf. Ap. Pavel. Este drept că acesta din urmă apare la început în Noul Testament ca un persecutor al creștinilor. Insuși Iisus îl întîmpină pe drumul spre Damasc cu cuvintele: «Saule, Saule, de ce Mă prigonești?» (Fapte IX, 4). Totuși nu există nici un temei să credem că el a avut un rol important în moartea lui Iisus, rol pe care manuscrisele qumranite îl atribuie Profetului Minciunii față de Învățătorul Neprihănirii.

Adepții Învățătorului Neprihănirii ne sînt arătați ca emigrînd la Damasc (Cf. Fragm. Zadokite col. 6), ceea ce se potrivește și unui mănunchi de creștini pe care Saul din Tars — devenit mai tîrziu Sf. Ap. Pavel — dorea să-i nimicească, în care scop a și făcut călătoria într-acolo. Totuși, nicăeri nu întîlnim în manuscrisele qumranite o aluzie la faptul că persecutorul a fost cîștigat de partea celor prigoniți, cum s-a întîmplat cu Saul din Tars.

Apoi, despre Preotul Nelegiuit — care e considerat a fi una și aceeași persoană cu Profetul Minciunii — citim în Comentarul Habacuc II, 5 că a adunat averi mari prin jaf. În același timp despre Sf. Ap. Pavel știm că își cîștiga pîinea zilnică lucrînd corturi. Cît despre averile pe care le posedea, el însuși mărturisește: «M-am deprins să trăiesc în lipsă» (Fil. IV, 12). «Sintem săraci» (II, Cor. VI, 10).

Dacă Iisus Hristos ar fi fost Învățătorul Neprihănirii care a condus gruparea qumranită, era normal ca aceste manuscrise să reflecte într-o mai mare măsură aspectele din viața Mîntuitorului pe care le întîlnim în Evanghelii. În ori ce caz, moartea și învierea Sa, care au produs o impresie atît de covîrșitoare asupra primilor creștini, ar fi trebuit să reiese în mod lămurit din manuscrisele qumranite, ceea ce nu e cazul.

În cîteva locuri, respectiv în Comentarul la Habacuc II, 6 și în Comentarul la Psalmul 37, 24, citim că Învățătorul Neprihănirii era preot, deci făcea parte din tribul Levi, din familia lui Aron. Ori, despre Iisus știm că era din tribul Iuda și din familia împăratului David.

De altfel, cei mai mulți savanți sînt de acord să situeze termenul ad quem pentru moartea Învățătorului Neprihănirii în preajma anului 63 în. Hr. Ceea ce iarăși exclude identificarea acestuia cu Iisus Hristos, a cărui moarte și înviere a survenit cu certitudine aproape un secol mai tîrziu.

Un alt savant care îl identifică pe Învățătorul Neprihănirii cu Mîntuitorul este P. R. Weis. Ipoteza lui pornește de la următoarele premize:

În Fragmentele Zadokite (I, 10-11), scrie: «În perioada miniei — 390 de ani — cînd El i-a dat în mîinile lui Nebucadnețar, regele Babilonului, El i-a cercetat și a făcut să răsară din Israel și din Aron o rădăcină... totuși ei erau ca niște oameni orbi și au bîjbîit în căutarea căii, timp de 20 de ani. Dumnezeu a văzut lucrările lor, că ei îl căutau din toată inima

și a ridicat pentru ei un Învățător al Neprihănirii ca să-i conducă pe căile plăcute inimii Lui».

Cu ajutorul unui calcul pe care nu-l mai redăm, prof. Zeitlin, urmat de P. R. Weis, ajunge la concluzia că cei 390 de ani trebuiesc socotiți ca întinzându-se pînă la anul 30 în. Hr. Dacă socotim că Învățătorul Neprihănirii a apărut după alți douăzeci de ani, ajungem la anul 10 în. Hr. Cum Tertulian situează nașterea Domnului între anul 9-6 în. Hr., P. R. Weis trage concluzia că acel Învățător Unic — respectiv Învățător al Neprihănirii — despre care vorbește Opera Zadokită, este Iisus Hristos.

Nici această ipoteză nu poate sta în picioare pentru motivele arătate în respingerea ipotezei lui Teicher.

Schousboe crede, dimpotrivă, că Omul Batjocurii din Fragmentele Zadokite (I, 14 și XX, 11) este Iisus Hristos, iar prigonii sînt ucenicii lui Ioan Botezătorul.¹⁶ Nici această ipoteză nu este valabilă, deoarece nu există dovezi că creștinii au prigonit vre-odată pe ucenicii lui Ioan Botezătorul. Din Noul Testament aflăm cel mult despre relațiile bune care au existat între Mîntuitorul și înaintemergătorul Său. Ulterior, e drept, unii din ucenicii lui Ioan, au privit cu oarecare invidie spre activitatea Mîntuitorului (Ioan, III, 26, 28) dar învățătorul lor i-a readus repede la realitatea de care el însuși era pătruns: că Iisus este Mîntuitorul, iar el, Ioan, este doar Înaintemergătorul Lui. Mai tirziu, un grup de ucenici ai lui Ioan Botezătorul au devenit creștini (Fapte XIX, 1-5). Nu aflăm de nicăeri despre relații atît de încordate între ucenicii lui Ioan Botezătorul și primii creștini, încît să se ajungă la prigonirea celor dintii.

Apoi, Omul Batjocurii apare aliat cu Kitimii — un popor cotropitor care nimicește totul în calea sa. Ori, nici Iisus nici ucenicii Săi n-au fost fost vre-odată aliații unui astfel de popor. Romanii, singurul popor cotropitor cu care a venit în contact Mîntuitorul și primii creștini, au pronunțat — prin glasul lui Pilat — condamnarea la moarte a lui Iisus Hristos. De o alianță nici vorbă.

William H. Brownlee a încercat să demonstreze că Învățătorul Neprihănirii este una și aceeași persoană cu Robul Domnului (Ebed Iahvé) a cărui patimă o găsim descrisă în cartea profetului Isaia.¹⁷ Și André Dupont-Sommer consideră că e posibil ca pericopele despre Robul Domnului să fi fost scrise sub impresia patimilor îndurate de Învățătorul Neprihănirii.¹⁸

Noi credem că pericopele despre Robul Domnului se referă la persoana și lucrarea lui Hristos. A aplica în acest caz regula matematică: două cantități egale cu a treia sînt egale între ele — și a trage concluzia că Învățătorul Neprihănirii și Iisus Hristos sînt una și aceeași persoană înseamnă a judeca superficial lucrurile. Din nefericire nu cunoaștem argumentele aduse de Brownlee în sprijinul ipotezei sale. Știm doar că

16. *Op. cit.*, p. 21.

17. Cf. Millar Burrows, *op. cit.*, p. 267.

18. *The Dead Sea Scrolls*, p. 96; cf. F. F. Bruce, *op. cit.*, p. 61, și Wilson, *op. cit.*, p. 100-101.

Millar Burrows — o autoritate de prim rang în materie — spune despre ele: «Pentru mine nu sînt convingătoare». ¹⁹

Noi considerăm pericopele despre Robul Domnului ca referindu-se la Mintuitorul *în mod profetic*, prezicînd viața, patimile, moartea și învierea Sa, nu în mod *istoric*, descriind un fapt din domeniul trecutului. În acest sens vom recurge la un calcul cît se poate de simplu: Sulul conținînd toată cartea profetului Isaia, este considerat în mod aproape unanim, ca datînd din sec. II. în. Hr. Ori, acest sul conține de-acum textele despre Robul Domnului. Chiar admitînd că moartea Învățătorului Neprihănirii a survenit în sec. II. în. Hr., era absolut exclus ca un text referindu-se la patimile sale să fi fost acceptat imediat în cuprinsul cărții unui profet consacrat de sute de ani. De altfel, dacă ipoteza lui Brownlee ar fi întemeiată și Învățătorul Neprihănirii ar fi Robul Domnului din cartea profetului Isaia, atunci, cu atît mai mult, ar fi exclusă identificarea acestuia cu Mintuitorul, deoarece între ei ar fi o distanță de peste un secol.

ISUS HRISTOS — COPIE A ÎNVĂȚĂTORULUI NEPRIHĂNIRII

Ipoteza care a stîrnit de fapt cea mai mare furtună, a fost cea care reiese din cuvintele prof. Dupont-Sommer: «Învățătorul Galilean, așa cum ne este El prezentat în scrierile Noului Testament, apare în multe privințe ca o uimitoare reîncarnare a Învățătorului Neprihănirii». ²⁰

«Unicitatea lui Iisus este în joc» — afirmă W. Brownlee. ²¹

A fost suficientă aluzia lui Dupont-Sommer, pentru ca subiectul să fie îmbrățișat cu entuziasm de ziariști în căutare de subiecte senzaționale și transformat într-o «piesă de rezistență» pentru sporirea tirajului. Iată afirmația lui Edmund Wilson, despre care am mai pomenit:

«Khirbet Qumran (ruinele așezămîntului de la Qumran, n.n.) este probabil, mai mult decît Betlehemul sau Nazaretul, leagănul creștinismului». ²²

«De acum înainte... știm că Mesia din Galilea n-a adus nimic, absolut nimic, care să nu fi fost familiar de mult timp credincioșilor Noului Legămînt (este vorba de qumraniți care se socoteau părtașii unui Legămînt Nou n.n.). Pe primul Christ, cel care a pierit sub Aristobul II (respectiv Învățătorul Neprihănirii, n.n.) cel de-al doilea Christ n-a făcut decît să-l copieze. Dar acest... îndrăgostit de Dumnezeu, a avut înțelepciunea să copieze ideile, valorile morale, teologia, disciplina înaintașului său, primul Christ al istoriei noastre», scrie Etiemble în *Les Temps Modernes*, VI, nr. 63, ianuarie 1951, p. 1291. ²³

19. *Op. cit.*, p. 267.

20. *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 121; cf. F. F. Bruce, *op. cit.*, p. 126.

21. Cf. Edmund Wilson, *op. cit.*, p. 108.

22. *Idem*, p. 107-108.

23. Cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 20, n.

P. Guth scrie în «Le Figaro Littéraire» din 24 februarie 1951: «Între 67 și 63 în. Hr. ar fi fost executat un prim Hristos, aproape asemănător cu al doilea». ²⁴

Este oare adevărat că Iisus n-a fost decît o copie palidă, un imitator al Învățătorului Neprihănirii? Să analizăm lucrurile:

Așa cum vom vedea ceva mai departe, între aceste două personalități au fost unele asemănări foarte importante. Dar ne dau oare dreptul aceste puncte comune din viața celor două personaje, să tragem concluzia că Iisus n-a fost decît un imitator al Învățătorului Neprihănirii?

Care este de fapt originea acestor puncte comune? În cazul cînd Învățătorul Neprihănirii se considera pe sine însuși Mesia, el avea desigur în fața ochilor imaginea lui Mesia așa cum este el descris în paginile Vechiului Testament. Această imagine era familiară în iudaismul de atunci celor care se ocupau cu studiul Scripturilor.

În acest caz este de la sine înțeles că Învățătorul Neprihănirii a căutat să se conformeze acestei imagini, așa cum reieșea ea din paginile Sfintei Scripturi. Ulterior a venit Iisus Hristos. În viața, moartea și învierea Sa se vedea împlinirea profețiilor mesianice ale Vechiului Testament. Oare din faptul că amîndorura li se potrivesc profețiile mesianice — Învățătorului Neprihănirii într-o măsură mai mică, lui Hristos în mod desăvîrșit — se poate trage concluzia că al doilea este un imitator al celui dintîi? Nicidecum! Dimpotrivă. Cel mult vom considera că amîndoi corespund, în măsură diferită, aceleași imagini biblice, a lui Mesia. Dar, despre aceasta, vom vorbi ceva mai pe larg în altă parte a acestei lucrări.

Nu trebuie să oitem nici faptul că Mintuitorul prezintă multe aspecte care nu se întîlnesc la Învățătorul Neprihănirii și care, tocmai, ele constituie nota caracteristică a personalității Sale. Dacă cumva qumraniții au așteptat învierea Învățătorului Neprihănirii și revenirea sa pe pămînt, atunci fără îndoială că așteptarea lor a rămas nesatisfăcută. Primii creștini erau mai puțin versați în ale Scripturii. Ei erau în cea mai mare parte oameni din popor, fără cultură teologică deosebită. Deși Iisus le vorbise de nenumărate ori despre învierea care avea să urmeze patimilor și morții Sale, ei nu se așteptau să-L vadă înviat în Duminica Învierii. Totuși, El a înviat și a petrecut cu ei patruzeci de zile, dîndu-le în acest timp nenumărate dovezi despre realitatea învierii Sale.

Dacă Învățătorul Neprihănirii a fost considerat Mesia, este încă discutabil. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai tîrziu. Dar chiar dacă ar fi fost considerat ca atare, acest fapt nu putea constitui un argument în favoarea «originalității» lui și să ne facă să-L considerăm pe Hristos ca o simplă copie, un imitator al său. Să nu uităm că Învățătorul Neprihănirii a apărut într-o perioadă agitată. Mulțimea era în așteptarea unui Mintuitor. Faptele Apostolilor ne menționează cîțiva falși Mesia. Ba, lucru oarecum surprinzător, ne spun că ei au fost chiar urmați de sute de oameni. Cum se explică acest fapt? Este indiscutabil că fiecare

24. Idem, *Ibidem*, p. 20, n.

din ei prezenta aspecte care corespundeau unor profeții mesianice. Totuși nu erau ei «Cel care trebuia să vină». Nici unul din ei n-a fost «originalul». Toți au fost doar niște copii nedesăvârșite de pe copia aflată în paginile Sfintei Scripturi. Originalul avea abia să vină. Era Iisus.

Să ne amintim de Bar Kochba, al cărui nume a fost readus în actualitate de către manuscrisele descoperite în ultimii ani la Murabbaat, tot lângă Marea Moartă. Și el prezenta aspecte care corespundeau unor profeții mesianice. Celebrul conducător spiritual al evreilor de atunci, Rabi Akiba, a văzut în Bar Kochba pe împlinitorul profeției mesianice din Numeri XXIV, «Steaua care răsare în Iacov». Pe această bază i-a dat el numele de Bar Kochba, care însemnează Fiul Stelei. Dar, pînă și un om cu cunoașterea Scripturii și spiritualitatea lui Rabi Akiba s-a putut înșela, confundînd copia cu originalul. Bar Kochba nu era Mesia. Cu timpul dezamăgirea a făcut loc entuziasmului de la început și în locul numelui slăvit de Bar Kochba, eroului messianic de ieri i s-a dat numele de ocară Bar Kozeba — Fiul minciunii. (Abia după descoperirea manuscriselor de la Murabbaat s-a aflat adevăratul său nume : Bar Koseba). El este cel care a condus răscoala anti-romană din anii 132-135 d. Hr., răscoală care a avut un sfîrșit atît de tragic.

Iisus Hristos nu este o copie. El, nu numai că nu este o copie după imaginea Învățătorului Neprihănirii, dar nu este o copie nici măcar după profețiile mesianice ale Scripturii. El este originalul. Duhul Sfînt a descris imaginea Lui, atunci cînd a inspirat paginile mesianice ale Vechiului Testament. Nu El trebuia să fie conform descrierii, ci descrierea trebuia să fie conformă Lui.

Descrierea lui Mesia făcută de Duhul Sfînt în Vechiul Testament, a determinat pe unii să încerce a o realiza în viața lor. Dar ea nu era menită să fie un model pentru eventualii candidați la titlul de mesia, ci trebuia doar să constituie semnul recunoașterii Celui descris în paginile profetice. Iisus a fost «originalul». El n-a trebuit să caute a se conforma imaginii biblice a lui Mesia. Aceasta I se conformase Lui.

În legătură cu cele afirmate mai sus, este necesar să mai menționăm un lucru. Unele profeții mesianice și-au găsit — în decursul veacurilor care s-au scurs între scrierea lor și *împlinirea lor desăvîrșită* în Hristos — o *împlinire parțială* în diferiți oameni ai lui Dumnezeu. Astfel, profeția făcută de Dumnezeu lui Moise în Deuteronom XVIII, 15, 18, cu privire la un «profet ca Moise» pe care Domnul avea să-L ridice din mijlocul popoului și-a găsit *împlinirea parțială* în Iosua. Și alți profeți care s-au ridicat ulterior, au împlinit *în parte* această profeție. Dar toate aceste împliniri parțiale ale unei profeții mesianice, aveau menirea doar să țină mereu trează înaintea popoului făgăduința lui Dumnezeu. Ceea ce era «în parte» trebuia să amintească mereu de ceea ce avea să fie «deplin». Tot astfel Dumnezeu îi promite lui David că va ridica popoului un urmaș al său, căruia îi va întări împărăția. Acesta avea să zidească Numelui lui Dumnezeu «o casă», iar scaunul lui de domnie avea să fie întărit *pe vecie*. «Eu Îi voi fi Tată, iar El Îmi va fi Fiu» — promite mai departe Dumnezeu lui David. (II. Sam. VII, 14). Desigur, această profeție s-a

împlinit *în parte* în Solomon. Dar împlinirea ei *desăvârșită* avea să producă doar în Hristos. El avea să fie «liul lui David» în adevărata accepțiune a cuvîntului.

Oskar Cullmann crede că dacă Iisus a avut cunoștință de Invățătorul Neprihănirii, El l-a inclus în cuvintele aspre: «Toți cei care au venit înainte de Mine au fost hoți și tîlhari» (Ioan X, 8). Noi am înclina să credem mai curînd că Iisus l-a considerat pe Invățătorul Neprihănirii ca pe unul din «aleșii» lui Dumnezeu, un premergător al Său, menit să trezească conștiința poporului, pregătindu-l pentru venirea Aceluia care singur avea să constituie împlinirea tuturor năzuințelor și a tuturor profețiilor mesianice.

ASEMĂNĂRI ȘI DEOSEBIRI ÎNTRE IISUS HRISTOS ȘI INVĂȚĂTORUL NEPRIHĂNIRII

Chiar citind cele cîteva texte din Manuscrisele de la Marea Moartă în care este vorba despre Invățătorul Neprihănirii, ne putem da seama că el prezintă multe asemănări, dar și multe deosebiri față de Iisus Hristos.

Invățătorul neprihănirii este un conducător despre care qumraniții cred că a fost ridicat de Dumnezeu ca să-i conducă pe calea Lui. (Fragm. Zadokite 1. 11). În această privință Invățătorul Neprihănirii stă pe aceeași treaptă cu oricare din învățătorii care s-au ridicat în Israel. Este drept că și Iisus a fost un Invățător. Dar între El și Invățătorul qumranit există o deosebire esențială: Unul a fost trimis de Dumnezeu *în calitate de învățător*, iar Hristos a fost trimis ca *Învățător și Mintuitor*. În timp ce Invățătorul Neprihănirii vine — după spusele qumraniților — ca răspuns la faptul că ei îl căutau pe Dumnezeu din toată inima, Hristos vine ca răspuns la faptul că poporul nu-L căuta pe Dumnezeu. După cum spune însuși profetul Isaia: «El a crescut ca o rădăcină dintr-un pămînt uscat» (Is. LIII, 2). La acest «pămînt uscat» a venit Hristos, ca să-i aducă mîntuirea. Ceva mai tîrziu, cînd Sf. Ap. Pavel trimite epistola către Romani, el scrie cu tristețe: «Nu este cine să înțeleagă, nu este cine să caute pe Dumnezeu» (Rom. III, 11). Chiar și Talmudul, vorbind despre timpul venirii lui Mesia, spune că generația aceea va avea «o față ca de ciine» (Talmudul Babilonean, Tratatul Sanhedrin, folio 97 a).

După Dupont-Sommer, o trăsătură comună la Iisus Hristos și la Invățătorul Neprihănirii, o constituie faptul că amîndoi erau considerați de ucenicii lor ca «aleși ai lui Dumnezeu». Este drept. Dar nu trebuie uitat că și Sf. Ap. Pavel era considerat ca un «ales». Ne-o spune chiar Sf. Scriptură: «El este un vas pe care L-am ales ca să ducă Numele Meu la neamuri» (Fapte IX, 15). Rezultă oare de aici că Ap. Pavel era un imitator al Mintuitorului? Nicidecum! Apostolul era *ales în vederea unei anumite misiuni*, pe care Sf. Scriptură o arată limpede: să ducă Numele lui Dumnezeu la neamurile care pînă atunci nu-L cunoscuseră. El era «ales» ca apostol. Iisus era «ales» *pentru lucrarea unică de mîntuire prin jertfă, era «ales» ca Fiu*. Altfel, fiecare creștin era un «ales». (I, Petru I, 1). Fiecare dintre profeți era un «ales». Lui Ieremia, Dumnezeu îi spune că

este ales încă înainte de a se fi născut. (Ier. I, 5). În alegere există însă o deosebire calitativă: *în ce calitate* este ales cineva și *pentru ce lucrare*. Ioan Botezătorul era ales în calitate de înaintemergător al lui Mesia, de cel mai mare din cei născuți din femeie, de ultim profet al Vechiului Testament. Pentru ce lucrare era el ales? Să arate oamenilor pe Mîntuitorul. «Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii!» (Ioan I, 29). Iisus Hristos era ales în calitate de Fiu, pentru lucrarea unică, de mîntuire. Este drept că pentru a împlini menirea Sa, El a luat un chip de rob asemănător cu al tuturor oamenilor. Totuși, și în haina aceasta smerită, El rămîne alesul Unic, prin excelență, cum n-a fost nimeni înaintea Lui și cum nu va fi nimeni după El. În calitatea Sa unică și prin menirea Sa unică, el transformă staulul din Betlehem în palat strălucitor, în timp ce Irod, contemporanul Său, prin purtarea sa, transformă palatul într-un staul.

Din comentarul la Habacuc I, 5. (a se vedea textul la începutul acestei lucrări) rezultă că Învățătorul Neprihănirii era înzestrat cu darul unei exegeze revelate a cuvintelor profeților. Și despre Mîntuitorul ni se spune în Evangheliile că dădea o interpretare revelată a Vechiului Testament. Astfel El ia îngăduința divorțului dată de Moise și-i dă o interpretare care constituie ea însăși o revelație divină (Mat. XIX, 7-9). Apoi, în predica de pe munte, interpretarea revelată iese în evidență cu multă tărie: «Ați auzit că s-a zis... dar Eu vă zic...» (Mat. V, 21-48). Se poate oare trage de aici concluzia că Iisus n-a fost decît un imitator al Învățătorului Neprihănirii? Nicidecum!

Oare numai Învățătorul Neprihănirii și apoi Iisus Hristos au dat astfel de interpretări Vechiului Testament? Oare Daniel n-a dat și el? (Dan. X, 21). Totuși nu rezultă de aici că Învățătorul Neprihănirii l-ar fi imitat pe Daniel. Tot astfel cum de aici nu poate rezulta nici că Mîntuitorul l-a imitat pe Învățătorul Neprihănirii, (Ca să nu mai discutăm dacă interpretarea dată de Învățătorul Neprihănirii — pe care qumraniții o considerau revelată — era într-adevăr revelată).

Interpretarea revelată a Vechiului Testament revine și la Sf. Pavel. În Gal. IV, 24-31 el dă împlinirii cu Sara și Agar o interpretare cu totul deosebită, nouă. Întrucît toată Scriptura, inclusiv epistolele pauline, este inspirată de Dumnezeu, și această interpretare este inspirată, este revelată. (II Tim. III, 16). Totuși de aici nu s-a tras concluzia că Sf. Pavel ar fi fost doar un imitator al lui Hristos, sau că ar fi avut măcar această intenție. O trăsătură comună, nu denotă neapărat că ultimul l-a imitat pe primul.

Un alt punct comun îl prezintă adversitatea partidei preotești a saducheilor atît față de Învățătorul Neprihănirii, cît și față de Hristos. Dar de aici nu se poate trage concluzia că Iisus este un imitator, al Învățătorului Neprihănirii. Oare n-a fost partida preotească adversară și prorocilor? Această trăsătură comună nu dovedește nimic.

Este drept că și Învățătorul Neprihănirii și Iisus au rostit cuvinte de judecată aspră asupra Ierusalimului. Dar care profet n-a făcut la fel?

Faptul că Mîntuitorul a rostit cuvintele pline de tristețe din Luca XIX, 41-44 la adresa Ierusalimului, dovedește cel mult că din vremea profeților, trecînd prin vremea Învățătorului Neprihănirii și pînă la Iisus Ierusalimul nu s-a pocăit ci a persistat în păcatele sale. Atît și nimic mai mult.

Și învățătorul Neprihănirii și Iisus au fost prizoniți și dați la moarte. Învățătorul Neprihănirii a înființat (sau cel puțin a condus) o grupare care — după interpretarea dată de unii savanți unui text din documentele qumranite — aștepta revenirea lui spre a judeca lumea. Iisus Hristos de asemenea. Asupra acestor două aspecte comune, ne vom opri mai pe larg în rîndurile ce urmează.

MOARTEA ȘI ÎNVIEREA ÎNVĂȚĂTORULUI NEPRIHĂNIRII COMPARATĂ CU MOARTEA ȘI ÎNVIEREA LUI HRISTOS

Cercetătorul englez John Marc Allegro²⁵ crede că Învățătorul Neprihănirii s-a retras din Ierusalim împreună cu mai mulți preoți și că clădirea de la Qumran, era un fel de templu unde aceștia aduceau jertfie. Învățătorul Neprihănirii era considerat acolo ca un Mare Preot. (Ipoteza aceasta vine în contradicție cu o altă ipoteză, care identifică pe qumraniți cu esenienii, deoarece aceștia din urmă nu aprobau jertfiile sîngeroase din templu). În continuare, Allegro crede că Alexandru Ianai, Mare Preot și rege pe atunci, a considerat aceasta ca o rebeliune politică și spre a pedepsi pe «răzvrățiți» a făcut uz de o pedeapsă pe care o învățase de la străini: răstignirea. Cu această ocazie a fost răstignit și Învățătorul Neprihănirii. Alexandru Ianai mai utilizase răstignirea și pentru a pedepsi un grup de farisei care se revoltase contra domniei sale despotice. Trupurile moarte ale răstigniților au fost apoi lăsate să putrezească, lucru oribil în ochii evreilor. (Josephus, Antic, XII, 14, 2).

Aceasta este ipoteza. Dar pe ce se întemeiază ea? Ce știm despre moartea Învățătorului Neprihănirii, respectiv despre răstignirea lui? În Fragmentele Zadokite există două mențiuni privitoare la «adăugarea» — respectiv moartea — Învățătorului Neprihănirii. Una se referă la perioada dintre moartea sa și venirea lui Mesia (XIX, 35-XX, 1), iar a doua afirmă că de la moartea Învățătorului Neprihănirii pînă la nimicirea tuturor celor care sînt de partea Omului Minciunii, vor trece patruzeci de ani, (XX, 13).

Mai sînt cele două mențiuni din comentarul la Habacuc II, 7-8 și II, 15). În prima este vorba de «preotul care s-a răzvrătit... ororile unor boli rele au lucrat asupra lui și el a plătit prețul faptelor sale rele în trupul său de carne». Al doilea text, în care este vorba de Preotul Nelegiuit care a încercat să deruteze pe qumraniți printr-o apariție plină de strălucire în Ziua Ispășirii, l-am redat integral la începutul acestei lucrări.

Pe acestea două texte din urmă se bazează în mod deosebit susținătorii ipotezei despre răstignirea și învierea Învățătorului Neprihănirii.

25. John Marc Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, p. 99-100.

Precum se vede cele două texte din Fragmentele Zadokite se referă în mod limpede la moartea Învățătorului Neprihănirii, dar din nici unul nu reiese că moartea s-ar fi produs prin răstignire. Cît despre textele din Comentarul la Habacuc, ele vorbesc mai curînd despre Preotul Nelegiuit decît despre Învățătorul Neprihănirii, fără a pomeni ceva despre răstignire.

Atunci pe ce se bazează ipoteza despre moartea prin răstignire a Învățătorului Neprihănirii? Pe încă un text, dintr-un comentariu la cartea profetului Nahum, 2, 12, în care, după cum se va vedea, iarăși *nu este vorba de Învățătorul Neprihănirii*.

Comentariu la Nahum, II, 12, «Să umple grotile cu pradă și culcușurile sale cu carne sfișiată. Este vorba de Leul cel Tânăr, care s-a răzbunat pe cei care umblau după haine moi, în sensul că i-a spînzurat de vii. Așa ceva nu s-a mai întîmplat vreodată în Israel. Căci Scriptura consideră pe un om spînzurat (atîrnat) de viu, ca o ocară la adresa lui Dumnezeu».

Precum se vede ipoteza despre răstignirea Învățătorului Neprihănirii se bazează pe trei feluri de texte: Unele în care este vorba despre Învățătorul Neprihănirii și despre moartea sa, dar *nu se pomeniște nimic despre răstignire*, altele în care se vorbește de suferință, *fără ca aceasta să se refere limpede la Învățătorul Neprihănirii* și fără să fie vorba de răstignire și în fine, un text în care e vorba de răstignire însă *nu este nicăieri vorba de Învățătorul Neprihănirii*.

La ce se referă de fapt textul din Comentarul la Nahum pe care l-am redat mai sus? Probabil la un eveniment contemporan, respectiv un eveniment despre care Josephus vorbește în opera sa, și anume: În timpul domniei și a sacerdoțiului lui Alexandru Ianai, rege și Mare Preot din dinastia hasmoneilor (103-76 î. Hr.), un mînunchi important de evrei s-au răscolat împotriva cruzimilor neobișnuite ale acestuia. Ei au chemat în ajutorul lor pe Demetrius Eucerus, regele Siriei, care a pornit contra lui Alexandru Ianai. Lupta a fost în favoarea lui Demetrius și a răsculaților. Demetrius încercă să intre în Ierusalim. Atunci, în unii dintre răsculați, s-a trezit sentimentul național. Iată cum redă Josephus cele ce au urmat:

«Vre-o șase mii de bărbați, mișcați de soarta lui Alexandru, s-au strîns laolaltă și s-au unit cu el. Demetrius s-a alarmat și s-a retras din țară. Atunci evreii s-au întors împotriva lui Alexandru dar au fost învinși și un mare număr din ei au fost omorîți. După ce a izbutit să-i închidă pe cei mai viteji dintre ei în cetățuia Bethome el i-a asediat acolo; apoi, cînd a capturat cetatea și i-a cîpătat pe acei oameni în puterea sa, i-a transportat la Ierusalim și a săvîrșit asupra lor unul din cele mai crude acte din lume: În timp ce el petrecea cu concubinele sale în vîzul oamenilor, a poruncit ca vreo opt sute din oamenii aceia să fie răstigniți; în timp ce ei erau încă în viață, el a poruncit să se taie gîtul copiilor și soțiilor lor în fața lor». (Antic. XIII, 14, 2).

Cele descrise mai sus s-au petrecut pe la anul 88 î. Hr. Probabil că la acestea s-a referit autorul comentariului la Nahum descoperit la Qum-

ran. Mai mult ca sigur că qumraniții nu au avut nimic comun cu acea răscoală. Dar Allegro crede că printre cei martirizați prin răstignire se aflau și qumraniți, ba chiar însuși Învățătorul Neprihănirii ar fi murit astfel cu ocazia aceea. De unde trage Allegro concluzia aceasta? El crede că dacă acest barbar mijloc de pedeapsă nu l-ar fi atins pe Învățătorul Neprihănirii, el nu ar fi fost menționat într-o scriere a qumraniților.²⁶ Valabilitatea acestei ipoteze o vom analiza mai jos, după ce vom fi expus și părerea lui Dupont-Sommer.

Pornind de la textul din Comentarul la Habacuc II, 7-8, menționat mai sus, Dupont-Sommer ajunge la concluzia că cel menționat în acest pasaj că a suferit, ar fi Învățătorul Neprihănirii, care era o ființă divină și care s-a intrupat spre a trăi ca om.²⁷

Să analizăm acum aceste ipoteze:

Din textele citate din Fragmentele Zadokite reiese limpede doar că Învățătorul Neprihănirii a murit, și că în ori ce caz între moartea lui și apariția lui Mesia trebuie să se scurgă un interval de patruzeci de ani. Merită reținut acest amănunt: Învățătorul nu moare ca Mesia, ci doar ca Învățător al Comunității Qumranite.

Moartea lui *prin răstignire* este mai mult decît îndoielnică. Nu era nevoie ca pedeapsa grozavă aplicată de Alexandru Ianaî să-l atingă și pe Învățătorul Neprihănirii pentru ca să fie menționată în scriptele qumranite. Evenimentul era atît de impresionant, încît nu e nici o mirare că a lăsat urme și în literatura asceților de la Qumran, cărora în mod deosebit, actele de cruzime le erau străine, în singurătatea pustiei în care trăiau ei. A considera pe baza unui astfel de text că Învățătorul Neprihănirii a fost răstignit, înseamnă cu adevărat nu a expune ce scrie ci a introduce în text ceea ce probabil că autorul nici n-a gîndit vre-odată. De altfel ipoteza aceasta a fost respinsă de cei mai mulți savanți, începînd cu protestantul H. H. Rowley²⁸ și terminînd cu catolicul K. Schubert.²⁹

Că Învățătorul Neprihănirii a fost prigonit, este un fapt indiscutabil. Reiese din texte, mai ales din Comentarul la Habacuc II, 15. Dar că a fost răstignit, nu reiese de nicăeri.

Prof. Dupont-Sommer consideră și el că Învățătorul Neprihănirii a fost răstignit, bazîndu-se însă pe textul din Comentarul la Habacuc II, 7-8. Ori, în textul respectiv se pare că nu e nicidecum vorba de Învățătorul Neprihănirii, ci, dimpotrivă, de adversarul acestuia, Preotul Nelegiuit. În acest text apar cuvintele «în trupul său de carne». Pe aceste cuvinte și-a întemeiat în parte D. Sommer teoria sa, pe care apoi el însuși a abandonat-o.³⁰ Că suferința despre care e vorba nu se referă la Învățătorul Neprihănirii ci la Preotul Nelegiuit, devine limpede ceva mai departe, în același comentariu (II, 8), unde scrie că Preotul Nelegiuit din pri-

26. Idem, p. 99-100.

27. Cf. Millar Burrows, *op. cit.*, p. 152.

28. *The Dead Sea Scrolls from Qumran*, p. 17.

29. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, LXXIV, 1952, p. 25; cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 34, n.

30. Cf. Millar Burrows, *op. cit.*, p. 152.

cina răului făcut Învățătorului Neprihănirii și oamenilor din partida sa, a fost dat de Dumnezeu pe mîna vrăjmașilor săi, întristîndu-l cu un bici nimicitor, în amărăciunea sufletului, din cauză că a lucrat în mod nelegiuit împotriva alesului Său.

Considerînd în ciuda evidenței, că textul din Comentarul la Habacuc II. 7-8 se referă la Învățătorul Neprihănirii, Dupont-Sommer vede în el o anticipare a creștinismului. Dovedind lipsa de temeinicie a acestei interpretări, cade și concluzia trasă de autorul ei.

În general este de remarcat următorul fapt: Ipotezele referitoare la moartea prin răstignire a Învățătorului Neprihănirii au fost emise pe baza unor texte care nu exprimă deloc acest lucru. Autorii ipotezelor au citit cel mult printre rînduri. Dar, să privim acum spre răstignirea lui Iisus. Despre ea, fapt real, nu este necesar să citim printre rînduri, nici să căutăm a o găsi în texte unde nu e vorba despre ea. Puține sînt paginile Noului Testament în care să nu fie pomenită. De altfel, în aceeași ordine de idei merită reținut faptul că nici o doctrină fundamentală a Bisericii creștine, nu este întemeiată pe un text discutabil. În schimb ipotezele anti-creștine emise pe baza manuscriselor de la Qumran, se întemeiază fie pe interpretarea silită a unui text, fie pe texte în care nici măcar nu este vorba de Învățătorul Neprihănirii.

Dacă Învățătorul Neprihănirii ar fi fost într-adevăr răstignit, iar răstignirea sa ar fi fost considerată de qumraniți cum a fost considerată răstignirea lui Iisus de către primii creștini, atunci n-ar fi fost necesar, să citim despre asta acolo unde nu scrie, ci ar fi găsit un ecou mult mai puternic în literatura qumranită, așa cum se reflectă răstignirea lui Hristos în scrierile Noului Testament.

Moartea Învățătorului Neprihănirii, chiar dacă a prezentat aspecte dramatice, violente, a fost privită cel mult ca moartea unui martir, dar nicidecum ca avînd putere mîntuitoare, cum a fost privită moartea lui Hristos pe cruce.

Dupont-Sommer³¹ crede că martiriul Învățătorului Neprihănirii a inspirat scrierea următoarelor texte biblice: Daniel 9, Psalmul 22, Zaharia 12 și pericopele despre Robul Domnului din cartea profetului Isaia. Să analizăm și această ipoteză:

Este știut că Vechiul Testament era cartea sfîntă a tuturor evreilor, inclusiv a qumraniților. Sau, mai exact, qumraniții apar ca o sectă care acceptă însă scrierile sfînte ale iudaismului oficial. Această sectă — ni se spune în scrierile ei — a fost crunt prigonită de conducătorii iudaismului oficial. Cum s-ar putea explica atunci că niște texte descriind martiriul unui conducător al sectei prigonite, martiriu de care erau vinovați tocmai conducătorii iudaismului oficial, au fost incluse în scrierile sfînte ale acestuia, și încă la foarte puțină vreme după moartea prigonitului?

În afară de aceasta, însuși Dupont-Sommer este de părere că sulul Isaia A (cel care cuprinde textul integral al profetului Isaia), descoperit

31. *Aperçus préliminaires...*, p. 117.

în grota 10, datează din sec. I în. Hr.³² Tot el crede că martiriul Învățătorului Neprihănirii a survenit în anul 63 în. Hr., cu câteva luni înainte de ocuparea Ierusalimului de către Pompei. Cum se explică atunci faptul că textele despre martiriul acestuia apar de-acum în sec. I în. Hr. în rîște cărți consacrate ca sfinte de secole (respectiv în sulul Isaia A)? Cu atît mai mult cu cît majoritatea savanților sînt de părere că acest sul datează din sec. II — în. Hr. Cum s-ar putea explica prezența în text a unor pasaje înscrise — după D. Sommer — de un eveniment care avea să se petreacă abia în sec. I în. Hr.?

Cu acest adaos despre textele biblice inspirate din martiriul Învățătorului Neprihănirii, după părerea lui H. H. Rowley, Dupont-Sommer și-a încurcat în mod inutil restul ipotezelor sale.³³

În legătură cu moartea Învățătorului Neprihănirii, unii au încercat să vadă în ospetele comune ale qumraniților, agape care aveau un sens amintitor al morții martirice a Învățătorului Neprihănirii.³⁴ Dar din scrierile qumranite nu rezultă așa ceva, nici măcar caracterul sacramental al acestor mese comune. Ele apar mai curînd similare meselor comune ale ordinelor monahale din zilele noastre. Mai ales nu există nici cea mai slabă aluzie la faptul că mesele comune ar fi luate în amintirea morții Învățătorului, sau că ar simboliza sau realiza legătura cu el.

INVIEREA ÎNVAȚĂTORULUI NEPRIHĂNIRII ȘI INVIEREA LUI HRISTOS

Dupont-Sommer afirmă în cunoscuta sa lucrare «Aperçus préliminaires» (pag. 38) că Învățătorul Neprihănirii care fusese martirizat, a reapărut în templu în Ziua Ispășirii, tocmai pe cînd orașul era capturat de trupele dușmane ale lui Pompei (anul 63 în. Hr.). În sensul învierii Învățătorului Neprihănirii se pronunță și J. M. Allegro, în cartea sa «The Dead Sea Scrolls».³⁵

De la bun început trebuie să spunem că această ipoteză este respinsă de majoritatea savanților.³⁶ J. Bonsirven se exprimă astfel: «Doar printr-un abuz de cuvinte pretind unii a descoperi în scrierile Noului Legămînt (qumranite, n.n.), un Mesia divin, un Mesia răstignit, un Mesia care va veni să nimicească pe vrăjmașii săi într-o apoteoză extraordinară».³⁷

Totuși pentru că această ipoteză a fost emisă, făcînd chiar multă vîlvă, o vom analiza în rîndurile care urmează:

Pe ce își fundamentează Dupont-Sommer ipoteza? Pe textul din Comentariul la Habacuc II, 15 (a se vedea la începutul acestei lucrări).

32. *Ibidem*, p. 26.

33. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 47.

34. A. Powell Davies, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New-York, 1956; ediția germană apărută sub titlul *Der Fund von Qumran*, Wiesbaden, 1957, p. 136-139.

35. Pag. 148.

36. Printre cele mai recente lucrări, A. S. Van der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957; cf. *Book List*, 1958, p. 51 și H. H. Rowley, *The Teacher of Righteousness and the DSS*, 1957.

37. *Études*, CCLXVIII, 1951, p. 216; cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 34.

Este vorba acolo de un personajiu care «a apărut» cu ocazia zilei de odihnă a Ispășirii, ca «să-i deruteze și să-i facă să se poticnească în ziua postului, ziua odihnei lor sabatice». Cuvîntul ebraic tradus prin «a apărut», este utilizat în Vechiul Testament pentru aparițiile divine, supranaturale. De aici Dupont-Sommer trage concluzia că în acest text e vorba de o teofanie, respectiv că Învățătorul Neprihănirii care fusese omorît a înviat și a apărut în chip supranatural ca să împlinească judecata asupra vrăjmașilor săi.

Dar Comentarul la Habacuc nu este scris în epoca biblică (a Vechiului Testament), ci în cea post-belică. Deci, pentru a stabili sensul cuvîntului respectiv, nu trebuie să cercetăm ce sens capătă acest cuvînt în ebraica biblică, ci în cea post-biblică, din vremea cînd a fost scris Comentarul. Ori, după afirmațiile prof. Millar Burrows, în ebraica post-biblică acest cuvînt este utilizat și pentru apariții naturale. Simpla utilizare a lui în acest text nu poate constitui o motivare suficientă a ipotezei învierii Învățătorului Neprihănirii. Dar pentru o mai bună lămurire să cercetăm contextul unde apare acest cuvînt. Vom constata cu surprindere că în propozițiunea anterioară este vorba nu de Învățătorul Neprihănirii, ci de adversarul acestuia, Preotul Nelegiuit. În propozițiunea noastră, în care survine cuvîntul «a apărut» nu există nimic care să ne determine să credem că între timp a avut loc o schimbare a subiectului. Nici din punct de vedere al construcției frazelor, nu se poate atribui Învățătorului Neprihănirii «apariția». După propozițiunea anterioară în care e vorba de Preotul Nelegiuit, legătură cu propozițiunea următoare nu se face printr-un «dar» care să ne facă să ne gîndim la o modificare, ci printr-un «și», prezentînd continuitate de gîndire și acțiune.

Personajul care «a apărut» ne este descris ca arătîndu-se «în toată splendoarea». Să aplicăm această apariție la modestul Învățător al Neprihănirii sau mai curînd la Preotul Nelegiuit, a cărui alergare după avere și lux ne este pomenită chiar în Comentarul la Habacuc?

Dar problema mai poate fi analizată și sub alt aspect: evenimentele care se reflectă în comentarul la Habacuc sînt: prigonirea celor drepti de către cei nelegiuiți, exilul grupării qumranite la Damasc, și moartea multor drepti. Ori, știut este că în vremuri de prigoană, cei credincioși așteptau mai mult ca oricînd venirea Împărăției lui Dumnezeu și învierea celor drepti. Aceasta apare limpede și în cartea lui Daniel, precum și în Noul Testament, unde citim — erau vremuri de prigoană — că unii susțineau că învierea din morți a și sosit. Nu ar fi deci de mirare ca qumraniții să fi așteptat și ei o înviere a celor drepti în timpul lor, iar printre drepti, în primul rînd, învierea Învățătorului Neprihănirii. Dar în acest caz, învierea așteptată nu i-ar fi conferit Învățătorului calități mesianice și nu ar fi avut în nici un caz semnificația pe care o are învierea lui Hristos.

Totuși, în altă ordine de idei, sfera ideologică a qumraniților se pare că s-a format sub influența unor cărți nebiblice, cum ar fi Cartea lui Enoh, Cartea Jubileelor, Testamentul celor 12 Patriarhi — cărți în care nu apare nicăieri ideea învierii. Că gruparea qumranită era profund ata-

șată de aceste cărți, reiese limpede din faptul că la Qumran s-au găsit fragmente dintr-un număr impresionant de copii după aceste opere. Privind lucrurile din acest punct de vedere, vom considera cu mai multă prudență pasajul din Comentarul la Habacuc II, 15 și nu ne vom grăbi să-l interpretăm în sensul învierii Învățătorului Neprihănirii.

De altfel, trebuie să menționăm că interpretarea dată de Dupont-Sommer acestui pasaj nu este singura. Astfel M. Delcor,³⁸ analizând textul ajunge la concluzia că el ar reflecta mai curînd masacrarea a șase mii de oameni — crimă comisă din porunca aceluiasi Alexandru Ianai. Această întîmplare — după spusele lui Josephus³⁹ — n-a avut însă loc în Ziua Ispășirii, ci cu ocazia Sărbătorii Corturilor, cînd poporul l-a huiduit pe Alexandru Ianai în timp ce acesta oficia ca Mare Preot în templu. În urma acestei întîmplări, din porunca lui Alexandru Ianai, au fost omorîți șase mii de oameni.

Ipoteza lui Delcor, prezintă importanță numai dintr-un punct de vedere: ea ne arată că sensul pe care Dupont-Sommer l-a acordat textului din Comentarul la Habacuc II, 15, nu este singura interpretare posibilă.

ÎNVĂȚĂTORUL NEPRIHĂNIRII ERA CONSIDERAT MESIA?

O întrebare de mare importanță este dacă Învățătorul Neprihănirii se considera sau era considerat de cei din jurul său ca fiind Mesia. Unii autori se pronunță în această chestiune în sens afirmativ. Printre ei se numără S. Schechter care a emis această ipoteză exclusiv pe baza textelor despre Învățătorul Neprihănirii din Fragmentele Zadokite încă la începutul secolului nostru, în cartea sa intitulată *The Zadokite Work* apărută în 1910. «Învățătorul acela unul și unic, respectiv Învățătorul Neprihănirii, este identic cu Mesia și secta îl aștepta»⁴⁰ Pe ce se întemeia Schechter atunci cînd făcea această afirmație?

În Fragmentele Zadokite 7, 19 scrie: «Steaua este tîlmăcitorul legii care a venit la Damasc, după cum este scris: «O stea va ieși din Iacov și un sceptru va răsări din Israel». «Sceptrul este prințul întregii comunități». Schechter consideră că «steaua» este Învățătorul Neprihănirii. Ori, cum această profeție se referă la Mesia, el trage concluzia că Învățătorul Neprihănirii era considerat de cei din jurul său ca fiind Mesia.

După ce s-au descoperit manuscrisele de la Qumran — în 1947-52 — domeniul de cercetare cu privire la Învățătorul Neprihănirii s-a extins și astăzi putem aprecia mai bine ca înainte de 1947 ipoteza emisă odinioară de Schechter.

În lumina noilor manuscrise descoperite, John Marc Allegro scrie: «Secta de la Qumran aștepta venirea unui Mesia preoțesc, pe care ei îl

38. *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, 1951, p. 56; cf. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments...*, p. 44.

39. *Antich.*, XIII, 13, 5.

40. *Op. cit.*, p. XIII, cf. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments...*, p. 35, n., și A. P. Davies, *op cit.*, p. 103.

numeau «Învățătorul Neprihănirii» și «Îlcuitorul legii». ⁴¹ În continuare Allegro scrie: «Faptul că aceștia sînt termenii pe care ei îi aplicau preotului, întemeietor al sectei, vine în sprijinul părerii că Mesia nu era altul decît Învățătorul lor cel înviat care trebuia să conducă comunitatea teocratică a Noului Israel (așa se auto-denumeau qumraniții, n.n.) în zilele de pe urmă».

Problema învierii Învățătorului Neprihănirii am discutat-o în capitolul anterior. Să analizăm acum ipoteza lui Schechter, preluată de Allegro, că Învățătorul Neprihănirii era considerat ca fiind Mesia.

În sprijinul ipotezei stă faptul că textul din Numeri 24, citat în Fragmentele Zadokite, care stă la baza ipotezei, a fost interpretat în sens mesianic de către qumraniți și în alt manuscris, respectiv într-un fragment descoperit în grota 4 Q, care conține o culegere de texte mesianice. (E vorba de un fragment conținînd următoarele texte biblice: Deut. XVIII, 18-19; Numeri XXIV, 15-17 și Deut. XXXIII, 8-11. Fragmentul se încheie cu un citat dintr-un imn necunoscut, denumit deocamdată «Psalmul lui Iosua». În privința importanței acestui fragment a se vedea articolul «Manuscrisele de la Marea Moartă — Descoperiri ulterioare», în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», anul XXXIV, nr. 5-6, mai-iunie 1958, p. 404-405). Probabil că în locul din Fragmentele Zadokite menționat mai sus este vorba de Învățătorul Neprihănirii, deși unii savanți nu sînt de acord cu această interpretare. ⁴² Intrucît Comentarul la Habacuc ne vorbește despre urmărirea Învățătorului Neprihănirii, pînă la locul său din exil, iar Fragmentele Zadokite ne vorbesc despre exilul întregii secte la Damasc, putem trage concluzia că «Steaua» care se ilustra și ca «Îlcuitor al legii» era chiar Învățătorul Neprihănirii. De aici ar rezulta că acesta era considerat de qumraniți ca fiind Mesia.

În sprijinul acestei ipoteze mai stă textul din Comentarul la Habacuc I, 13: «Dumnezeu nu va nimici pe poporul Său prin mîna neamurilor, ci judecata tuturor neamurilor va fi dată de Dumnezeu pe mîna alesului Său».

Dupont Sommer consideră că «alesul» din acest text este Mesia lui Aron și Israel, la care se face deseori aluzie în manuscrisele de la Qumran, iar acesta ar fi respectiv Învățătorul Neprihănirii. Această interpretare nu a găsit prea mare răspundere. Primul reproș care i se aduce este că aici nu e vorba în mod limpede de Învățătorul Neprihănirii. S-ar putea ca «alesul» să fie într-adevăr Mesia lui Aron și a lui Israel, dar identificarea lui Mesia cu Învățătorul Neprihănirii este abia discutabilă.

În favoarea ipotezei că Învățătorul Neprihănirii era considerat ca fiind Mesia, mai stă un pasaj tot din Comentarul la Habacuc, II, 4, referitor la textul biblic atît de îndrăgit de Sf. Ap. Pavel: «Cel neprihănit va trăi prin credință». «Este vorba de toți cei din casa lui Iuda care împlinesc Legea, pe care Dumnezeu îi va izbăvi din casa judecării din

41. *Op. cit.*, pag. 148.

42. Printre alții H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments...*, p. 38, și același, în *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, p. 143-144.

pricina lucrării lor și din pricina credinței lor în Învățătorul Neprihănirii».

Interpretarea dată textului biblic în comentarul qumranit, ne amintește de cuvintele Mintuitorului: «Aveți credință în Dumnezeu și aveți credință în Mine» (Ioan XIV, 1). Unii savanți au fost de părere că în textul mai sus citat din Comentarul la Habacuc ar fi vorba mai curînd de *credincioșie față de* Învățătorul Neprihănirii decît de *credință în el*. Fapt cert este că nicăeri nu apare credința în moartea Învățătorului Neprihănirii ca avînd efect mintuitor. Credința în el este mai curînd egală cu acceptarea interpretării pe care el o dădea Scripturii. Odată mort, el încetează de a mai fi — ca persoană — obiect al credinței. Aceasta reiese și din faptul că numele său nu este pomenit în Manualul de Disciplină, unde sînt date rînduielile fundamentale ale grupării, nici în psalmii de mulțumire, care se pare că au avut o utilizare liturgică. Argumentul acesta capătă mai multă greutate dacă ne gîndim la faptul că ar fi de neconceput o operă creștină similară Manualului de Disciplină în care să nu apară numele lui Iisus Hristos, sau o lucrare utilizată în cultul creștin din perioada apostolică din care să lipsească numele Mintuitorului.

Impotriva ipotezei că Învățătorul Neprihănirii era considerat ca Mesia, sînt o serie de argumente foarte serioase. Astfel, în Fragmentele Zadokite (XIX, 35-XX, 1), scrie: «Ei... nu vor fi scriși în carte, din ziua în care Învățătorul Unic a fost adăugat (a murit) pînă la ivirea unui Mesia a lui Aron și a lui Israel». De aici rezultă că Mesia nu era una și aceeași persoană cu Învățătorul Neprihănirii, decît dacă am accepta ipoteza învierii Învățătorului, ipoteză a cărei netemeinicie am arătat-o mai sus.

Tot în Fragmentele Zadokite, 20, 13, citim: «Din ziua în care Învățătorul Unic a fost adăugat (a murit), pînă la nimicirea tuturor bărbatilor de război care s-au întors cu Omul Minciunii, vor trece cam patruzeci de ani». Cei mai mulți cercetători consideră că acest text are un sens mesianic și că qumraniții așteptau ca la 40 de ani după moartea Învățătorului Neprihănirii să vină Mesia.⁴³ Theodor H. Gaster arată⁴⁴ că tradiția rabinică menționează o activitate mesianică de 40 de ani înainte de restaurarea lui Israel. În ori ce caz, venirea lui Mesia era considerată ca avînd loc numai *după moartea Învățătorului Neprihănirii*.

Un alt argument puternic în același sens este următorul:

Se crede că qumraniții erau esenieni, sau măcar o ramură a lor. Despre esenieni avem relativ multe date la autori din sec. I. d. Hr. (Filo din Alexandria, în «Quod omnis probus liber sit», Pliniu cel Bătrîn în «Historia Naturalis» și Iosephus Flavius în «Bellum Judaicum»). Dar nici unul din aceștia nu pomenește despre Învățătorul Neprihănirii. Dacă qumraniții l-ar fi considerat ca Mesia, el ar fi apărut în cultul lor și ar fi ocupat un loc central în învățătura lor, așa cum întreaga învățătură creștină și tot cultul bisericii creștine gravitează în jurul vieții, morții și învierii Mintuitorului. În acest caz, acest lucru ar fi fost menționat și de

43. Cf. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments*..., p. 64.

44. *Op. cit.*, p. 103.

vreunul din cei trei autori care ne vorbesc despre ei, ceea ce nu e cazul. Căci, se pare că Învățătorul Neprihănirii face mai curînd parte din istoria qumraniților decît din credința sau cultul lor.

La Qumran, Cartea Jubileelor ocupă un loc de mare cinste. Fără îndoială că ea a avut un rol important în formarea sferei ideologice a qumraniților. În această carte se acordă leviților un rol proeminent — lucru pe care îl observăm apoi și în gruparea qumranită. Mesia este menționat o singură dată în Cartea Jubileelor, dar atunci este arătat ca fiind din tribul lui Iuda. Ori Învățătorul Neprihănirii, așa cum am arătat, era preot, deci din tribul Levi, din familia lui Aron.

Precum se poate vedea, problema nu e ușor de rezolvat. Există argumente foarte temeinice și pro și contra. În plus mai survine o dificultate: nu știm încă ceva precis cu privire la concepțiile qumranite despre Mesia. Din literatura lor rezultă că ei așteptau un «Mesia a lui Aron și a lui Israel». Ce sens are această expresie? Qumraniții credeau despre gruparea lor că e constituită din Aron și Israel, respectiv că reprezintă atît preoția cît și poporul. «Mesia lui Aron și a lui Israel» ar însemna în acest caz un mîntuitor care provine din mijlocul grupării qumranite. Dar chestiunea se complică prin faptul că în două texte (Fragm. Zad. 14, 18 și Manualul de Disciplină 9, 11) unde se vorbește despre Mesia lui Aron și a lui Israel, cuvîntul «Mesia» e la plural.

Întrebarea care figurează ca titlu al acestui capitol rămîne deocamdată fără un răspuns categoric. Nu putem spune cu certitudine dacă Învățătorul Neprihănirii era considerat sau nu ca fiind Mesia. E limpede însă că *el însuși nu se considera ca atare*. Căci, dacă s-ar fi considerat, aceasta ar fi reieșit din unii «psalmi de mulțumire» care îi sînt atribuiți, așa cum, în Evanghелиi, din spusele lui Iisus rezultă că El se considera Mesia.

E posibil ca în timpul vieții Învățătorului Neprihănirii cei din jur să-l fi considerat Mesia. Și despre Ioan Botezătorul unii au crezut că e Mesia. Dar moartea a lămurit lucrurile în ambele cazuri, arătînd că nici Învățătorul Neprihănirii nici Ioan Botezătorul nu erau Mesia. Tot așa cum tocmai moartea a dovedit mesianitatea lui Iisus, prin faptul că a fost învînsă și urmată de înviere.

Dealtfel, după părerea noastră, chiar dacă Învățătorul Neprihănirii ar fi fost considerat și s-ar fi considerat el însuși Mesia, aceasta n-ar putea constitui un prejudiciu pentru credința creștină. Căci *nu e important cum e considerat cineva, nici cum se consideră, ci ce este*. Iisus a fost considerat samaritean și îndrăcit. Dar nu e important, deoarece el *era Mesia*. Învățătorul Neprihănirii a fost — poate — considerat Mesia. Dar el nu era decît un Învățător al Neprihănirii.

Iisus Hristos — au afirmat unii — a fost doar o copie a Învățătorului Neprihănirii. Dacă acceptăm această părere, constatăm cu surprindere că copia a fost mai reușită decît originalul. Învățătorul Neprihănirii a fost de mult uitat, dar Iisus a trăit mereu în inimile milioanelor de creștini. Învățătorul Neprihănirii a redevenit actual ca «nume» și obiect de cercetare științifică, după o perioadă de două mii de ani de uitare. Iisus a fost

în tot acest timp obiect de adorare și prilej de mîntuire. Este cazul să ne aducem acum aminte de cuvintele atît de înțelepte rostite cîndva de bătrînul înțelept al lui Israel, Gamaliel, înaintea Sinedriului, cu privire la Apostoli și la Biserica creștină: «Dacă acest lucru este de la oameni, se va nimici». Lucrarea lui Iisus a început sub auspicii foarte smerite. Dar ea există și astăzi, după ce a învins vitregia secolelor. În schimb lucrarea Învățătorului de la Qumran a încetat de mult să existe. Concluzia o lăsăm celor ce citesc aceste rînduri.

Învățătorul Neprihănirii a fost — fără îndoială — o personalitate covîrșitoare, care a avut o influență profundă asupra grupului de asceți retrași pe malul Mării Moarte. Învățătura dată de el, era susținută de o astfel de autoritate personală, încît era considerată ca o revelație divină. Dar divinul are tangență cu Învățătorul Neprihănirii numai cînd e vorba de învățătura pe care o dă. Atît. Iisus Hristos intră în altă categorie. Învățătura Lui este și ea neobișnuită. «El îi învăța ca unul care avea autoritate» — ne spune Evanghelia. Dar divinul are tangență mai ales cu persoana Lui, cu lucrarea Lui, cu moartea și cu învierea Lui. Iisus e unic nu atît prin învățătură cît prin moarte și înviere. Din acest punct de vedere, El este o apariție unică în istorie. Nici trecutul nici viitorul nu ne pot oferi o paralelă. Căci El este «singurul născut din Tatăl», «singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni», cel despre care Sfînta Scriptură spune:

«În nimeni altul nu este mîntuire»!



ÎNCEPUTUL CREȘTINĂRII SÎRBILOR SUB ÎMPĂRATUL BIZANTIN HERACLIU

Preot Asistent IOAN RĂMUREANU

I. AȘEZAREA SÎRBILOR ȘI CROAȚILOR ÎN BALCANI

Sîrbii fac parte din marea familie a popoarelor slave și alcătuiesc împreună cu bulgarii, croații și slovenii, grupul slavilor de sud. Deoarece istoria politică și religioasă a sîrbilor e strins legată de istoria poporului croat, în studiul nostru ne vom referi uneori și la dezvoltarea politică și religioasă a croaților.

Triburile slave au început să pătrundă în Peninsula Balcanică, pe teritoriul imperiului roman de Răsărit, atrase de mirajul Constantinopolului, mai întâi în grupuri mici, în timpul împăratului Anastasie (491-518), apoi în prima jumătate a secolului al VI-lea, sub împărații Justin (518-527) și Justinian (527-565), în grupuri tot mai mari. De la jumătatea secolului VI-lea, triburile slave veniră în număr mult mai mare împreună cu avarii, popor nomad de origine turco-tătară, servind acestora ca masă de manevră în expedițiile lor de pradă. Venind din Asia Centrală, avarii s-au instalat în Pannonia pe teritoriul Illyricului occidental, în locul Longobarzilor, care plecaseră din Italia de Nord. Din Pannonia, avarii făceau dese incursiuni de pradă pe teritoriile imperiului bizantin. Triburile slave aflate sub dominația avarilor au luat parte, începînd din a doua jumătate a secolului VI-lea, la toate expedițiile împotriva imperiului de răsărit. Astfel, slavii au ajutat pe avari să cucerească în 582, orașul Sirmium (Mitrovitza), metropola Prefecturii Illyricului. De acum, slavii pătrund în grupuri tot mai numeroase în toată Peninsula Balcanică ajungînd pînă în Macedonia, Grecia Centrală și chiar pînă în Peloponez, iar în Apus pînă la Dyrrachion (fost Epidamnus, mai tîrziu Durazzo), pe țărmul Mării Adriatice. În ultimii ani ai secolului VI-lea, slavii, încurajați de avari, și-au creat o marină pentru curse și piraterii și atacau coastele Dalmației, Italiei și Greciei, în timp ce triburile slave din interior, prin înaintarea lor spre Adriatică, reduceau teritoriul vechiului Illyric la o fâșie tot mai îngustă de-a lungul coastei dalmate.

La suirea pe tron a împăratului bizantin Heracliu (610-641), slavii ocupau Istria, Dalmația, Pannonia Superior și Pannonia Inferior, Moesia Superior și Moesia Inferior, Dacia Ripensis și Dacia Mediteranea (= Dacia interioară), Dardania, Praevalitania, Macedonia și o parte din Thracia. În anul 614, Slavii au incendiat și distrus din temelie marea metropolă creștină Salona, situată pe coasta dalmată, care, prin martirii și episcopii ei, a jucat un mare rol în istoria creștinismului. Curînd după acest dezastru, a urmat ruina orașului Epidaurus, numit de venețieni Ragusa, iar

de slavi Dubrovnik.¹ Populația romană înspăimântată și-a găsit scăparea pe insulele Adriaticii, pe stinca Ragusei, la Spalato, în palatul lui Diocle-

1. Pentru incursiunile și stabilirea slavilor în Balcani, vezi ca bibliografie: Procopiu de Cezareea, *De bello gothico*, III, 13; IV, 40, ed. G. Dindorf, în *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. II, Bonnae, 1833, p. 329 sq. și 492 sq.; ed. J. Haury, t. II, Leipzig (Teubner), 1905, p. 353 și 475-483; Ioan de Asia sau de Efes, *Istoria Bisericească*, VI, 25, în *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, aus dem syrischen übersetzt von J. M. Schönfelder, München, 1862, p. 255; vezi și: Ioan, *Bishop of Ephesus, The Third Part of Ecclesiastical History*, tr. by R. Payne Smith, Oxford, 1860, p. 432; Evagrie, *Ist. Bis.*, V, 12, *The ecclesiastical history*, ed. by J. Bidez and L. Parnientier. (Byzantine Texts, vol I), London, 1898, p. 208 și Migne, P.G., t. LXXXVI, 2, col. 2816 B; Theophanes, *Chronographia*, an. 6051, în Migne, P.G., t. CIX, col. 509 C. Vezi și ed. J. Classen, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, t. I, Bonnae, 1839, p. 361; ed. C. de Boer, t. I, Lipsiae, 1885, p. 233; *Faptele Sfintului Dimitrie, Minunile*, în Migne, P.G., t. CVI, col. 1167-1426; Paulus Diaconus, *Historia gentis Longobardorum*, ed. L. Behnmann et G. Waitz, în *Mon. Germ. Hist., Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum*, Hannoverae, 1898 și trad. engleză: *History of the Langobards*, de W. J. Foulke, Philadelphia, 1907, p. 62; Mihail Sirianu, *Cronica*, X, 18, ed. J. B. Chabot, *Michel le Syrien, Chronique*, t. III, Paris, 1899, p. 347-348.

Studii mai importante: Lj. Hauptmann, *Les rapports des Byzantins avec les Slaves et les Avars pendant la seconde moitié du VI-e siècle*, în *Byzantion*, t. IV (1927-1928), Paris-Liège, 1929, p. 137-170; Louis Bréhier et René Aigrain, *Grégoire le Grand, Les états barbares et la conquête arabe (590-757)*. (*Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin, t. 5), Paris, 1938, p. 83-85; 145-146; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle* (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, IV), Prague, 1926, p. 1-31. Idem, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. (Byzantino-Slavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves), Prague, 1933, p. 3-19, 248-267. Mathew Spinka, *A history of christianity in the Balkans. A study in the spread of byzantine culture among the Slavs*. (Study in church history, vol. I), Chicago, 1933, p. 1-36; Niko Zupanici, *Les Serbes à Serboiste (Macédoine), au VII siècle*, în *Byzantion*, t. IV (1927-1928), p. 277-280; idem, «Bela Srbija», în *Narodna Starina*, t. II, Zagreb, 1923, p. 107-118; Constantin Jirecek, *Geschichte der Serben*, Band I, Gotha, 1911, p. 81-109; De Voinovici, *Histoire de la Dalmatie*, t. I, Paris, 1935; Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, passim; Ferdinand Šišćići, *Geschichte der Kroaten*, Bd. I, Zagreb, 1917, p. 49-60; Ferdo Šišćići, *Povijest Hrvata* (= *Istoria Croației*), Zagreb, 1925. (Merge până la anul 1102), nouă inaccessibilă; Stanoe Stanojević, *Istoriya Srpskoga naroda*, ed. 3-a, Beograd, 1926 și *Histoire de Yougoslavie*, Belgrad, 1936; N. Iorga, *Époque et caractère de l'établissement des Slaves dans la péninsule de Balkans*, în *Revue historique du Sud-Est européen*, VII année (1930), 1-3, Janvier-Mars, p. 1-17. Pentru completarea bibliografiei trimitem la: Vladimir Ciorovici, *Bulletin Historique. Histoire Yougoslave*, în *Revue Historique*, 52-e année, t. CLV (1927), Janvier-Février, p. 112-162; M. Lascaris, *Yougoslavie, Bulletin Bibliographique*, în *Byzantion*, t. V, 2 (1929-1930), p. 544-555; *Byzantion*, t. VII, 2 (1932), p. 387-395; *Byzantion*, t. XIV, 2 (1939), p. 415-424.

Să se vadă următoarele lucrări și articole mai noi: M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Berlin, 1941, excelentă lucrare; D. A. Zakythinos, *Οι Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι*, Atena, 1945; P. Charanis, *On the slavic settlement in the Peloponesus*, în *Byzantinische Zeitschrift*, 46 Bd. (1951), 1, p. 91-103; A. Bon, *Le Peloponèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951; G. Labuda, *Chronologie des guerres de Byzance contre les Avars et les Slaves à la fin du VI-e siècle*, în *Byzantinoslavica*, t. XI (Prague, 1950), 2, p. 167-173; P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au VIII-e siècle*, în *Revue Historique*, t. 211 (1954), 1-2, Avril-Juin, p. 265-308, cu bogată bibliografie în aparatul critic; F. Barišići, *Čar Foka (602-610); podunavski Avaro-Sloveni* (= *De Avaro-Slavis in Phocae imperatoris aetate*), în *Zbornik Radova, Vizantoloski Institut*, 4 (1956), p. 73-88; F. Dvornik, *The Slavs. Their early history and civi-*

țian, și în spatele zidurilor de la Trau, Zara, Veglia și Ossaro.² În Răsărit, marea cetate a Tesalonicului, al doilea oraș al imperiului de Răsărit, a suferit mai multe atacuri din partea slavilor, dar a rămas necucerit, datorită puternicilor sale ziduri. După informațiile pe care le avem din scrierea numită «*Minunile Sfântului Dimitrie*», avarii au atacat Tesalonicul împreună cu slavii în anii 586, 597, 609, 614, 617, 620 și 622. În anii 645 și 647, slavii au atacat singuri Tesalonicul.³

lisation, Boston, 1956; I. Bona, *Die Langobarden in Ungarn*, în *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungariae*, 7 (1956), p. 183-244. Vezi pentru ale lucrări iugoslave: *Comité Național Yougoslave des Sciences Historiques. Dix années d'historiographie yougoslave — 1945-1955*. Présenté sous la rédaction de Jorjo Tadić, Beograd, 1955, p. 115-134; Karl H. Menges, *An Outline of the early History and migration of the Slavs*, New York, 1953, ne-a lipsit.

Punctul de vedere sovietic se cunoaște din lucrările: M. V. Levcenko, *Bizanțul și Slavii în sec. VI-VII*, în *Vestnik Drevnei Istorii*, 1938, nr. 4, p. 23-48; B. T. Gorianov, *Așezările slave în sec. VI și regimul lor social*, în rusește, în *Vestnik Drevnei Istorii*, 1939, I, p. 308-318; N. S. Derjavin, *Славяне в Древности. Культурно-Исторический очерк* Moskva, 1945. Vezi traducerea română: *Slavii în vechime. Schiță istorică culturală*, București, 1949, p. 9-51; Academician V. I. Piceta, *Славяно-византийские отношения в VI-VII вв. В освещении советских историков (1917-1947)* (= *Relațiile byzantino-slave în secolele VI-VII și punctul de vedere al istoricilor sovietici, 1917-1947*), în *Vestnik Drevnei Istorii*, 1947, nr. 3, p. 95-99.

Dintre tratatele mai noi pentru istoria Bizanțului, cităm: A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, 325-395, Paris, 1947; L. Bréhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, t. I, Paris, 1948; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II. *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien* (476-565, Paris, Bruxelles, Amsterdam, 1949; P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*. II: *Byzance et L'Occident sous les successeurs de Justinien*. 1. *Byzance et les Francs*, Paris, 1956; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin* (Bibliothèque Historique). Traduction française de J. Gouillard, Paris, 1957.

2. Referitor la orașul Spalato (Split), Grgo Novak, în studiul *Constantinus Porphyrogenetes and Thomas Archidiacon über die Zerstörung römischen Städte in Dalmatien*, în *Actes du III-e Congrès International d'études byzantines*, Athènes, 1932, p. 145, afirmă că cetatea Spalato n-a fost o fundație nouă pentru refugiații din Salona, deoarece ea exista din sec. III-IV. Legenda formării orașului Spalato, în urma dezastrelui Salonei din 614, a fost creată de episcopii de Spalato, care pretindeau asupra Dalmației aceleași drepturi de jurisdicție pe care le avuseseră în trecut episcopii Salonei. Vezi și Ejnar Dyggve, *History of salonian Christianity*, Oslo, 1951.

3. *Faptele Sfântului Dimitrie, Minunile*, în Migne, P.G., t. CVI, col. 1167-1266; să se vadă și noua ediție iugoslavă: *Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*. (*Fontes Byzantini historiam populorum Jugoslaviae spectantes*. Institutum Byzantinum, lib. III. Recensente Georgio Ostrogorski). Tomus I, Serbocroaite interpretati et commentariis ornati ab F. Barišici, M. Rajković, B. Krekici, L. Tomić, Beograd, 1955, p. 165-216; A. Burmov, *Les sièges de Thessalonique par les Slaves dans les «Miracula Sancti Demetrii martyris» et leur chronologie*, în *Godišnik na Filsofsko-Istoričeskiia Fakultet na Sofijskiiia Universitet*, t. XLVII, 1952, II, p. 167-215, în limba bulgară, cu rezumat în limbile rusă și franceză; P. Lemerle, *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii*, în *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 46 (1953), p. 349-361, și în studiul aceluiași, *Invasions et migrations dans les Balkans...*, în *Revue Historique*, t. 211 (1954), p. 294-295; F. Barišici, *Ciuda Dimitrija Solunskog kao istoriski izvori* (= *Minunile Sfântului Dimitrie din Tesalonic ca izvoare istorice*), în *Srpska Akademija Nauka*, Beograd, 1953, cit. apud *Dix années d'histoire youg.*, p. 119; Bozidar Ferjancić, *Pitanje napada i naseljavanja Slovena na Balkansko Poluostrvo u literaturi od 1940 do 1953 godine* (= *Problema invaziei și stabilirii slavilor în Peninsula Balcanică în studiile referitoare la acest subiect între anii 1940 și 1953*, în *Istoriski pregled*, 2, Beograd, 1954, p. 74-76, apud *Dix années d'hist. youg.*, p. 120;

Astfel, în timp ce creștinii de Răsărit, din Egipt, Palestina și Siria, treceau sub dominația Islamului, triburile slave care vor intra în curînd în componența viitorului stat bulgar, apoi sîrbii, croații și slovenii, au ocupat vastele și bogatele provincii danubiene și illyriene, care făceau parte în trecut din imperiul roman universal. Ei au distrus aproape în întregime Prefectura Illyricului, unde domina limba latină. Populația romanică din Peninsula Balcanică, numită de neamurile slave «Vlahi», fiind dislocată, s-a refugiat în mare parte în orașele Dalmației și Istriei, sau la nordul Dunării. Mase importante de vlahi și-au găsit scăparea în munții Macedoniei și ai Pindului, în munții Rodopilor și ai Balcanilor (Haemus), unde, înfruntînd vitregia istoriei și urgisirea popoarelor înconjurătoare, au putut supraviețui, în condiții istorice dintre cele mai grele, pînă azi.

Raporturile slavilor cu avarii au variat după regiuni și epoci, mergînd de la supunerea completă pînă la alianță. În anul 626, între 29 mai și 10 august, slavii au ajutat pe avari și perși, uniți printr-o alianță militară, la marele asediu al Constantinopolului. Asediul a fost general, pe apă și pe uscat.

• După eșecul atacului asupra Constantinopolului, puterea avarilor începu să decadă. Triburile slave din Illyricum și Europa Centrală începură să manifeste o tendință spre independență. Ele se aliară între ele și se revoltară împotriva avarilor. Încă din anul 623, triburile slave din părțile Boemiei și Moraviei vechi, care cuprindea și Slovacia, scăpară de dominația avarilor și se organizează într-un stat independent sub conducerea lui Samo (623-658), ceh sau poate franc de origină.⁴ Între 635

B. Grafenauer, *Kronološka vprašanja selitve Lujnih Slovanov ob podatkih spisa Miracula S. Demetrii* (= Probleme de cronologie referitoare la migrațiile Slavilor de Sud în Minunile Sfîntului Dimitrie), în *Zbornik Filozofskog Faculteta*, t. II, Zagreb, 1955, cit. apud *Dix années d'hist. youg.*, p. 116; idem, *Nekaj vprašanj iz dobe naselitve Lujnih Slovanov*, în *Zgodovinski časopis*, t. IV, 1950, p. 23-126; cit. apud *Dix années d'hist. youg.*, p. 116-117.

Vezi și studiile: H. Delehay, *Les Recueils antiques des Miracles des Saints... Les Miracles de S. Démétrius*, în *Analecta Bollandiana*, t. XLII (1925), fasc. I-II, p. 57-64; A. Pernice, *Solla data del libro II dei «Miracula S. Demetrii Martyris»*, în *Bessarione*, serie II, anno VI (1902), vol. II, fasc. 63, p. 181-187; V. Laurent, *Sur la date des Églises Sf. Demetrius et S-te Sophie à Thessalonique*, în *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. IV (1895), p. 421-434. La p. 424-431, Cronologia celor două cărți «*Miracula S. Demetrii martyris*».

4. Fredegarii Scholastici, *Chronicorum quae dicuntur... libri IV, cum continuationibus*, ed. B. Krusch, în *Mon. Germ. Hist.*, SS. rer. Meroving., t. II, Hannoverae, 1888, și ed. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen in Mittelalter*, I, ed. 7-a, p. 114-118; *Gesta Dagoberti regis*, ed. B. Krusch, în *Mon. Germ. Hist.*, SS. rer. Meroving., t. II, libri I-XII, p. 396-425; *Anonymi Salisburgensis Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*, ed. W. Wattenbach, în *Mon. Germ. Hist.*, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. XI, Hannoverae, 1854, p. 7 sq., și ed. M. Kos, *Razprave znanstvenega društva v Ljubljani*, 11. his. od 3, 1936, p. 126-140. Pentru primul stat slav, statul lui Samo, cea mai bună lucrare e aceea a savantului polon G. Labuda, *Pierwsze państwo slowiańskie. Państwo Samona*, în limba polonă, cu rezumat francez: *Le premier état slave. État de Samo*, Poznań 1949, care restrînge teritoriul statului lui Samo numai la teritoriul Cehoslovaciei actuale. Vezi și V. Chloupecky, *Considerations sur Samon le premier roi des Slaves*, în *Byzantinoslavica*, t. XI

și 641, sau și mai de vreme, triburile slave din Illyria și Peninsula Balcanică încercară același lucru. Probabil, odată cu această încercare de eliberare a slavilor din Illyria și Balcani de sub dominația avarilor coincide instalarea sîrbilor și croaților în provinciile vechiului Illyric.

După relatările împăratului Constanti al VII-lea Porfirogenetul (913-919; 944-959), croații locuiau sub denumirea de «*croatii albi*» în *Croația Albă*, dincolo de Carpații și Munții Sudeți, în bazinul Elbei și Oderului superior, învecinîndu-se la Vest cu francii, iar la Nord-Est cu Bavaria și sîrbii păgîni — «οἰτίνες Φραγγίας δὲ πλησίον κατοικοῦσι, καὶ συνοροῦσι Σκλάβοις τοῖς ἀβαπτίστοις Σέρβοις». ⁵ În ceea ce privește guvernarea, la

Prague, 1950), p. 223-239; G. Vernadsky, *The begining of the Czech state*, în *Byzantion*, t. XVI (1944-1945), p. 315-327; N. Gratsianskij, *Slavianskoe carstvo Samo*, în *Istoriceskij Jurnal*, 1943, nr. 5-6, p. 41-47; J. J. Mikkola, *Samo und sein Reich*, în *Archiv für slavische Philologie*, an. 42 (1929), p. 77-97; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 148-149; B. Grafenauer, *Novejša literatura a Samu in njeni problemi* (= *Lucrările cele mai recente despre Samo și problemele referitoare la el*), în *Zgodovinski Ciasopis*, t. IV, Ljubiana, 1950, p. 151-169, cit. apud *Deux années d'historiographie yougoslave*, Beograd, 1955, p. 118; Fr. Dvornik, *The Slavs, their early history and civilisation*, Boston, 1956, cap. III: *The Franks, Byzantium and the First Slavic States*.

Pentru asediul Constantinopolului de către avari și slavi în 626, vezi: F. Barișici, *Le siège de Constantinople par les Avars et Slaves en 626*, în *Byzantion*, t. XXIV (1954). Bruxelles, 1956-1957, p. 37-395; P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans...*, în *Revue Historique*, t. 211 (1954), 1-2, p. 295-300.

Pentru avari, vezi studiul recent al lui J. Haussig, *Theophylakt's Excurs über die skytischen Völker*, în *Byzantion*, t. XXIII (1953), Bruxelles, 1954, p. 286-287, 297-305, 407-410. Vezi de asemenea: G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*. Bd. I: *Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker*, Budapest, 1942, p. 41-42, și Bd. II: *Sprachreste der Türkvolker in den byzantinischen Quellen*, Budapest, 1943, sub voce Ἀραβῶν. C. A. Macartney, *On the Greek sources for the history of the Turks in the sixth century*, în *Bulletin of the School of Oriental and African Studies of the University of London*, 11 (1944), 2, p. 266-275; B. Grafenauer, *Razmerje med Slovani in Obri do obleganja Čari grada (626) in njegove gospodarskodrjubne polage* (= *Raporturile dintre Slavi și Avari și principiile lor social-agricole pînă la asediul Constantinopolului (626)*), în *Zgodovinski Ciasopis*, 9 (1955), apărut în 1957, p. 143-153.

5. Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, cap. XXXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 281 A și ed. J. Bekker, în *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonnae, 1840, p. 148. Vezi și ed. recentă: Constantinos Porphirogenetos, *De administrando imperio*. Greek text, edited by Gy. Moravcsik, English translation by J. H. Jenkins, Budapest, 1948.

Pentru denumirea de «*Croația Albă*», vezi tot la Const. Porfirogenetul, *De adm. imp.*, XXXI, P.G., t. CXIII, col. 287-288 B, și ed. de Bonn, p. 151: «οὐκ ἡ μεγάλη Χρωατία καὶ ἡ Ἀσπρη ἐπὶ νομαζομένη ἀβάπτιστος τυγχάνει μέχρι τῆς σήμερον, καθὼς καὶ οἱ πλητοῦς αὐτὴν Σέρβοι».

Pentru *Bavaria*, vezi tot la Const. Porfirogenetul, *De adm. imp.*, cap. XXX, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 276, și ed. de Bonn, p. 143: «Χρωαταὶ καὶ τῶν τοῦ τῆς βασιλείας ἐκείνης Βαυαρίας (latine *Bavaria*), ἐν τῇ εἰς ἰρθῶς Βελοχρωατοῖς»; vezi P. Skok, *L'explication de quelques graphies des noms de lieu et de personnes serbo-coarates dans Constantin*, «*De administrando imperio*», chap. 29-36, în *Deuxième Congrès International des Études Byzantines* (ținut la Belgrad, 1927), Belgrad, 1929, p. 143-144, publicat mai pe larg în *Starohrvatska Prosvjeta*, nouvelle série, t. I, p. 60-70 și în limba germană, în *Zeitschrift für Ortsnamenforschung*, IV (1929), p. 213-244; Vratoslav Jagici, *Ein Kapitel aus der Geschichte der südslawischen Philologie*, Band XVII, Berlin 1895, p. 47-87, aici p. 31; F. Șișici, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb, 1925, p. 236-265: *Teorije o doseljenu Hrvata i Srba*; L. Hauptmann, *Prihod*

inceput, coații erau împărțiți în jupanii (jupanies). Cinci din aceste jupanii se uniră sub conducerea a cinci frați, trecură Dunărea și veniră în Dalmația, de unde alungară pe avari. În timpul împăratului Heracliu (610-641), ei se stabiliră de-a lungul țărmurilor Mării Adriatice din Istria până la Dyrrachion (Durazzo). Împăratul Heracliu semnă cu ei un tratat, prin care croații se obligau să apere Dalmația de incursiunile avarilor, lăsând însă imperiului de Răsărit orașele și insulele maritime de pe țărmul Adriatice⁶.

De asemenea, tot după informațiile lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul sîrbii, numiți la început «*sîrbii albi*», locuiau în regiunea numită Boiki, situată la Nord de așezările prime ale croaților, și la sud de Saxa, în vecinătatea francilor, fiind conduși de doi frați. Limba «*sîrbilor albi*» era apropiată de dialectul sîrbilor din Lusacia, polabii, populație slavă ale cărei resturi mai există și astăzi. Unul dintre cei doi frați, luînd cu sine jumătate din populația sîrbă, a venit, în urma croaților, la chemarea Bizantinilor, pe teritoriul imperiului de Răsărit. Împăratul Heracliu stabili pe sîrbi mai întîi în Macedonia, în apropierea Tesalonicului, într-un teritoriu numit de bizantini «*τὰ Σερβλία*» — «*Locurile sîrbilor*», situat în Pieria, la Nord de muntele Olymp. Sîrbii n-au fost mulțumiți de așezarea lor. După ce stătura aici un timp, li se păru locul prea strîmt și-l părăsiră. Ei se îndreptară spre Dunăre și voiră să plece în țara lor, cu învoirea împăratului Heracliu. Dar, după ce trecură Dunărea, s-au răzgîndit și au cerut împăratului Heracliu prin pretorul Belgradului să le dăruiască un nou loc de așezare la Sudul Dunării. De astă dată, Heracliu le-a încuviințat să se așeze în *Serbia centrală de azi și în Dalmația*, la Sud de croați, în aceleași condiții ca și aceștia, adică să apere imperiul de incursiunile avarilor.⁷

Hrvatov (= *Venirea Croaților*), în *Strena Buliciana. Commentationes gratuiatoriae Francisco Bulici ob XV vitae lustra feliciter peracta, Zagreb et Split*, p. XXVI și 515-547, crede că *Croația Albă era situată pe Vistula, în Polonia*, iar croații ar fi venit în noua lor așezare după 626, ca războinici contra avarilor, formînd o castă superioară și nobilă, chemată de bizantini, spre a le veni în ajutor; S. Sakaci, *Iranische Herkunft des Kroatischen Volksnamen*, în *Orientalia Christiana Periodica*, t. XI (1949), 3-4, p. 312-340, socotește că numele «*croaiților*» este de origină iraniană; M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I. Die Iranier in Südrussland*, Leipzig, 1923.

6. Constantin Porfirogenetul, *De adm. imp.*, XXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 284 A, și ed de Bonn, p. 148-149; H. Grégoire, *L'Origine et le nom des Croates et des Serbes*, în *Byzantion*, t. XVII (1944-1945), p. 88-118, indeosebi p. 92-96; L. Bréhier et R. Airgrain, *Grégoire le Grand, les états barbares et la conquête arabe...*, p. 148; Ch. Diehl et G. Marçais, *Histoire du Moyen Âge. T. III: Le monde oriental de 395 à 1081. (Histoire générale publiée sous la direction de G. Glotz)*. Paris, 1936, p. 152, 131-133; 141-152; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 5-6.

7. Constantin Porfirogenetul, *De adm. imp.*, cap. XXXII, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 288 C-289 B, și ed. J. Bekker, în *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonnae, 1840, p. 152-153; H. Grégoire, *L'Origine et le nom des Croates et des Serbes*, în *Byzantion*, t. XVII (1944-1945), p. 97-98; G. Labuda, *Pierwsze państwo slowianskie. Państwo Samona*, cu rezumat în l. franceză: *Le premier état slave. État de Samo*, Poznan, 1949, cap. V, 2; *Les migrations des Serbes et de Croates vers le Sud*, p. 194-262 și 354-355.

Filologul Vatroslav Jagici a contestat valoarea istorică a afirmațiilor lui Constantin Porfirogenetul, socotindu-le niște țesături de confuzii și anacronisme, lipsite de fond istoric. Argumentul său lingvistic principal e faptul că *limba slavilor din Sud e un lanț de tranzițiuni dialectale ale unei limbi unice în fond de la Marea Adriatică pînă la Marea Neagră*, care nu s-ar prezenta așa, dacă croații și sîrbii, cum afirmă Constantin Porfirogenetul, au venit din Nord-Est, din grupul slavilor occidentali, căruia aparțin cehii, moravii, slovaci, polonii, sorabo-luzacienii și polabii.⁸ Cunoscutul istoric C. JIRECEK, în lucrarea consacrată istoriei sîrbilor,⁹ s-a declarat pentru teoria lui JAGICI.

Istoricii iugoslavi de după primul război mondial (1914-1918) s-au ridicat împotriva teoriei lui Jagici. Astfel, *Niko Jupanici* crede că sîrbii, întrucît au avut primele lor așezări la Nord-Est de Boemia, vorbeau o limbă apropiată de slava occidentală. Fiind triburi războinice bine organizate, ei au fost chemați de bizantini, în Peninsula Balcanică, spre a apăra imperiul de incursiunile de pradă ale avarilor. Puțin numeroși, dar bine organizați și disciplinați, ei formau o pătură socială superioară și dominantă, care s-a contopit cu timpul în masa triburilor slave din Balcani venite înaintea lor, lăsîndu-le acestora doar numele.¹⁰ Jupanici a fost urmat de L. Hauptmann, care a formulat o teorie asemănătoare cu privire la croați.¹¹

Operele lui Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio* și *De tematibus*, Migne, P.G., t. CXIII, col. 63-140, au fost traduse în limba rusă de Gavril Laskin și publicate în Чтения въ Общества истории и древностей російскихъ, Moskwa, 1899. Vezi S. N. Derjavin, *Slavii în vechime*, București, 1949, p. 47, n. 4. Cap. 30-33 din «*De administrando imperio*» sînt editate și de J. B. Bury, *The early History of Slavonic Settlements*, London, 1920. Pentru lucrarea «*De Thematis*», vezi ediția lui A. Pertusi, *Constantino Porfirogeneto, De Thematis, Introduzione, testo critico, commento (Studi e Testi, 160)*. Cîtlă del Vaticano, 1952. Referințele lui Constantin Porfirogenetul despre croați și sîrbi au fost cercetate critic de mai mulți istorici și filologi. Vezi Bogo Grafenauer, *Prilog Kritici izvještaja Konstantina Porfirogeneta o doseljenju Hrvata* (= *Contribuții la critica referințelor lui Constantin Porfirogenetul despre stabilirea croaților*), apud *Dix années d'historiographie yougoslave, 1945-1955*, Beograd, 1955, p. 115-116, și în *Historijski Zbornik*, 5, 1952, Zagreb, p. 1-56, cu rezumat în l. germană. Vezi și L. Bréhier-R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe* 590-757, p. 148, n. 1 și 2; Liewicki (T.), *Litzike Konstantyna Porfirogenety i Biali Serbowie w półniczej Polsce* (= *Litziki lui Constantin Porfirogenetul și sîrbii albi în Polonia de Nord*), în *Roczniki Hist.*, XXI (1956), 9-34, cil. din rev. *Byzantinoslavica*, t. XIX (1958), 2, p. 353.

8. Vatroslav Jagici, *Ein Kapitel aus der Geschichte der südslawischen Sprachen*, în *Archiv für Slavische Philologie*, t. XVII, Berlin, 1895, p. 47-48. Valoarea istorică a afirmațiilor lui Constantin Porfirogenetul referitoare la sîrbi și croați, a fost contestată și de Emile Hauman, *Un problème ethnographique. La civilisation de la Dalmatie*, în *Revue Historique*, 42-e année, tome CCXIV (Paris, 1917), Mars-Avril, p. 287-304. După Hauman, referințele lui Constantin Porfirogenetul, despre sîrbi și croați, sînt o pură legendă. Părerea aceasta, însă, e cu totul neînțeleasă, iar în timpul nostru e părăsită.

9. C. Jirecek, *Geschichte der Serben*, Bd. I, Gotha, 1911, p. 107-109.

10. Niko Jupanici, *Bela Serbija* (= *Serbia Albă*), în *Narodna Starina*, nr. 2, Zagreb, 1922, p. 108-118; idem, *Les Serbes à Srbciste (Macédoine) au VII-e siècle*, în *Byzantion*, t. IV (1927-1928), p. 277-280.

11. L. Hauptmann, *Prilog Hrvatov* (= *Venirea Croaților*), în *Strena Buliciana*, Zagreb et Split, 1924, p. XXVI și 515-547; idem, *Dolazak Hrvata* (= *Sosirea croaților*

Incontestabil că teoria lui Jupanici și Hauptman nu e lipsită de unele exagerări. De aceea, părerea unor învățați e rezervată față de ea.¹² Totuși, ea este mai apropiată de referințele lui Constantin Porfirogenetul. Cunoscutul bizantinolog belgian, Henri Grégoire, în studiul său, *L'Origine et le nom des Croates et des Serbes*, crede de asemenea că referințele lui Constantin Porfirogenetul cu privire la cele două popoare slave înrudite au valoare istorică.¹³

După părerea noastră, chiar dacă toți filologii sînt de acord să afirme unitatea etnică și lingvistică a tuturor iugoslavilor, ale căror dialecte formează un lanț de tranziții insensibile născute din fondul unei limbi unice, faptul acesta nu constituie un motiv suficient de valabil spre a se respinge autoritatea relatărilor împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul despre sîrbi și croați, din lucrarea sa *«De administrando imperio»*. Oricît de puternic ar fi argumentul filologic, nu se poate explica cum Constantin al VII-lea Porfirogenetul, care avea la dispoziție arhivele imperiale ale Bizanțului și era relativ apropiat de evenimentele povestite, a putut să se înșele. Astfel problema originii sîrbilor și croaților și timpul stabilirii lor în provinciile vechiului Illyric, multă vreme controversate în istoriografie, se pare că și-a găsit în timpul nostru soluția definitivă. Stabilirea croaților și sîrbilor în Dalmația și Serbia actuală, cu consimțămîntul împăratului Heracliu, rămîne un fapt incontestabil.

Între neamurile slave care se stabiliseră de la jumătatea sec. al VI-lea în Macedonia și în apropierea Tesalonicului erau strumienii sau strymonienii, rynchinienii, sagudații și drugubiții. Asupra lor, Bizanțul a exercitat o puternică înrîurire. Aceste teritorii locuite de slavi erau numite de bizantini «Sclavinia» — Σκλαβίνια sau Σκλαυίνια.¹⁴ Pe teritoriul ocupat

în teritoriile actuale), în *Zbornik Kralja Tomislava, Jugoslovenska Akademja*, Beograd, 1925, p. 86-127; *Les rapports des Byzantins avec les Slaves et les Avars pendant la seconde moitié du VI-e siècle*, în *Byzantion*, t. IV (1927-1928), p. 166-170. Vezi și L. Bréhier, *Les misions chrétiennes chez les Slaves au IX-e siècle*, în *Le Monde Slave*, 4-e année (1927), nr. 10, Octobre, p. 33-34.

12. Ferdo Šišćici, *Poviest Hrvata (= Istoria Croației)*, Zagreb, 1925, p. 261-264, citat după Vl. Ciorovici, *Bulletin Historique Yougoslavie*, în *Revue Historique*, 52-e année, t. CLX (1927), Janv.-Febr., p. 132. Vezi și la Ciorovici și alți istorici cu alte teorii, p. 131-136.

13. H. Grégoire, *L'Origine et le nom des Croates et des Serbes*, în *Byzantion*, t. XVII (1944-1945), p. 88-118, îndeosebi p. 90.

14. Sancti Demetrii, *Martyris acta, Miracula*, II, cap. IV, 185 și 190, în Migne, P.G., t. CXVI, col. 1349: «κατὰ τοῦ τῶν Ῥυγγίνων ῥηγος...»; col. 1356: ἡ συμμαχία τῶν ἀπάντων Σκλαβίνων ἀπὸ τοῦ Στρυμῶνος καὶ Ῥυγγίνου»; Theophanes Chronographia, an. 6180 și 6250, în Migne, P.G., t. CVIII, col. 740 B; col. 868 A și ed. J. Classen, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, t. I, Bonnae, p. 557, 663; ed. C. de Boor, Lipsiae (Teubner), 1885, p. 364, 430; St. Kyriakides, *Διὰ περὶ τῶν Στρυμόνα καὶ τὴν Θεσσαλονίκια σλαβικὰ ἐποικήσεις κατὰ τὸν μέσον αἰῶνα*, în *Θεσσαλονίκια Μελετήματα*, I, Tesalonic, 1939, p. 1-18 și 37-42 și recenziu studiului de Fr. Dölger, în *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 39 (1939), p. 544-545; P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans...*, în *Revue Historique*, t. 211 (1954), p. 300-308, și lucrarea aceluiași, *Philippe et la Macédoine orientales à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945, p. 113-139, îndeosebi p. 116, n. 2-3; Fr. Dvornik, *La vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au IX-e siècle*. (Travaux publiés par l'Institut

de slavi în balcani, au locuit mai ales în părțile muntoase, vechea populație romanică, vlahii sau românii, mai mult sau mai puțin amestecați cu slavii.¹⁵

Națiunea sîrbă s-a format în regiunea muntoasă a Peninsulei Balcanice, pe văile râurilor Piva, Lim, Tara, Drina, Ibar și pe cursul superior al Moraviei sîrbești, prin asimilarea altor triburi slave, supuse sau vecine. În componența poporului sîrb, au intrat și alte neamuri înrudite cu ei ca nerecenii, zachlumienii sau zachlumii, trebunienii, dioklenii sau diokleii (=locuitori din orașul și provincia Diocleea). Orașul Diocleea din vechea provincie romană Praevalitania, numit mai târziu și Zeta, iar azi Podgorița, se află în Muntenegru.

Primul stat al sîrbilor în Evul Mediu, Rascia (Raska sau Rasa), se întindea de la râul Morava pînă la Adriatică, din vecinătatea Nișului pînă la Cattaro (fost Risinium). Centrul lui era Valea Ibarului și a Limului, întoarse spre Dunăre.

II. ÎNCEPUTUL CREȘTINĂRII SÎRBILOR ÎN TIMPUL ÎMPĂRATULUI HERACLIU

Croații și sîrbii stabiliți pe teritoriul fostelor provincii romane ale Illyricului erau la începutul așezării lor păgîni. Teritoriile pe care s-au așezat sîrbii și croații făceau parte din Prefectura Illyricului, care din punct de vedere bisericesc se afla sub jurisdicția Scaunului de la Roma.¹⁶

d'Études Slaves), V, Prague, 1926, p. 31-36; idem, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 13-14; idem, *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*. (*Byzantinoslavica*. Recueil pour l'Étude de relation byzantino-slaves), Prague, 1933; idem, *The Slavs. Their early history and civilisation*. (Survey of Slavic civilisation, t. II), Boston, American Academie of Arts and Sciences, 1956.

Dölger (Fr.), *Ein Fall slawischer Einsiedlung in Hinterland von Thessalonike, im 10 Jahrhundert*, în *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1952, Heft 1. Vezi și recenzia studiului în limba franceză de I. Duicev (Sofia), în *Byzantinoslavica*, t. XIX (Prague, 1958), nr. 2, p. 301-304.

15. Pentru rapoarturile dintre romîni și slavii din sud de Peninsula Balcanică, în evul mediu, vezi N. Iorga, *Serbes, Bulgares et Roumains dans la Péninsule Balcanique au Moyen-Âge*, în *Bulletin de la Section Historique*. Académie Roumaine, troisième année (1916), nr. 3, Janvier, p. 207-209; Dorde Sp. Radojceci, *Srpsko-Rumunski adnosi XIV-XVII veka* (= *Relations serbo-roumaines du XVI-e au XVII-e siècle*), Novi Sad, 1956; Bărbulescu (Ilie), *Relations des Roumains avec les Serbes, Bulgares, les Grècs et la Croatie*, Iași, 1912.

16. Pentru jurisdicția bisericească a Illyricului s-au făcut studii serioase. Vezi dintre cele mai însemnate: V. Grumel, *Le vicariat de Thessalonique et le premier rattachement de l'Illyricum oriental au patriarcat de Constantinople*, în *Annuaire de l'École de législations religieuses à l'Institut Catholique de Paris*, 1950-1951, p. 49-63; idem, *L'Illyricum de la mort de Valentinien I-er (375) à la mort de Stilicon (408)*, în *Revue des Études Byzantines*, t. IX (1951), Paris, 1952, p. 5-46; J. Palanque, *La préfecture de prétoire d'Illyricum au IV-e siècle*, în *Byzantion*, t. XXI (1951), p. 5-14; și idem, *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire*, Paris, 1934; F. Lot, *Date du partage de l'Illyrie entre l'Orient et l'Occident, en appendice à l'étude sur la «Notitia dignitatum ultriusque imperii»*, în *Revue des études anciennes*, XXXVIII (1936), p. 322-334; Emilienne Demougeot, *Les partages de l'Illyricum à la fin du IV-e siècle*, în *Revue Historique*, 1947, Juillet-Septembre, p. 16-31, și recenzia lui J. Harmatta, în *Revue d'histoire comparée*, nouvelle série, XXVI année, t. VII (1948), p. 159 sq.; idem, *A propos des partages de l'Illyricum en 386-395*, în *Actes du VI-e congrès international*

Din punct de vedere politic ele aparțineau în timpul împăratului Heracliu imperiului de Răsărit. Întâlnirea dintre ritul răsăritean și cel apusean pe teritoriul Illyricului nu avea în secolul al VI-lea consecințe neplăcute, deoarece în acest timp nu se dădea prea mare importanță micilor deosebiri dintre cele două rituri, așa cum s-a întâmplat mai târziu de la jumătatea a doua a secolului al IX-lea. Cele două rituri răsăritean și apusean au putut conviețui în pace, mai ales că deosebirile lor erau neînsemnate.

Episcopiile grecești și romane din Peninsula Balcanică și de pe coasta Dalmăției, care au supraviețuit invaziilor, și populațiile creștine de limbă greacă și latină, rămase printre noii cuceritori, fie în orașele Greciei și Macedoniei, fie pe coastele Dalmăției, fie în regiunile muntoase mai retrase, au fost cele dintii care au contribuit la răspândirea sporadică a creștinismului printre triburile slave, deci și printre sirbi și croați.

Partea de apus a Illyricului, așa numitul Illyric occidental, se găsea sub jurisdicția directă a Papei de la Roma, iar partea de răsărit, Illyricul oriental, se găsea sub jurisdicția vicarului său, arhiepiscopul Justinianei Prima, înființată de Justinian cel Mare (527-565) prin novella XI-a din 14 aprilie 535, pe locul satului său de naștere, Tauresium, din Dacia Mediteranea.¹⁷ Roma avea în Illyric mai multe scaune episcopale ca : Spalato

d'études byzantines (ținut la Paris, 27 Juillet—2 Août 1948), t. I, Paris, 1950, p. 87-92; idem, *De l'Unité à la division de l'Empire romain (395-410). Essai sur le gouvernement impérial*, Paris, 1951, excelentă lucrare. S. L. Greenslade, *The Illyrian Church and the Vicariat of Thessalonica, 378-395*, în *Journal of theological Studies*, t. 46 (1944), p. 47-64; 280-298; D. Streichman, *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich*, în *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt., Bd. 43 (1922), p. 330-384; S. Vaillhé *Constantinople (Église de)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, 2, Paris, 1923, col. 1350-1354; idem, *Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique*, în *Echos d'Orient*, 14-e année (1911), nr. 86, Janvier, p. 29-36; J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin, t. III)*, Paris, 1936, p. 475, 481; Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vucs de Byzance*, p. 248-283; idem, *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX-e siècle*, în «*Mélanges Charles Diehl*», t. I, Histoire, Paris, 1930, p. 61-80; Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vierte Aufl., zweiter Band, Leipzig, 1924, p. 786-797; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, quatrième éd., Paris, 1911, p. 475-481; idem, *L'Illyricum ecclésiastique*, în *Byzantinische Zeitschrift*, erster Band (1892), p. 531-550; idem, *Autonomies Ecclésiastiques. Les Églises séparées*, deuxième éd., Paris, 1905, p. 229-279.

17. Asupra Arhiepiscopiei Justiniana Prima, s-au scris studii interesante din punct de vedere istoric și arheologic. Vezi următoarele: B. G. Granici, *De Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535 n. Ch.*, în *Byzantion*, t. II (1925), Paris, 1926, p. 123-140; N. Vulici, *Où était Justiniana Prima*, în *Musée Belge*, t. XXXII, 1928, p. 65-71, și în *Deuxième Congrès International des Etudes Byzantines*, ținut la Belgrad, 1927. Belgrad 1929, p. 70-71. Vezi și în *Glasnik Srpskog Naucinog Društva*, t. V; G. Novak, *Kge tezela Justiniana Prima (= Unde se găsea Justiniana Prima)*, în *Sborník Bidluw*, Praha, 1928, p. 47-57; N. N. Zlatarski, *Prima Justiniana im Titel des bulgarischen Erzbischofs von Achrid*, în *Byzantinische Zeitschrift*, Band 36 (1930), p. 484-489; J. Zeiller, *Le site de Justiniana Prima*, în «*Mélange Charles Diehl*», t. I, Histoire, Paris, 1930, p. 299-304.

Noile cercetări arheologice făcute de specialiștii iugoslavi și străini au descoperit că Justiniana Prima se găsea situată la 40 km. nord-vest de Niș, în localitatea numită

(Split), Diocleea, Salona, Scodra (Scutari), Dyrrachium (Durazzo), Iustiniana Prima, Ulpiana, Naissus, Remesia, Serdica sau Sardica (Sofia), Ratiaria (Arcear), Viminacium, Singidunum, Sirmium, Mursa, Sopianae, Siscia, Sabaria, Scarbantia, mai la apus, Poetavio ș.a.¹⁸

Pdintre orașele care au avut o mare influență în opera de convertire a slavilor din Balcani, se afla în primul rind Tesalonicul, al doilea oraș al imperiului bizantin, centru strălucit de limbă și cultură greacă, pe care arhonții slavi din Macedonia și Thracia veneau deseori să-l viziteze.¹⁹ Din punct de vedere bisericesc, Thesalonicul se găsea sub jurisdicția Romei, fiind vicariat al Bisericii Romane pentru prefectura Illyricului înainte de înființarea arhiepiscopiei de Iustiniana Prima. După încetarea existenței arhiepiscopiei Iustiniana Prima, Tesalonicul a continuat să rămână vicariat papal pînă la 731, cînd Leon III Isaurul trecu Illyricul oriental sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol.

Mulți slavi, printre care se aflau mai în urmă și sirbi și croați, fiind înrolați în armata imperială a Bizanțului, au primit creștinismul de la bizantini și l-au răspîndit apoi printre rudeniile, prietenii și cercul cunoscuților lor. Astfel, în 538, generalii împăratului Justinian cel Mare (527-565), Martinus și Valerianus au mers în Italia, la asediul Romei, cu 1.600 soldați de cavalerie, huni, slavi, și anți.²⁰ Sub împăratul Mauriciu (582-602) un comandant slav cu numele de Tatimir, se afla în fruntea unui detașament bizantin la Dunăre.²¹

În timpul războaielor și incursiunilor popoarelor barbare pe teritoriul Bizanțului, bărbații, femeile și tinerii luați în robie, au fost propoveduitorii cei mai zeloși ai credinței creștine printre păgîni. Scrierea care poartă titlul «*Minunile Sfîntului Dimitrie*» din Tesalonic ne informează că avarii și slavii, invadînd cele două Pannonii, cele două Dacii, Dardania, Moesia

Taricin Grad. Vezi: E. Honigmann, *Meridianus episcopus*, în *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 7, 1939-1944, p. 141-154, cu bibliografie. V. R. Petković, *Les fouilles de Tsaritchin Grad*, în *Cahiers Archéologiques*, t. III, Paris, 1948, p. 49-63; D. Bosković, *Nouvelles fouilles et recherches exécutées par l'Institut Archéologique de l'Académie serbe des Sciences*, în *Actes du VI Congrès international d'études Byzantines*, t. II, Paris, 1951, p. 53-63; C. A. Raleigh Radford, *Iustiniana Prima (Tsaritsin Grad) a 6-th century in Southern Serbia*, în *Antiquity*, t. 28 (1954), p. 15-18.

18. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire, romaine*, Paris, 1918, passim. Pentru Sardica: J. Zeiller, *Une primatie éphémère dans l'ancien Illyricum, Sardique*, în *Mémorial, Louis Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines (Archives de l'Orient chrétien, I)*, 1948, p. 423-426.

19. S. *Demetrii martyris acta. Miraculorum*, liber II, cap. I, 166, în Migne, P.G., t. CVI, col. 133. Citat și de Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, pagina 99.

20. Procopiu de Cezareea, *De bello gothico*, lib. I, cap. 27, ed. G. Dindorf, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, t. II, Bonnae, 1833, p. 125; ed. J. Hauriy, t. II, Leipzig (Teubner), 1905, p. 131. Vezi și Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 72.

21. Theophylactes Simocates, *Historiarum libri*, VI, cap. 8, ed. J. Bekker, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, Bonnae, 1834, p. 256; ed. C. de Boor, Lipsiae (Teubner, 1887), p. 235-239; F. Dvornik, *Les Slaves. Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 72. Vezi tot aici și alți comandați slavi care activau în serviciul imperiului bizantin. M. J. Higgins, *Note on the Emperor Maurice's Military Administration*, în *Mélanges*, P. Peeters, I, AB, 67, Bruxelles, 1949, p. 444-446.

și Thracia pînă la marele zid care apăra Constantinopolul, au luat în robie tot poporul și l-au dus la așezările lor din Pannonia, lîngă Dunăre, unde a rămas peste șaizeci de ani. Din căsătoriile mixte, s-au născut o mulțime de copii. Creștinii deportați de avari și de slavi au rămas atît de profund legați de națiunea și credința lor, că copiii acestora, în mare parte născuți din părinți avari și slavi, dar crescuți de mame romane și elene, se hotărîră să se întoarcă în patria strămoșilor lor. Ei reușiră să-și croiască un drum, unii către Constantinopol, iar alții către cetățile Thraciei sau către Tesalonic.²²

După relatările împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul, împăratul Heracliu (610-641) este cel dintîi care s-a ocupat de creștinarea sîrbilor și croaților. Vorbind mai întîi despre croați, Constantin Porfirogenetul ne informează că aceștia s-au războit împotriva avarilor și, reușind să se elibereze, au ocupat, din porunca lui Heracliu, teritoriul pe care se instalaseră avarii.²³ Apoi adaugă cu privire la creștinarea lor următoarele:

«Εἶχον δὲ τῷ τότε καιρῷ οἱ τοιοῦτοι Χρωβάτοι ἄρχοντα τὸν πατέρα τοῦ Ποργά. Ὁ δὲ βασιλεὺς Ἡράκλειος ἀποστείλας καὶ ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν ἱερεῖς, καὶ ἐξ αὐτῶν ποιήσας ἀρχιεπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, τοὺς Χρωβάτους ἐβάπτισε».

În traducerea românească, textul ne spune astfel: «Iar acești croați aveau conducător în timpul acela, pe tatăl lui Porgă. Iar împăratul Heracliu, trimițînd și aducînd preoți de la Roma, iar din aceștia făcîndu-le arhiepiscop, episcop, preoți și diaconi, a botezat pe croați».²⁴

Referitor la sîrbi, Constantin Porfirogenetul ne spune în lucrarea sa *De administrando imperio*, la cap. XXXII, următoarele: «Iar fiindcă Serbia de acum și Pagania (nume sub care se înțelegea atunci regiunea ocupată de arentanii sau rentanii, de pe coasta Dalmației). și țara care se numește a zachlumlilor (Hertzegovina) și regiunea Terbunia și a canaleților, care se aflau sub stăpînirea împăratului romeilor (adică a Bizantinilor) deveniseră țări pustii din cauza avarilor, (care au alungat de acolo pe romanii care locuiesc acum în Dalmația și la Dyrrachion), împăratul (Heracliu) a așezat pe acești sîrbi în aceste țări, iar ei erau supuși împăratului romeilor, (bizantinilor). Aducînd împăratul preoți de la Roma i-a botezat pe aceștia, și învățîndu-i să săvîrșească după rînduială cele ale credinței, le-a explicat lor credința din acele timpuri». Ultima propozițiune din acest important text, este în grecește, astfel: «Οὗς ὁ Βασιλεὺς, πρεβύτας (=pentru πρεσβυτέρους) ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν ἐβάπτισε, καὶ διδάξας αὐ-

22. S. Demetrij *martyris adla. Miracula*, lib. II, cap. V, 195, în Migne, P.G., t. CXVI, col. 1361-1365; F. Dvornic, *ibidem*, p. 99; H. Gelzer, «Die Genesis der byzantinischen Temenverfassung», în *Sitzungsberichte der Königlichen sächsischen Akademie der Wissenschaften*. Philologische-Historische Klasse, Bd. 18, Leipzig, 1899, p. 48 sq.; H. Grégoire, *L'Origine et le nome des Croates et des Serbes*, în *Byzantion*, t. XVII (1944-1945), p. 110-111.

23. Constantin Porfirogenetul, *De adm. imp.*, cap. XXXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 284 AB, ed. J. Bekker, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, Bonnae, 1840, p. 148.

24. *Ibidem*, col. 284 B; vezi și ed. de Bonn, p. 148-149.

τούς τὰ τῆς εὐσεβείας τελεῖν καλῶς, αὐτοῖς τῶν χρόνων πίστιν ἐξέθετο»²⁵. Despre acești misionari romani din secolul al VII-lea, noi nu mai avem alte informațiuni.

Informațiile lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul referitoare la creștinarea sîrbilor și croaților în timpul împăratului Heracliu, de preoți misionari chemați de la Roma, au fost puse de unii istorici la îndoială. Constantin Porfirogenetul ar fi exagerat meritele lui Heracliu în convertirea sîrbilor și croaților pentru a menține drepturile politice și religioase ale imperiului de Răsărit asupra provinciilor vechiului Illyric.²⁶ Cum se poate, zice de altă parte Constantin Jirecek,²⁷ ca împăratul Heracliu să ceară preoți misionari la Roma, cînd relațiile sale cu papii erau departe de a fi cordiale? Cercetările mai noi au arătat, însă, că raporturile lui Heracliu cu Scaunul Roman n-au fost chiar atît de rele cît s-a crezut, încît referințele lui Constantin Porfirogenetul corespund realității.²⁸

Din anul 630, adică după terminarea victorioasă a războaielor cu perșii, Heracliu, avînd frontierele orientale ale imperiului în deplină siguranță, începu să se ocupe de slavii din Peninsula Balcanică, multă vreme neglijăți, îndeosebi de sîrbi și de croați. Folosirea mijloacelor militare și politice nu erau suficiente pentru potolirea slavilor. Heracliu se folosi de mijlocul tradițional al propagandei creștine, pentru a pacifica pe slavii din Balcani și a-i face nu numai inofensivi, ci chiar prietenii și auxiliarii imperiului de Răsărit, în lupta lui împotriva altor popoare barbare. Încercarea de creștinare a sîrbilor și croaților intra în chip natural în programul politic și religios al împăratului Heracliu.

S-a afirmat de către C. Jirecek, că papii de la Roma erau supărați pe împăratul Heracliu din cauza faimosului său edict. «Ἐκθεσις» — «Explicațiune», publicat în 638, prin care Heracliu încerca să împace și să

25. Constantin Porfirogenetul, *De adm. imp.*, cap. XXXII, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 289 B-292 A; ed. de Bonn, p. 153; G. Sp. Radojicici, *La date de la conversion des Serbes. Communication présentée au IX-e Congrès international d'Études byzantines* (Thessalonique, 12—25 Avril, 1953), în *Byzantion*, t. XXII (1952), Bruxelles, 1953, p. 253, și în *Πεπραγμένα τοῦ 9' διεθνoῦς ἐκκλησιολογικοῦ συνεδρίου*, t. II, Atena, 1956, p. 579-582, admite că prima convertire a sîrbilor s-a făcut de preoți veniți de la Roma. J. Gay, *Notes sur la crise du monde chrétien après les conquêtes arabes. Les deux patriarchats de Rome et de Byzance. Premiers essais de missions romains chez les Slaves*, în *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, vol. XLV (1928), fasc. I-V, Paris-Rome, p. 1-7, îndeosebi p. 6. Pentru împăratul Heracliu, să se vadă studiile: Angelo Pernice, *L'Imperatore Eraclio*, Firenze, 1905, p. 183-200; Rypp, *Die Beziehungen der Slaven und Avaren zum östroemischen Reiche unter der Regierung des Kaisers Heraklios*, Program Budweis, 1888, care ne-a lipsit. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, Traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, t. I, Paris, 1932, p. 255-264; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, zweite Auflage, 1952, p. 75-88. Vezi și trad. în limba franceză: *Histoire de l'État byzantin*. Trad. franc. de J. Gouillard, Paris, 1957; trad. engleză J. Hussey, New-Grunswick, 1957; L. Bréhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance*, t. I, Paris, 1948, p. 847-857.

26. Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 71.

27. C. Jirecek, *Geschichte der Serben*, Bd. I, Gotha, 1911, p. 104.

28. L. Bréhier et R. Aigrain, *Grégoire le Grand, Les États barbares et la conquête arabe*, p. 149; Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 73.

întoarce pe monofiziții moderați la Ortodoxie.²⁹ Papa Honorius I (625-638), însă, care păstora în timpul lui Heracliu la Roma, era în vederile religioase ale Patriarhului Sergie al Constantinopolului (610-638) și ale împăratului Heracliu, căci înclina către monotelism, încît nu poate fi vorba de vreo răceală a raporturilor dintre Roma și Constantinopol în acest timp. De altfel, mai tîrziu, la sinodul al VI-lea ecumenic, ținut la Constantinopol între 680-681, papa Honorius I a fost condamnat pentru ideile sale monotelite.³⁰

În timpul lui Heracliu, papa Honorius I exercita liber drepturile sale de jurisdicție asupra Illyricului, care, din punct de vedere politic, depindea atunci de Bizanț. Astfel, în 13 decembrie 625, el interveni în chestiunea episcopului de Nicopolis din Epir, Hypatius, acuzat de complicitate la omorîrea predecesorului său Sotericus. Honorius scris o scrisoare asupra acestui fapt episcopilor din Epir — «*ad episcopos per Epirum constitutos*».³¹ De asemenea, intervenția papei Honorius în chestiunea episcopilor de Cagliari și Syracuza, arată că el se afla în raporturi bune cu autoritățile bizantine³². Prin urmare, obiecțiunea lui C. Jirecek, că împăratul Heracliu era în raporturi rele cu papa Honoriu și nu i se putea adresa acestuia pentru a-i cere misionari în vederea convertirii la creștinism a sîrbilor și croaților, nu poate rezista unei cercetări temeinice. Heraclius a avut raporturi normale și cu papii următori. Succesorul lui Honorius I, Papa Severinus, fu ales în 639 și muri în 640. Papa Ioan al IV-lea (640-642), care urmă papei Severinus, fu ales cu știința lui Heracliu.³³ Heracliu muri la 11 februarie 641, fără să fi întrerupt în timpul domniei sale raporturile normale cu Scaunul Roman.

29. C. Jirecek, *Geschichte der Serben*, Bd. I, Gotha, 1911, p. 173; Fr. Dvornik, *ibidem*.

30. Pentru scrisoarea Papei Honorius I către patriarhul ecumenic Serghie, vezi J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XI, Florentiae, 1769. Reprodusere Paris și Leipzig, 1901, col. 537-544; Migne, P.L., t. LXXX, col. 470-476; Ch. J.-Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. III, première partie, Paris, 1909, p. 347, n. 1 și p. 348-364; p. 515-538, pentru anatematizarea Papei Honoriu; L. Duchesne, *L'Église au VI-e siècle*, Paris, 1925, p. 472-473, n. 1; J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, erster Band, Freiburg im Breisgau, 1930, p. 685-691, îndeosebi p. 687-688, n. 159 și 160; L. Bréhier et R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe*, p. 121-124 și 189-190; E. Amann, *Honorius I-er*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII, 1, Paris, 1927, col. 93-131.

31. Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, ed. secunda, t. I, Lipsiae, 1885, n. 2010, p. 223; Mansi, t. X, Florentiae, 1764. Reprodusere Paris et Leipzig, 1901, col. 581-582; Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 73; Silva-Tarouca, *Epistolarum Romanorum pontificum ab vicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thessalonicensis*, Roma, 1937, ne-a lipsit.

32. *Epistola IX Honorii Papae I ad Sergium subdiaconum*, scrisă la 10 iunie 627, în Migne, P.L., t. LXXX, col. 478-479; Mansi, t. X, col. 582; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, nr. 2015, p. 224. *Epistola XIV Honorii papae I ad Petrum Syracusanum*, scrisă între 635-638, în Migne, P.L., t. LXXX, col. 481; Mansi, t. X, col. 585; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, nr. 2029, p. 226; Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome, au IX-e siècle*, p. 73.

33. Fr. Dvornik, *ibidem*, p. 74.

Adresându-se Romei, spre a-i trimite misionari pentru convertirea sîrbilor și croaților, împăratul Heracliu a ținut probabil seama și de faptul că cele două popoare se aflau relativ aproape de Roma, căci ele se instalaseră pe teritoriul Illyricului, care, din punct de vedere bisericesc, se afla sub jurisdicțiunea Scaunului Romei. Papa a luat în deosebi pe croați sub protecția sa. Constantin al VII-lea Porfirogenetul ne confirmă că «*acești croați botezați nu voesc să se lupte în afara propriei lor țări, împotriva altor popoare, deoarece au primit o declarație și o hotărîre de la papa al Romei, care, sub împăratul Heracliu al romeilor (bizantinilor) le-a trimis preoți și i-a botezat. Și astfel, acești croați, după ce au fost botezați, au încheiat cu propria lor mină un tratat și au făcut jurăminte solemne și sigure față de Sfîntul Apostol Petru, să nu meargă și să atace altă țară, ci mai bine să trăiască în pace cu toți cei ce vor. Ei au primit de la papa al Romei această urare ca Dumnezeu croaților să lupte pentru ei și să le stea într-ajutor, dacă vorecare alte neamuri vor porni război împotriva lor, iar Petru, discipolul lui Hristos, să le aducă victoria*».³⁴

În ceea ce privește problema celor două rituri, trebuie să avem în vedere că în acest timp nu se făcea o deosebire atît de mare între Roma și Constantinopol, între ritul răsăritean și cel apusean, așa cum se va întîmpla de la jumătatea a doua a secolului al IX-lea, din timpul patriarhului Fotie (858-867; 877-886) și al Papei Nicolae I (858-867).

Intrucît sîrbii și croații se aflau la începutul convertirii lor la creștinism, arhiepiscopul și episcopul numiți pentru ei de Heracliu dintre misionarii trimiși de Roma, despre care ne vorbește Constantin al VII-lea Porfirogenetul,³⁵ erau probabil ierarhi misionari, căci nu puteau să aibă încă o reședință stabilă, în mijlocul unor popoare care trebuiau pregătite să primească creștinismul.

Despre neamurile slave din Dalmația și Istria știm că în 642 erau încă păgîne. Delegații Bisericii Romane începură să intre în legătură cu ele și să circule pe teritoriul lor. Papa Ioan al IV-lea, dalmat de origine, trimise la ei în 641-642 pe abatele Martinus cu mulți bani, pentru a răscumpăra pe creștinii din Dalmația și Istria, care fuseseră luați robi de păgîni, și a adus la Roma moaștele Sfînților din bisericile ruinate. Moaștele martirilor Venantius, Anastasius, Maurus și ale multor altora, aduse de abatele Martinus din Dalmația și Istria, au fost depuse în bise-

³⁴ Constantin Porfirogenetul, *De adm. Imp.*, cap. XXXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 284, BC; ed. J. Bekker, în *corp. Script. Hist. Byz.*, Bonnae, 1840, p. 149; F. Šišići, în lucrarea sa *Geschichte der Kroaten*, Bd. I, Zagreb, 1917, p. 106-107, nota 1, neagă intenționat începutul creștinării croaților sub împăratul Heracliu, pentru a dovedi că croații n-au avut legături și cu Bizanțul, ci numai cu Scaunul roman. Pentru acest motiv, el amînă creștinarea croaților pînă către sfîrșitul sec. al IX-lea, după 876-878, cînd aceștia s-au eliberat de sub jugul francilor. Această părere nu corespunde realității istorice, deoarece creștinarea croaților a început din timpul împăratului Heracliu și s-a desăvîrșit către sfîrșitul sec. IX, cînd ei într-adevăr au intrat definitiv în legături religioase cu Roma.

³⁵ Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, cap. XXXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 284 B. Vezi și cap. XXXII, *ibidem*, col. 289 B-292 A, ed. J. Bekker, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, Bonnae, 1840, p. 148-149; vezi și cap. XXXII, ed. Bonn, p. 153.

rica ridicată în cinstea lor la Roma, lângă fîntina Laterană.³⁶ Faptul acesta arată că triburile slave încă păgîne nu erau inaccesibile creștinismului, iar solii Bisericii creștine puteau la nevoie să circule pe teritoriul ocupat de ele.

Este sigur că creștinismul a început să pătrundă în viața poporului sîrb și croat din timpul împăratului bizantin Heracliu, atît prin misionarii trimiși de Roma, cit și prin misionarii greci, iar sub împărații următori a făcut oarecare progres.

Trebuie să avem de asemenea în vedere că la celelalte triburi slave, care se instalaseră de mai înainte în Peninsula Balcanică, creștinismul se răspîndise sporadic. La început, convertirea sîrbilor și a celorlalte neamuri slave înrudite cu ei s-a făcut pe grupuri individuale și comunități restrînse, nu pe întregul teritoriu.

În anul 678, croații din Dalmația recunoscîră supremația împăratului bizantin Constantin al IV-lea Pogonatos (668-683) și astfel intrară sub influența politică și religioasă a Bizanțului.³⁷

Cronicarii bizantini Theophanos și Nikephoros³⁸ ne informează că împăratul Justinian al II-lea Rhinotmetos (685-695) a transferat în 687 sau mai sigur în 688-89, un număr foarte mare de prizonieri slavi, treizeci de mii, după F. Dvornik³⁹ și C. Jirecek,⁴⁰ opt zeci de mii după V. I. Lamanski, ceea ce ni se pare foarte exagerat, în tema Opsikion, în Bithynia, care erau de mult creștini.⁴¹ De la un funcționar bizantin, anonim, care era însărcinat cu administrarea acestor slavi, ne-a rămas un sigiliu de plumb cu inscripția greacă — ἀπό ύπάτων των ἀνδραπόδων των

36. *Liber Pontificalis, Vita Ioanis IV*, ed. L. Duchesne, *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, II série, t. III, t. I, Paris, 1886, p. 330, și ed. Th. Mommsen, în *Mon. Germ. Hist. Gestarum Pontificum Romanorum*, t. I, Berolini, 1898, p. 177: «Johannes, natione Dalmata... temporibus suis misit per omnem Dalmatiam seu Histriam multas (pecunias) per sanctissimum et fidelissimum Martinum abbatem propter redemptionem captivorum qui deprædati erant a gentibus. Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliorum multorum martyrum, quorum reliquias de Dalmatia et Histria adduci præceperat, et reconditi eas in ecclesia supra scripta, iuxta fontem Lateranensem, iuxta oratorium beati Johannis evangelistae». Vezi mențiunea și la Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, între anii 640-642, p. 228; Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vus de Byzance*, p. 256; L. Bréhier, *Les missions chrétiennes chez les Slaves au IX-e siècle*, în «*Le Monde Slave*», 4 année (1927), nr. 10, Octobre, p. 38.

37. Pentru situața politică a croaților din Dalmația sub Constantin IV Pogonatos, vezi M. Spinka, *A History of christianity in the Balkans*, p. 19.

38. Theophanes, *Chronographia*, an. 6180, în Migne, P.G., t. CVIII, col. 740 B; ed. J. Classen, în *Corp. Script. Hist. Byz.*, t. I, Bonnae, 1839, p. 557; ed. C. de Boor, t. I, Lipsiae (Teubner), 1883, p. 364; Nicephori *Archiepiscopi Constantinopolitani*, *Ἱστορία Συντομος* ed. C. de Boor, Lipsiae (Teubner), 1880, p. 36.

39. Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 13.

40. C. Jirecek, *Geschichte der Serben* (bis 1371), Band I, Gotha 1911, p. 105.

41. V. I. Lamanski, *Slavii in Asia Mică, în Africa și în Spania*, St. Petersburg, 1859, p. 3, în rusește. Cit. apud A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, t. I, p. 288, nota 3; A. A. Vasiliev, *L'Entrée triomphale de l'empereur Justinien II à Thessalonique en 688*, în *Orientalia Christiana Periodica*, t. XIII (1947), nr. 1-2, p. 355-368; aici p. 365-366.

Σκλαβῶν τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας = De la consuli sclavilor slavi din eparhia Bithyniei», a cărei datare G. Ostrogorsky a stabilit-o în anul 694-695.⁴²

Pentru acești slavi mutați în Bithynia, au fost create de Patriarhia Ecumenică noi episcopii, care depindeau de mitropolia de Niceea. Între acești slavi, se găseau desigur și *unii creștini sirbi* după cum ne arată numele uneia dintre episcopiile nou înființate. O notiță episcopală care datează din sec. al VII-lea menționează episcopiile cu nume slave a Modrinei, τῆς Μοδρινῆς ἡτοι Μελῖτουși a Gordoserbilor τῶν Γορδοσέρβων.⁴³

Episcopia Gordoserbilor din Bithynia s-a menținut mult timp pe lista episcopiilor Patriarhiei Ecumenice. Episcopul Neofit al Gordoserbiei⁴⁴ a luat parte la sinodul al VII-lea ecumenic, ținut la Niceea, în 787, când s-a lămurit învățătura despre cultul Sfintelor icoane. Ștefan, episcopul Gordoserbiei,⁴⁵ la aproape o sută de ani în urmă, luă parte la sinodul din 869-870 de la Constantinopol, când a fost reconfirmat în scaunul patriarhal Ignatie (847-858; 867-877) și a fost depus și anatematizat, patriarhul Fotie, în prezența delegaților papii Adrian al II-lea (867-872).

Provinciile Illyricului oriental fură puse din 731, împreună cu Sicilia și Calabria, în timpul împăratului bizantin Leon al III-lea Isaurul (717-740) sub jurisdicția bisericească a Patriarhiei de Constantinopol.⁴⁶ O

42. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, erste Auflage, München, 1940, p. 85, n. 3; zweite, durchgearbeitete Auflage, München, 1952, p. 107, nota 1, ne dă și încercările de datare ale altor istorici, îndeosebi ruși; A. Th. Vișnakova, *O colonie slavă în sec. VII în Bithynia*, în rusește, în *Vestnik Drevnei Istории*, 1940, nr. 1. p. 138-141; P. Charanis, *The Slavic Element in Byzantine Asia Minor*, în *Byzantion*, t. XXVIII (1948), p. 70-75, n. 3, a combătut datarea sigiliului pusă de Ostrogorsky, în 694-695, însă fără un rezultat convingător. De părerea lui Ostrogorsky este și André Maricq, *Notes sur les Slaves dans le Péloponèse et en Bithynie et sur l'emploi de «Slave» comme appellatif*, în *Byzantion*, t. XXII (1952), Bruxelles, 1953, p. 348-355; P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans...*, în *Revue Historique*, t. 211 (1954), p. 305-308.

43. H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum*, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen und Verwaltungsgeschichte, (*Abhandlungen der philosophischen-philologischen Klasse der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, cl. XXI, B. III Abt., München, 1901, p. 538; Fr. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 103; L. Bréhier et R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe*, p. 150.

44. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIII, Florentiae, 1767. Reproducerea, Paris et Leipzig, 1901, col. 392 B; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome, au IX- siècle*, p. 103.

45. Mansi, *op. cit.*, t. XVI, Venetiis, 1771. Reproduction Paris et Leipzig, 1902, col. 144 C și 193 E; Stephanus, *Dei amicissimus episcopus Gordoserbensium*; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, p. 103.

46. Franz Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Reihe. A: Regesten, Abteilung I: Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. I. Teil: Regesten von 565-1025*, München und Berlin, 1924, p. 36, la anul 731, august. *Scrisoarea Papei Nicolae I din 25 septembrie 860 către împăratul Mihail III al Bizanțului*, în Ph. Jaffé-G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, nr. 2682, p. 343. Vezi această scrisoare editată complet în *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, t. VI, Fasciculus I, Karolini aevi, IV, Berolini, 1912, p. 433-439, îndeosebi p. 438; Migne, P.L., t. CXIX, col. 773-779 B, Mansi, *op. cit.*, t. XV Venetiis, 1770. Reproduction, Paris-Leipzig, 1902, col. 162-167; Mansi, t. XVI, Venetiis 1771. Reproduction, Paris-Leipzig, 1902, col. 59-64.

parte din provinciile de Nord ale Illyricului oriental erau locuite acum de sîrbi și de neamurile înrudite cu ei. Din acest timp, civilizația și cultura Bizanțului, atît de strîns legate de creștinismul răsăritean, începură să pătrundă tot mai mult în viața poporului sîrb.

Creștinarea completă a poporului sîrb s-a făcut de misionari trimiși de la Constantinopol la începutul domniei împăratului Vasile I Macedonianul (867-886). Această a doua fază a creștinării sîrbilor, făcută de astă dată de misionari bizantini, o vom arăta pe larg într-un studiu ulterior.



Dom H. Leclercq, în lucrarea Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, deuxième partie, Paris, 1910, p. 679-680, nota 1, crede că decretul împăratului Leon al III-lea Isaurul a fost publicat în 732; V. Grumel, *L'Annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, în *Mélanges Jules Lebreton. Recherches des Sciences religieuses*, 39-40 (1951-1952), p. 191-200, afirmă că anexarea s-a făcut în 756 sub Papa Ștefan al II-lea (752-757).

Tot V. Grumel, în comunicarea intitulată: *Cause et la date de l'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat byzantin*, publicată în *Atti della VIII congresso internazionale di studi bizantini*, Palermo, 3-10 aprilie, 1951, t. I (*Studi Bizantini e Neellenici*), a cura din Silvio Giuseppe Mercati, volume sekimo, Roma, 1953, p. 376, e de părere că trecerea provinciilor Illyricului Oriental sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol s-a făcut mult mai tîrziu, către 752 sau 756, după ce francii ocupară Roma. Conștiința bizantină nu putea suporta ca episcopii împăratului de Constantinopol să fie supuși unui conducător bisericesc străin, Papei de la Roma, protejat de regi inferiori și barbari. Această teorie nu poate rezista criticii științifice, deoarece decretul de anexare a provinciilor Illyricului Oriental la Patriarhia Ecumenică, dat de împăratul Leon III Isaurul, e confirmat de documentele bizantine și de scrisorile Papii Nicolae I și Adrian I. Vezi *Scrisoarea Papei Adrian I din 785 către împărăteasa Irina a Bizanțului*, citită în ședința a II-a a sinodului ecumenic (787), în Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, nr. 2448, p. 299; Mansi, *op. cit.*, t. XII, Florentiae, 1766. Renroducere Paris-Leipzig, 1901, col. 1073; Migne, P.L., t. XCVI, col. 1213-1234. Vezi și *Scrisoarea Papei Adrian I*, din 794, către Carol cel Mare, în Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, nr. 2843, p. 305, Mansi, t. XIII, Florentiae, 1767. Reprod., Paris-Leipzig, 1902, col. 808 sq.; M. V. Anastos, *The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople, in 732/33*, în *Studi Bizantini e Neellenici*, 9 (1957), p. 14-31, combate teza lui V. Grumel.

TRADUCERI ROMÎNEȘTI DIN LITERATURA TEOLOGICĂ RUSĂ PÎNĂ LA SFÎRȘITUL SECOLULUI XIX *

Magistrand MIRCEA PĂCURARIU

Legăturile dintre poporul român și poporul rus, sub toate înfățișările lor, au fost studiate cu interes de către istoricii romîni, mai cu seamă în vremea din urmă, pe măsura adîncirii legăturilor de bună vecinătate și prietenie dintre aceste două popoare. În ce privește legăturile dintre Biserica Ortodoxă Romînă și Biserica Ortodoxă Rusă, deși s-au învrednicit de atenția unor cercetători, n-au fost puse încă în lumină în mod satisfăcător, așa că, lipsa unei istorii a relațiilor bisericești romîno-ruse se resimte.¹ Legăturile dintre Bisericile Ortodoxe surori Rusă și Romînă, care își au începutul încă din secolul XIV, continuă pînă în zilele noastre, manifestîndu-se sub felurite înfățișări. Se vădesc îndeosebi prin călătoriile în Rusia a multor călugări, preoți și vlădici de la noi plecați după milostenie, sau pentru a cere mijlocirea țărilor ruși pentru romînii ortodocși din Ardeal, asupriți de Habsburgii catolici. Mai mulți vlădici romîni sînt trimiși ca soli diplomatici la curtea țărilor ruși; cîtorva vlădici retrași în Rusia, li se încredințează conducerea unor eparhii de seamă de acolo, iar unii ierarhi ruși păstoresc în Principatele Romîne în vremea războaielor dintre ruși și turci. Numeroși clerici ruși călătoresc prin Țările Romînești, iar mulți călugări ruși se așează în mînăstirile noastre, mai ales în vremea starețului Paisie Velicovschi.

Legăturile noastre cu Biserica Ortodoxă Rusă se manifestă și pe tărîm cultural, prin sprijinul dat la înființarea tipografiilor din Țara Romînească și Moldova în secolul XVIII.² În secolul XVIII, aceste legături culturale-

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Pr. profesor Gheorghe I. Moisescu, care a și dat avizul pentru a fi publicată.

1. Indicăm cîteva din lucrările privilegiate la relațiile bisericești romîno-ruse: *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii romînești cu Rusia în veacul XVI*, București, 1912, 183 pp.; *Relațiile bisericești ale romînilor din Ardeal cu Rusia în veacul XVIII*, Sibiu, 1914, 55 pp.; Paul Mihailovici, *Legături culturale bisericești dintre romîni și ruși în secolele XV-XX. Schiță istorică*, în *Revista Societății istorico-archeologice bisericești*, vol. XXII (1932), pp. 199-276. Date prețioase se pot găsi și la: Damian P. Bogdan, *Între romîni și ruși. Legături și influențe din veacul XVII și pînă la 1721*, în *Analele romîno-sovietice*, nr. 2 (1946), pp. 262-273 și nr. 5 (1947), pp. 813-824; Gheorghe G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, București, 1947, 463 pp.; Acad. P. Constantinescu-Iași, *Relațiile culturale romîno-ruse din trecut*, București, 1954, 228 pp.; Gheorghe Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor romîno-ruse din trecut*, București, 1958.

2. Date amănunțite asupra ajutorului dat de mitropolitul Petru Movilă la înființarea tipografiei din Țările Romînești, apud P. P. Panailescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines*, Paris, 1926 (Extrait

bisericești se adâncesc prin activitatea deslășurată la noi — printre alții — de starețul Paisie Velicicovschi³ și de protopopul tipograf Mihail Strelbițki.⁴ În secolul XIX, legăturile Bisericii Române cu puternica Biserică Rusă se largesc, cuprinzând întreaga noastră viață bisericească. Cei care au contribuit mai mult la adâncirea relațiilor culturale bisericești dintre români și ruși în secolul XIX, au fost fără îndoială acei numeroși bursieri români care și-au desăvârșit studiile la Seminariile și Academiile duhovnicești din Rusia și care au făcut cunoscută la noi teologia rusească prin numeroase traduceri și prelucrări.⁵ Lucrările teologice rusești încep să se traducă la noi încă din secolul XVII, dar cele mai multe din ele au rămas în manuscris.⁶ Tipărirea lor începe tot de atunci și durează pînă în zilele noastre.

În cele ce urmează ne propunem să înfățișăm lucrările teologice rusești traduse în românește pînă la sfîrșitul secolului XIX. Am întocmit această lucrare, pe de o parte cu gîndul de a scoate la iveală o latură mai puțin

des *Mélanges de l'École roumaine en France*, V, (1926), p. 26 sq. Vezi și Gabriel Strempel, *Sprînjul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea*, în *Studii și cercetări de bibliologie*, I (1955), pp. 15-42; idem, *Relații romino-ruse în lumina tiparului*, București, 1956, 49 pp.

3. Șt. Berechet, *Autobiografia starețului Paisie Velicicovschi*, Iași, 1918, 27 pp.; Eugen Procopan, *Paisie Velicicovschi (1722-1794). Schiță istorică despre viața și opera sa*, în *Revista Societății istorico-archeologice bisericești*, vol. XXIII (1933), pp. 161-262. Protoiereul Serghie Cellericov, *Paisie starețul minăstirii Neamțu din Moldova*, traducere de Patriarhul Nicodim, ed. II, Neamțu, 1943.

4. Emile Picot, *Notice bibliographique sur le protopope Mihail Strêlbickiy, graveur et imprimeur à Iassi, à Moghilev de Podolie et à Dubossar*, Paris, 1905; Dimitrie Dan, *Mihail Strîlbițki. Schiță biografică și bibliografică*, Cernăuți, 1912, 16 pp.; T. Mihăilescu, *Aportul lui Mihail Strîlbițki în orientarea laică a tiparului din Moldova la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, în *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare. Comunicări și discuții*, București, 1957, pp. 152-158.

5. Vezi asupra acestor bursieri: George P. Samurianu, *Studenți români în Rusia*, în *Revista literară*, an. X, 1889, pp. 108, 124, 133, 156, 173 și 190 și Axentie Stadnițki, Румыны получившие образование въ русскихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ Chișinău, 1891, 75 pp.; Arhiereul Dr. Veniamin Pocitan, *Studenți teologi moldoveni la Academia spirituală din Kiev*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXIII (1945), pp. 561-570; Diaconul Gheorghe I. Moisescu, *Bursieri români la școlile teologice din Rusia. 1845-1856*. București, 1947, 100 pp. (Extras din *Biserica Ortodoxă Română*, 1945-1946). Cei mai de seamă bursieri români la școlile teologice rusești au fost: arhiereul Filaret Scriban Stavropoleos și episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului, magistri ai Academiei duhovnicești din Kiev, episcopii Ghenadie Enăceanu al Rîmnicului, Silvestru Bălănescu al Hușilor, arhimandritul Theotist Scriban, profesorul Constantin Nazarie, arhimandritul Gerasim Miron, iconomul Nicolae Filip, toți cu studii la Kiev și numeroși alții. Dintre bursierii din Țara Românească menționăm pe preotul Spiridon Badescu și profesorul Ioan Germanescu.

6. Vezi asupra unor lucrări teologice rusești traduse în românește și rămase în manuscris: (Gheorghe Bezviconi), *Manuscrise rusești ale Academiei R.P.R.*, București, f.a., 61 pp.; T. Damian (= Damian P. Bogdan), *Răspindirea cărții religioase ruse în Oltenia*, în *Mitropolia Olteniei*, an. VII (1955), pp. 145-162; Damian P. Bogdan, *Cărți rusești în Țara Românească sub Constantin Brîncoveanu*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXIV (1956), pp. 543-557; un harnic traducător din rusește a fost arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu, organizatorul unei școli teologice la Putna după modelul celor rusești. Vezi asupra lui: V. A. Urechia, *Arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu*, în *An. Acad. Rom., Mem. Secț. Ist.*, seria II, vol. X (1887-88), pp. 183-233; D. Dan, *Vartolomeu Măzăreanu*, în *An. Acad. Rom., Mem. Secț. Ist.*, s. II, tom. XXXIII (1911).

cercetată a legăturilor culturale-bisericești romîno-ruse, iar pe de altă parte pentru a aduce o modestă contribuție la o viitoare bibliografie teologică romînească, a cărei lipsă se resimte atît de mult mai ales azi, cînd se lucrează cu spor la întocmirea de bibliografii de specialitate. Lucrările descrise mai jos le-am cercetat în cea mai mare parte în Biblioteca Academiei Republicii Populare Romîne, iar unele în Biblioteca Institutului Teologic Universitar din București. Ne-am mărginit deocamdată la înfățișarea traducerilor făcute pînă în anul 1900, urmînd s-o continuăm, într-o altă lucrare, pînă în zilele noastre.⁷

1. **Evangelhia învățătoare, Govora-Dealu, 1642-1644.**

Ev(an)gh(e)lie învățătoare sau Cazanie preste duminecele anului și la praznice gpdski și la alți sf(i)nți mari. Scoasi și primeniti de pre limbi rusasci pre limbi rumăneasci cu voia și cheltuiala creștinului domn Matheiu Basaraba voevod iari cu osteneala și izvodirea lui Silvestru ermonah. Tipăriti întru dumnezeiasca lavra Govora carea iaste hramul Uspenie bfe ot săzdanîa mira 7151 ot văplăștenîa gnia 1642. Mșta septevriu dni 28.

Cartea este în folio, cu 4 foi nenumerate și peste 600 pp., cu mici greșeli de paginatie. «Uriil Năsturel predoslov» semnează o «Predoslovie cetitorului», din care spicuim: «Dereptu aciasta eu cu răvne pohtîu pentru frații mei și 'cugelai să scoț această sfînti carte ce se chiamî Evangelhie învățătoare tălcuiti, să fie propovedanie creștinătăței noastre, a slintei besearici apostoleasci a răsăritului, de o am primenit de în limba ruseasci pre limba rumineasci, și ca un izvor ascunsu în pămîntul inimii noastre cel secetos și uscat de învățăturî, cu ajutoriul lui Dumnezeu și îndemnarea Duhului acela scurmat-am cu lămpî nîntea mia și am scos acestu izvor de apă dulce și pururea curgătoriu, adăpătoare de suflete omenești».⁸

Cazanîa n-a fost însă tipărită în întregime la Govora. Tipărirea ei continuă la Dealu, peste doi ani, în 1644, unde se pare că s-ar fi transportat întregul material tipografic de la Govora. Apare acum sub titlul: *Ev(an)gh(e)lie învățătoare duminecelor preste tot anul și la praznice domnești și la sf(i)nți mari aleș(i)*. Cu porunca și cu cheltuiala Prea Luminalului creștin Matei Basaraba voevod domn și biruitoriu a toată Țara rumănească. Și cu nevoînța Sfințitului Kir Theofil mitropolit a toată Țara rumănească. Tipăritu-s-au întru dumnezeiasca lavra ce se chiamî Deal care iaste hramul Sf(i)ntul Nicolae văleat 7153 (1644). În folio, 29×17 cm., 4 ff. nenumerate+788 pp.+109 ff. nenumerate. Pentru primele 385 pp. s-au folosit coalele din Cazanîa de la Govora. S-a retipărit titlul, prefața, tabla de materii și restul cazanîilor.⁹

Lucrarea cuprinde un număr însemnat de cazanîi la duminici și sărbători.

2. **Ioanichie Galeatovschi, Cheia înțelesului, București, 1678.**

Cheia înțelesului. Scoasă pre limbă rum(ă)nească cu os(i)rdia Prea Sf(i)n(țitului) Kir Var(laam) Mit(ropolitul) U(n)gr(o)lah(iei) în zi-

7. Ne simțim datori să arătăm aici că ne-a fost de mult folos bibliografia relațiilor romîno-ruse, lucrată de G. Bezviconi la Institutul de Istorie din București.

8. Ion Bianu-Nerva Hodoș, *Bibliografia romînească veche* (cităm: BRV), I, nr. 42, pp. 120-125 (prefața e reprodușă la pp. 120-122).

9. *Ibidem*, I, nr. 46, pp. 144-147. S-a vorbit și de o influență a Cazaniilor ucrainiene și rusești asupra Cazanîei mitropolitului Varlaam al Moldovei din 1643, deși nu s-a făcut pînă acum nici o comparație între ea și edițiile Cazaniilor rusești. Este sigur însă că are unele locuri comune cu *Evangelhia învățătoare* de la Govora-Dealu, tradusă din rusește. Cf. Gr. Scorpan, *Locul Cazanîei lui Varlaam în vechea noastră literatură omiletică din sec. XVI și XVII*, în *Cercetări istorice*, revistă de istorie romînească condusă de I. Minea, Iași, an. XIII-XVIII (1940), pp. 545-596 (îndeosebi pp. 566-577).

l(ele) Prealum(inatului) dom(n): io Ser(ban) Voevod și s-au tipărit întâiu în mitrop(olia) Bucureșt(i) anii Dom(nului) 1678.

În folio, de 4 ff. nenumerotate+108 ff. numerotate.¹⁰

Este vrednic de remarcat faptul, că aceasta este prima lucrare apărută în noua tipografie din București. Prefața cărții este semnată de mitropolitul Varlaam al Ungrovlahiei. Din ea ne interesează următorul fragment: «...și iarăși mai de iznoavi cu totu denadinsulo socoteali și cercetare amu făcutu, ce carte ar fi de-oca(m)dată mai de folosu întru neamulu nostru românescu a să tipări și a să da Besearicii noastre cei pravoslavnici, și amu aillatu aciaștă carte ce se chiamă slovenește **КАЮЧА ПРАЗМКАІА** adică ce se zice ruminește Cheia Înțeleșului, făcută și culeasă dintru multe scripturi sfinte, cu bună socoteală *scoasă pre limbă rusască* de prea învățatulu Kir Ioanichie Galeatovschi, arhimandritulu Cernigovului, carea fiindu tipărită întru vestita cetate a Livovului; — de aceasli carte amu pusu smereniia mea în socoteali, cumu va fi de folos mare Besearicii țării noastre rumânești, și de îndreptare a mulți spre folosulu sufletulu neamulu nostru, scoțindu-se dentru acoperirea limbii striine, și cu mulți osărdie amu nevoitu și n-amu crutațu dentru direapta agonisită a mea, ce cu multă cheltuială am tocmit dascăli învățați și le-amu datu aciaștă carte de o au scosu din pre limbă rusească pre limba noastră dreptu rumânește».

Această lucrare a fost scrisă de arhimandritul ucrainean Ioanichie Galeatovschi, unul dintre cei mai de seamă teologi ai vremii. Cuprindea mai multe cazanii precum și un manual de Omiletică. În limba ucraineană apăruse în mai multe ediții, prima datînd din 1659. Traducerea românească s-a făcut după ediția de la Lwow din 1665, ediție care cuprindea 64 de cazanii și manualul amintit. S-au tradus însă numai 12 cazanii duminicale și 6 cazanii la sărbătorile mai însemnate, fără manualul de Omiletică. Cinci dintre cazaniile lui Ioanichie Galeatovschi apar mai târziu, în *Chiriadromionul* de la Bălărad din 1699, două din ele fiind reproduse după traducerea la *Cheia înțeleșului* care circulau în manuscris, iar celelalte trei, după ediția bucureșteană din 1678. Toate aceste cinci cazanii sînt reproduse și în *Chiriadromionul* tipărit la București în 1732.¹¹

3. Catehism, Sîmbăta Mare, 1726.

Catechismuș sau învățătură creștinească. În folosul neamului rusescu din Țara Ungurească, dat afară prin osărdia și osteneala Mării salea Domnului D. Ioan Iosif Decamilist ipiscopul Sebastului și a Muncaciului i proci. Cinului preoțesc unit din legea grecească vicariș apostolicescu în Țara unguriască, sfîntei și înălțații împărații Rămului sfetnicu. Iar acum în folosul niamului rumănescu. În limba rumîniască întoarsă și tipărită. În Sîmbăta Mare. În Tipografia Academicească. Anul dela Hs. 1726.

Una foaie de titlu+396 pp.+5 ff. nenumerotate, 15×9 cm.¹²

Lucrarea propriu zisă e precedată de un frumos «Cuvînt către preoți» și se împarte în 5 capitole: I. Credința; II. Nădejdea; III. Dragostea; IV. Tainele; V. Diverse chestiuni dogmatice și morale (păcat, post, rugăciune, milostenie, fericiri, viața viitoare ș.a.). Sînt introduse numeroase învățături catolice.

10. BRV, I, nr. 68, pp. 217-222.

11. *Ibidem*, I, nr. 115, pp. 372-377 și II, nr. 205, pp. 45-47. Asupra lucrării lui Ioanichie Galeatovschi, precum și asupra activității lui și a altor lucrări ale sale, traduse în romînește, vezi: Ștefan Ciobanu, *Din legăturile culturale romîno-ucrainiene. Ioanichie Galeatovschi și literatura rominească veche*, în *An. Acad. Rom., Mem. Secț. Lit.*, seria III, tom. VIII, mem. 8, București, 1938, 90 pp. (mai ales pp. 36-62).

12. BRV, II, nr. 190, p. 27 și completările din tom. IV, pp. 225-233. Uniții din Ardeal și îndeosebi episcopul de Camillis au fost combătuți de arhiepiscopul Astrahanului Nichifor Theotochis într-o lucrare tipărită în romînește la București în 1829: *Pentru uniație și uniți și cine sînt desghinați și dezghinătorii Bisericii...* Cf. *ibidem*, III, nr.

4. Teofan Procopovici, **Întîia învățătură pentru tineri**, Rîmnic, 1726. Romînește și slavonește.

Pervoe ucenie otrokom... Întîia învățătură pentru tineri cu litere și silabe într-însa. Scurtă tilcuire a Legii celor zece cuvinte, Rugăciunii Domnului, Simbolul credinței și a celor nouă Fericiri. S-a tipărit din porunca, cu blagoslovenia și toată cheltuiala Preacinstiului și Prea Sfințitului Domn Moise Petrovici, pravoslavnic Arhiepiscop și Mitropolit al Belgradului și al altor țări, în episcopia Rîmnicului. Anul de la Hristos 1726, Ilie de la Cernavoda tipograf.

Are 6 ff. nenumerotate și 129 ff. numerotate, 16×11,50 cm., cu text slavonesc pe pagina din stînga și text romînesc pe pagina din dreapta.¹³

Ediția a doua a lucrării a apărut numai în slavonește la Rîmnic în 1727, iar a treia ediție tot în slavonește la Rîmnic, în 1734, cu binecuvîntarea mitropoliților sîrbi din Belgrad, care își întindeau acum jurisdicția și asupra Bisericii din Oltenia, ocupată de austrieci.¹⁴

Această lucrare, care e mai degrabă o lucrare didactică-teologică, privind educația religioasă a copiilor, apăruse la Petersburg în 1720, din ordinul țarului Petru I. Autorul ei era învățatul arhiepiscop al Novgorodului, Teofan Procopovici. Cuprindea tilcuirea pe scurt, sub formă de întrebări și răspunsuri, a celor 10 porunci, a rugăciunii domnești, a simbolului credinței, a fericirilor ș.a. Intrucît cartea cuprindea mai multe învățături greșite, luate de la protestanți, autorul este criticat de către fostul domn moldovean Dimitrie Cantemir, aflat atunci în Rusia, prin lucrarea rămasă în manuscris: *Loca obscura in Cathedris, quae ab anonymo authore slavono idiomate edita et Pervoe ucenie otrokom intitulata est, dilucidata autore Demetrio Cantemirio* (= Locuri întunecate în Catehismul publicat de un autor anonim în limba slavonă și intitulat Pervoe ucenie otrokom, lămurite de principele Dimitrie Cantemir). Răspunsul lui D. Cantemir a fost tradus apoi și în rușește, avînd o largă circulație și dovedindu-l ca un priceput cunoscător al problemelor teologice.¹⁵

5. Teofan Procopovici, **Pre scurtă arătare**, Viena, 1784.

Întru mărirea sfintei, de o ființei, de viață făcătoarei și nedespărțitei Tr(o)îțe, Tatălui și Fiului și Sf(i)ntului D(u)h. S-au tipărit aciastă carte ce să zice Pre scurtă arătare, întîi : Pentru D(u)mnezeu. A dooa : Pentru socotința lui Dumnezeu. Cu toată osîrdia și cheltuiala sfîntiei sale părintelui Constantin Șubonă parohul Cetății Temișorii. Întoarsă de pre limba sloveniască pre limba ruminiască la anul 1784 august 30. În Temișoara. S-au tipărit în împărăteasca cetate Viena prin boeriul Iosif Kurțbek tipograful cărților illiricești.

Are 142 pp. 17×10 cm.¹⁶

Pe foaia de titlu din interior, aflăm și mai exact cuprinsul cărții: «Pre scurtă arătare, Întîi, pentru Dumnezeu. Ce și cum și cît iaste D(u)mnezeul nostru. Adoa arătare pentru socotința lui D(u)mnezeu. Care o are D(u)mnezeu către toată făptura sa, iară mai virtos către om pentru a lui veacinică mîntuire. A treia pentru legea lui

1434, pp. 662-663. Ediția grecească a acestei cărți a apărut tot în 1829 la București. Cf. *ibidem*, III, nr. 1436, p. 664.

13. *Ibidem*, II, nr. 193, pp. 29-32.

14. *Ibidem*, IV, pp. 51 și 52-54.

15. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, pp. 202-208. Asupra lui Teofan Procopovici, vezi I. Cistovici, *Теофан Прокопович и его время*, St. Petersburg, 1868.

16. *BRV*, II, nr. 479, p. 294.

D(u)mnezeu. Către care tot omul, iasle datoriu a-și îndrepta viața sa, ca să nu lipsască de viață vecinică. Pusă înainte spre folos. Nu numai pruncilor celor tineri, numai și bărbăților amîndurora părților. Iară mai osăbită acelor cari nu pot lesne pre larg a să indeletnicie în învățătura cuvîntări(i) de D(u)mnezeu».

Este vorba tot de un Catehism scris de Teofan Procopovici, care semnează și o «Înainte cuvîntare». În partea înfăia ne prezintă însușirile lui Dumnezeu, în partea a doua atribuțiile Sale externe (creația și providența), precum și învățătura despre mîntuire, iar în partea a treia legea lui Dumnezeu (cele 10 porunci, iubirea creștină, rugăciunea). La urmă are o «Scurtă învățătură pentru împreunarea trupului și a singelui Domnului nostru Iisus Hristos» (pp. 133-142).

6. Platon al Moscovei, Învățătura creștinească, Iași, 1790. Romînește și rusește.

Întru slava a unui Dumnezeu în Troița slăvit. Cu porunca Prea Luminatului cneaz Grigorie Alexandrovici Pofemchin Tavrisc, al marelui hatman și de obște arhistratig și a feliuri de ordine cavalier. Cu blagoslovenia Preasfințitului Arhiepiscop a Ecaterinoslavii, a Tavricescului Hersonis și Țiutoriul de locul Exarhiei Moldovlahii Kiriu Kir Amvrosie s-au tălmăcit din limba rosască și s-au dat în tipariu în limba moldovenească aciasta Învățătură creștinească pentru folosul de obște, și mai ales a celor ce vor fi orînduiți în vreun cin, din cele sfințite și bisericești slujbe. Tipărit în Iași, la anii de la Hr. 1790 februarie 20 de zile.

Una foaie+155 ff. 20,50×16 cm.

Tipărită pe două coloane, textul rusec în stînga, iar textul romînesc în dreapta cititorului.¹⁷

Din scurta prefață a lucrării, aflăm că ea «...s-au alcătuit de cel vestit cu numele și cu învățătura Preasfințitului Platon, Arhiepiscopul Moscvi, pe scurt pentru lesnirea învățăturii a fișteacăruia pravoslavnicu creștinu, însă cu de agiunsu cuprindere a dogmelor și a legii pravoslavnicii credințe». Catehismul prezintă — sub formă de întrebări și răspunsuri — cele mai elementare cunoștințe religioase (credința, tainele, cele 10 porunci, datorile creștinului).

A doua ediție a apărut numai în romînește, cu binecuvîntarea mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, tot cu titlul de *Învățătură creștinească: spre folosul tuturor de obște. Iară mai ales pentru cei din tagma bisericească...* Anul 1808, septembrie 29. În Sînta Mitropolie în Iași, 1+8 ff., 20×16,50 cm., cu textul tipărit pe două coloane.¹⁸

7. Datoria și stăpînirea blagocinilor și a protopopilor, Iași, 1691. Romînește și rusește.

Începutul titlului identic cu cel al lucrării precedente, apoi: S-au tălmăcit din limba rosească și s-au dat în tipariu și în limba moldovenească această cîrtică pentru Datoria și stăpînirea blagocinilor și a protopopilor. Tipărită în Iași la anii dela Hs. 1791, august în 7 zile.

2 ff. nenumerate + 18 ff. numerotate, 20×15 cm.¹⁹

17. *Ibidem*, II, nr. 537, pp. 337-338.

18. *Ibidem*, II, nr. 741, p. 531. Vezi o prezentare a mitropolitului Platon, la Pr. Chiril Pistru, *Platon mitropolitul Moscovei*, în *Mitropolia Ardealului*, an. II (1957), pp. 713-717; cf. și articolul aceluiași, *Catehismele Bisericii ortodoxe Ruse*, în *Mitropolia Ardealului*, an. II (1957), pp. 263-270.

19. *BRV*, II, nr. 544, pp. 340-341. Textul romînesc a fost republicat de Ic. St. M. Ciachir în *Revista Societății istorico-arheologice bisericești*, vol. XVI (1925), pp. 112-120.

Este tipărită pe două coloane, cu textul rusesc în dreapta și cel românesc în stînga cititorului. Titlul e însă numai în românește.

Cuprinsul cărții e formulat chiar la începutul ei: «Datoria Evtaxias ce să numesc slovenește blagocini, adică a privighetorilor pentru buna orînduială razimă întîi: întru a căuta de biserici. A doua: întru purlarea de grijă a preoților, cum slujesc tainele și alte slujbe bisericești, a căuta pentru viața preoților și alții din tagma bisericească». La urmă sînt indicate datoriile protopopilor.

Cartea apare într-o a doua ediție numai în românește, cu binecuvîntarea mitropolitului Gavril Bănulescu-Bodoni, cu același titlu: *Datoria și stăpinirea blagocinilor și a protopopilor*, Tipărită în Iași. Anul de la Hs. 1808, 2 ff. nenumerotate+10 ff. numerotate, 20×15 cm., cu textul tipărit pe două coloane.²⁰

8. Adunarea Cazaniilor, Viena, 1794.

Întru mărirea sfintei și de o ființei, de viață făcătoarei și nedespărțitei Troiții, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, s-au tipărit cartea aciasta: Adunarea Cazaniilor a multora fealiuri de cuvinte învățătoare de năravuri bune, la Dumineci și sărbători prăznuitoare în trei părți deosebi cuprînzîndu-să. Cu slobozenia celor mai mari și cu blagoslovenia pravoslavnicului Arhiepiscopului și Mitropolitului Carlovețului. Întru împărățitoarea cetatea Beciului. În tipografia de bun neam născutului Ștefan de Novacovici, la anul dela facerea lumii 7301 iar de la nașterea lui Hs. 1793 a indictionului 11.

5+94+84+87 ff., 38×23 cm.²¹

Din introducerea lucrării ne interesează un scurt fragment privitor la traducerea ei în românește: «...aceste cazanii și învățături ceale ce s-au adunat și s-au tipărit mai nainte în Rosia, și pentru Rosia, iar acum la noi sârbește pentru sîrbi s-au făcut, și după limbă sârbească s-au prefăcut în limba ruminească pentru rumîni...» (f. 3 r).

Cuprinde 3 tomuri: I. Cazanii în Duminecele de la Anul Nou pînă la Pogorirea Duhului Sfînt; II. Cazanii de la Dumineca tuturor sfinților la Dumineca XXXI după Rusalii; III. Cazanii la praznicele împărătești și ale sfinților.

9. Platon al Moscovei, Gramatica teologhicească, prelucrată de Amfilohie Hotiniul, Iași, 1795.

Gramatica theologhicească scoasă în limba moldovenească de pe B(o)g(o)slovia lui Platon, Arhiepiscopul de Moscova și de pe alte cărți bisericești. Pentru învățătura preoților și a tuturor de obște pravoslavnici creștini. Acum întăi tipărită, în zilele preluminatului și pre înălțatului Domnului nostru Alexandru Ioan Calimah Voevod. Cu blagoslovenia și toată cheltuiala Preasfinții sale, Kiriu Kir: Iacov Arhiepiscop și Mitropolit Moldaviei întru a preosfinții sale tipografie, în Iași, 1795, iunie 6. De Gherasim Ierodiacon și de Pavăl Petrov, tipografi.

4 ff.+72 pp., 20×14,50 cm.²²

Din însăși foaia de titlu reiese că nu e vorba de o traducere, ci de o prelucrare sau o compilație a cursului de Teologie al mitropolitului Platon, scris în limba latină și «de pre alte cărți». Cel care face prelucrarea este învățatul episcop Amfilohie Hotiniul, cunoscut și prin alte lucrări și care semnează și un «Cuvînt înainte către celitoriu». Lucrarea, sub formă de întrebări și răspunsuri, are trei părți: I. Pentru cunoștința lui

20. *Ibidem*, II, nr. 736, pp. 525-526.

21. *Ibidem*, II, nr. 558, pp. 350-351.

22. *Ibidem*, II, nr. 593, pp. 377-378.

Dumnezeu; II. Pentru credința Evangheliei; III. Pentru credința Legii, după care urmează îlcuirea pe scurt a rugăciunii Tatăl nostru și Preoția lui Melchisedec, ca tip al preoției lui Hristos.²³

10. Sf. Dimitrie al Rostovului, Apologia, trad. de ierodiaconul Ștefan, Iași, 1803.

Apologia adevă răspuns de mîngiure cătră cel scirbit. Ce s-au 'alcă-tuit de cel intru sfinți părintele nostru Dimitrie Mitropolitul Rostovului. Tălmăcită din limba slovenească în cea rumînească. Iară acum intru acest chip tipărită, intru a doao domnie aicea a prea luminatului nostru Domn, Io Alexandru Moruz Voevod. Cu blagoslovenia și cheltuiala prea sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit a toată Moldavia Kiriu Kir Veniamin. In tipografia Sfintei Mitropolii în Iași. La anul de la Hs. 1803. De Gherasim Ierodiacon Tip(ograf).

64 pp. 18×12 cm.²⁴

La sfîrșitul cărții e următoarea însemnare: «Și s-au tălmăcit din limba slavo-nească și s-au diortosit la tipărire ierodiaconu(l) Ștefan, din sfînta mănăstire Neamțului».

Textul are în fruntea sa un scurt titlu, din care aflăm că această *Apologie* este un «răspuns sfătuitoriu spre potolirea mîhnirii omului ce iaste în nevoie, în gonire și în supărare». Este scrisă sub formă de întrebări, puse de «omul cel scirbit» și răspunsuri date de «starețul cel ce mîngăe».²⁵

11. Sf. Dimitrie al Rostovului, Viețile sfinților, trad. de ierodiaconul Ștefan, 12 vol., Neamțu, 1807-1815.

Pe foile de titlu ale primelor două volume, cuprinzînd viețile sfinților pe lunile septembrie și octombrie, se menționează că s-au iradus din «limba slovenească». Restul titlurilor, începînd cu luna noiembrie, menționau că «s-au tălmăcit din limba rusască». Redăm, pentru exemplificare, titlul volumului pe luna noiembrie, restul avînd titluri asemănătoare, doar cu schimbarea numelui domnilor și mitropoliților:

Intru slava sfintei și cei de o fînță și de viață făcătoarei și nedespărțitei Troițe a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh. In zilele prea blago-

23. Vezi asupra lui Amfilohie Hotiniul și a *Gramaticii sale teologhicești*: A. Camariano, *Catehismul mitropolitului Platon tradus în limba greacă și romînă*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. LX (1942), p. 60; A. Papadopol Calimah, *Amfilohie Hotiniul*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, an. III, vol. V, fasc. I, București, 1885, pp. 319-330; A. Stadnițki, *Amfilohie, episcop al Hotinului*, în *Revista Societății istorico-arheologice bisericești*, vol. XIV (1922), pp. 41-56; Șt. Berechet, *Activitatea literară a episcopului de Hotin, Amfilohie*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XLIII (1925), pp. 734-737; Arhiereul Dr. Veniamin Pocitan Birlădeanul, *Vechea Episcopie a Hotinului*, București, 1933, p. 47 urm. (Extras din *Biserica Ortodoxă Romînă*, 1932).

24. BRV, II, nr. 660, p. 445.

25. În romînește au circulat și alte lucrări ale Sf. Dimitrie al Rostovului, în manuscris. De cele tipărite ne vom ocupa mai jos. Menționăm și cîteva cuvîntări ale sale traduse în romînește și tipărite. De pildă: «Cuvînt la Dumineca după înălțarea cinstitei și de viață făcătoarei cruci», apărut în *Cartea pentru Pravilă*, tipărită la Neamțu în 1823, f. 254, sau «Cuvînt pentru suflet», în *Acathesteariul*, tipărit la București în 1830, p. 310. În 1837 apărî la Neamțu *Hronograful* Sf. Dimitrie al Rostovului, în folio, 3 ff.+428+54 pp. Cf. Teodor N. Manolache, *Bibliografia mitropolitului Veniamin Costache*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. LXIV (1946), p. 576. Vezi asupra Sf. Dimitrie al Rostovului lucrarea lui I. Șliapkin, *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1702)*, St. Petersburg, 1891, XIV+460+102 pp.

ceștiului singur stăpînitorului marelui Domn Împărat Alexandru Pavlovici a toată Rossia. Iproci. Iproci. Iproci. Cu blagoslovenia prea sfințitului și îndreptătorului Sinod și al aceluiasi Cilen și Exarh în Moldavia, Valahia și Basarabia, a preasfințitului Mitropolit Kirio Kir Gavriil. Cu ajutorul binecredincioșilor și de Hs. iubitorilor patrioți.

S-au tipărit această sfință și prea folositoare carte ce cuprinde întru sineși Viețile sfinților din luna lui noembrie, care acum s-au talmăcit din limba rusască în cea rominească, lingă care s-au mai adăogat oare care și din cea grecească spre mai mult folos de obște.

În sfința mănăstire Neamțul întru a sa tipografie. În vremea Prea cuvioșiei sale Kir Ioan arhimandrit și stareț sf(i)n(tel)or m(o)n(astiri) Neamț(ului) și Secului. La anul 1811, mai 6». ²⁰

Viețile sfinților s-au talmăcit în rominește tot de ierodiaconul Ștefan, care oslenise și la talmăcirea Apologhiei din 1803. Lucrul acesta îl aflăm din precuvîntarea lucrării *Adunare a cuvîntelor pentru ascultare și viața starețului Paisie*, tipărită la Neamtu în 1817. ²¹ Autorul este tot Sf. Dimitrie, mitropolitul Rostovului, lucru relatat de prefețele noilor ediții rominești apărute în 1909 și 1920 la Chișinău. Pe lingă textul rusesc al Sf. Dimitrie s-au mai adăugat și unele fragmente din lucrări similare grecești, așa cum aflăm din foaia de titlu.

Viețile sfinților sînt apoi retipărite și în tipografia de la Căldărușani în 1835-1836, în 12 volume. ²²

12. Arătare sau adunare pre scurt a dumnezeeștilor dogme ale credinței, Neamțu, 1816.

Arătare sau adunare pre scurt a dumnezeeștilor dogme ale credinței. Alcătuită de prea înțeleptul Athanasie de la Paros... Și întrebările cu răspunsurile ceale theologhicești ale sf(i)ntului Athanasie celui Mare. Și istoria pentru împărăchiarea cea pentru purcederea Prea Sfințului D(u)h al prea înțeleptului arhiepiscop al Novgorodiei Theofan Procopovici. Și Cuvînt pentru purcederea Prea Sf(i)ntului D(u)h al prea înțeleptului între ieromonahi Macarie Macri... Neamțu, 1816.

6 ff.+527 pp., 37×25 cm. ²³

→ Lucrarea este tradusă din grecește de episcopul Iosif al Argeșului.

La pp. 345-431 se găsește lucrarea lui Teofan Procopovici, cu următorul titlu: «A prea înțeleptului arhiepiscop al Novgorodiei Theofan Procopov(i)ci *Istorie pentru împărecherea cea pentru purcederea Sf(i)ntului D(u)h*. Talmăcită mai nainte din cea lalinească în cea ellinească, de prea sfințitul și prea înțeleptul proin arhiepiscop al Slavi-niului și Hersonului, Kir Evghenie Bulgariul. Iară acum din cea ellinească întru această a noastră ruminească de aceștia talmăcitoriu al arătării cei pre scurt a Dumnezeeștilor dogme» (adică de episcopul Iosif).

26. Vezi BRV, II, nr. 731, pp. 507-519; III, nr. 773, pp. 15-20; nr. 799-800, p. 54; nr. 817-818, p. 71; nr. 838-841, pp. 87-92; nr. 802, p. 111; nr. 893, pp. 131-135.

27. *Ibidem*, III, pp. 178-181: «Dintru acesta cuviosul ierodiacon Ștefan, carele au talmăcit Viețile sfinților de preste an din limba slavonească, care s-au și tipărit aicea în mănăstire».

28. Dia. Nic. M. Popescu, *Știri noi despre Macarie ieromonahul, dascălul de cîntări și directorul tipografiei din mînăstirea Căldărușani*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XXXIX (1915), pp. 795-798; Constantin Tomescu, *Mitropolitul Grigorie IV al Ungro-vlahiei*, Teză de doctorat, 1927, pp. 153-154.

29. BRV, III, nr. 898, pp. 137-139.

Lucrarea se remarcă prin profunzimea ei, prin cunoștințele vaste ale autorului, prin numeroasele trimiteri la Părinții și scriitorii răsăriteni și apuseni, prezentînd un istoric pe larg al controversei despre filioque.

13. Platon al Moscovei, **Catihisis**, Chișinău, 1816.

Catihisis. Alcătuit în scurt pentru slujitorii bisericești, preoți, diaconi și clerici, mai ales pentru lesnirea științii de rost, cînd intră ei în slujbele bisericești. Cu adăogirea locurilor din Sfînta Scriptură, din pravilele sfinților Apostoli și a sfinților Părinți, și din duhovnicescul regulament, care pravile deosebit atîrnă asupra preoții. Scos din cel slavenesc, și tipărit în Exarhiceasca Tipografie a Chișinăului. Anul dela Hs. 1816. Luna lui februarie.

Una+43 ff., 19,50×16,50 cm.³⁰

Este o traducere a *Catehismului pentru preoți și slujitorii Bisericii*, al mitropolitului Platon Levșin, apărut pentru prima dată în rusește la Moscova, în 1775. Cuprinde — sub formă de întrebări și răspunsuri — explicarea tainelor, a celor 10 porunci, după care urmează o lungă înșirare de canoane apostolice și ale sinoadelor, privitoare la preoți, apoi diferite dispoziții din regulamentul duhovnicesc și jurămintele candidaților la hirotonie.

Catehismul apare în alte două ediții tot la Chișinău, în romînește și rusește, cu același titlu: *Catihisis alcătuit în scurt pentru slujitorii bisericești...* Chișinău, la anul 1840 în luna lui ianuarie, 58 ff., 20×17,50 cm., iar ediția a treia tot la Chișinău, în 1852, cu același titlu, 64 ff., 21×17 cm.³¹

14. Datorințele presviterilor parohialnici, Buda, 1817.

S-au tipărit cartea aceasta despre datorințele presviterilor parohialnici din cuvîntul lui Dumnezeu, a îndrepterilor sobornicești și a învățătorilor biseuricești, alcătuită înția oară în Sant-Petersburg la anul Domnului 1776. După aceia cu blagoslovenia Excelenței sale Preasfințitului și Preavreadnicului Arhiepiscop și Mitropolit al Carlovețului Domnului Ștefan, pre limba slaveno-serbească, pentru părțile cele kesaro-crăești, s-au tipărit în Buda cu tipariul crăești Tipografii a Universității din Pesta la anul 1798; și acuma din cuvînt în cuvînt în limba romînească întoarsă cu același tipariu iarăși în Buda s-au tipărit, la anul dela zidirea lumii 7325 iară de la întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu 1817 indictul 5.

4 ff.+194 pp., 22,50×19 cm.³²

Această lucrare a fost scrisă de ierarhii ruși Gheorghe Coninschi și Partenie Sopcovski. Este înainte de toate un manual de Pastorală, putînd să fie considerată însă și ca un manual de Omiletică, mai ales în prima sa parte. Expune pe larg cele patru datorii de căpetenie ale preotului: propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu, trăirea după învățătura Evangheliei, săvîrșirea tainelor și rugăciunea.³³

Lucrarea a cunoscut o largă răspîndire în Țările Romînești. În 1823 apare cu titlul: «...S-au tălmăcit pre limba romînească de pre cea slovenească cărticica aceasta,

30. *Ibidem*, III, nr. 903, p. 140; Al. David, în *Revista Societății istorico-arheologice bisericești*, vol. XXIV (1934), pp. 146-148.

31. *Ibidem*, nr. 58, pp. 200-201 și nr. 71, pp. 232-233.

32. *BRV*, III, nr. 938, p. 186.

33. Vezi o prezentare a acestei lucrări la: Ierom. Teoctist Scriban, *Omiletica sau știința despre literatura bisericească*, I, Iași, 1856, pp. 43-53; Arhim. I. Scriban, *Vechile omiletici romînești*, în *Biserica Ortodoxă Romină*, an. XLVI (1928), pp. 615-618.

ce să numește: *Pentru datoriile presviterilor de popor*, și s-au tipărit în Dunovniceasca Tipografie a Bessarabiei, în orașul Chișinău, la anul de la zidirea lumii 7331, iară de la nașterea cea după trup a lui Dumnezeu Cuvîntul 1823, Indicelul 11, în luna lui iunie 6, 6 ff. nenumerotate+279 pp., 20,50×16,50 cm., cu o «Înainte cuvîntare către preoți». ³⁴

O altă ediție apare la Iași: S-au tipărit această carte pentru *Datoriile preoților de popor*. În anul al cincelea al domniei Înălțimei sale Domnului nostru Mihail Grigoriu Sturza V(oe)vod. Cu blagoslovenia Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Sucevii și Moldoviei D.D. Veniamin Costachi.. Iașii, În Tipografia Sfinței Mitropolii, 1838, 44 ff. nenumerotate+204 pp., 23×17,50 cm.

În 1852 apare și în Țara Românească, sub titlul: *Datoriile preoților compuse din cuvîntul lui Dumnezeu, din canoanele soboarelor și de la învățători Bisericii*. Traduse din slavono-rusește de C. Mavrula, acum înțiași dată tipărită cu adaose și cu însemnări. Cu bine-cuvîntarea Prea Sfinției Sale părintelui Mitropolit al Ungro-vlahiei D.D. Nifon, București, în Tipografia Sfinței Mitropolii, 1852, 5 ff. nenumerotate+240 pp., 21×14 cm. Are două prefețe semnate de traducători, dintre care una era adresată mitropolitului, căruia îi închină lucrarea. La rîndul său, mitropolitul are o altă prefață, prin care se recomandă cartea preoților. O a doua ediție a traducerii lui C. Mavrula, apare la Rîmnic în 1861, cu binecuvîntarea episcopului de acolo, Sf. Calinic, fără nici o modificare față de ediția din 1852, cu același titlu de *Datoriile preoților compuse din cuvîntul lui Dumnezeu...* Rm. Vilcii, 1861, 44 ff. nenumerotate+278 pp., 19,50×12,50 cm.

În 1857, episcopul Andrei Șaguna retipări ediția de la Buda din 1817, sub titlul: *Teologia Pastorală pentru preoții de legea ortodocsă răsăriteană...* Sibiu, În Tipografia episcopescă, 1857, 240 pp., 50×12,50 cm. Nu are prefață, ci doar o scurtă «Introducere în învățătura pastorală».

15. Pentru scoposul rossieneștii însoțiri a Bibliei, Chișinău, 1818.

Pentru scoposul rossieneștii însoțiri a Bibliei și mijlocirile spre dobîndirea lui. La sfîrșitul lucrării se menționează: S-au tîlmăcit de pe limba rossienească și s-au tipărit în Exarhiceasca Tipografie a Bassarabiei, în Chișinău, Anulu 1818, în luna lui mai.

14 pp., 20×16 cm. ³⁵

Lucrarea apare în urma înființării unei filiale a Societății biblice rusești la Chișinău, în 1817. Societatea biblică din Petersburg luase ființă în 1812, din inițiativa prințului A. N. Golițin, oberprocurorul Sf. Sinod și apoi președintele acestei Societăți. Scopul ei era de a tipări și răspîndi Biblia, alîl în slavonește, cît și în alte limbi. Așa se tipări *Noul Testament* în romînește, la Petersburg, în 1817, iar peste doi ani întreaga *Biblie*. Pentru ca poporul să înțeleagă scopul urmărit de Societatea biblică, s-a tipărit această broșură, tradusă și în romînește, arătîndu-se scopul Societății, mijloacele de funcționare, foloasele dobîndite în urma citirii Sf. Scripturi și încheind cu un apel adresat credincioșilor pentru sprijinirea «Însoțirii». ³⁶

16. Sfătuire de la Societatea biblică, Chișinău, 1821.

Sfătuire de la comitetul biceștii rossieneștii Societăți.

Pe ultima pagină: moldovenește s-au tîlmăcit și s-au tipărit în Exarhiceasca Tipografie a Bassarabiei în Chișinău, la anul 1821. 11 pp., 20×16 cm. S-a tradus după ediția rusească tipărită la Petersburg în 1820. ³⁷

34. BRV, III, nr. 1187, p. 428; Al. David, *op. cit.*, nr. 32, pp. 179-183.

35. BRV, III, nr. 972, p. 215; Al. David, *op. cit.*, nr. 15, p. 60.

36. Arhim. Dr. Antim Nica, *Mișcarea biblică în Basarabia. O îndrăzneală încercare misionară, în Biserica Ortodoxă Romină*, an. LIX (1941), pp. 281-286.

37. BRV, III, nr. 1128, p. 385; Al. David, *op. cit.*, nr. 29, p. 178.

17. **Socoteala Societății biblice pe anul 1820, Chișinău 1822.**

Socoteala comitetului bessarabiceștii despărțiri a rossieneștii bibli-ceștii Soțietăți pentru 1820. Tălmăcită de pre cea rusească de K.A.S. Marțella. S-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei, în Chișinău, anul 1822.

Una f.+32 pp., 20×16,50 cm.³⁸

18. **Socoteala Societății biblice pe anul 1822, Chișinău 1823.**

Socoteala comitetului bessarabiceștii despărțiri a rossieneștii bibli-ceștii Soțietăți pentru anul 1822. S-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei în Chișinău, la anul 1823.

Are 46 pp.³⁹

19. **Instrucția blagocinului, Chișinău, 1827.**

Instrucția blagocinului bisearicilor mai giosu însemnate.

(În notă, jos: izvod bisearicilor să alăturează pe lângă aciastă instrucție). La sfîrșitul lucrării: S-au tipărit de Prea-sf(î)ntul Sinodu la anul 1820. Iară de pre cea slavonească s-au tălmăcit pe limba moldavenească și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei, în Chișinău, la anul 1827, 20 ff., 20,50×15,50 cm. Textul este împărțit în 66 de capitole (sau instrucțiuni).⁴⁰

20. **Instrucția blagociunlui, Chișinău, 1828.**

Instrucția blagocinului asupra monastirilor. S-au tălmăcit pe limba moldovenească de pe cea slavonească și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei în Chișinău, anul 1828.

Una foaie+10 pp., 20×16 cm.⁴¹

21. **Învățătură creștinească, Chișinău, 1828.**

Inceputurile învățăturii creștinești sau sfînta istorie în scurt, și catihizisul în scurt. S-au cercetat și s-au îmbunătățit de preasfîntul îndreptă-torul Sinod, și s-au tipărit acum a patra oară după prea înalta poruncă a Împărăteștii sale măriri, spre a se întrebuiința în școli. În Tipografia Sinodului cea de la Moscova, 1804. S-au tălmăcit de pe limba rusească și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Chișinăului la anul dela Hs. 1828.

2+28+1+14 ff., 20×16,50 cm.⁴²

Cartea este formată dintr-o Istorie biblică a Vechiului și Noului Testament pe scurt, urmată de un Catehism cu întrebări și răspunsuri (simbolul credinței, cu tainele,

38. BRV, III, nr. 1164, p. 403; Al. David, *op. cit.*, nr. 31, p. 179. Tălmăcitorul bro-surii, Ștefan Margela, este cunoscut prin publicarea unei *Gramatici ruso-romine*, în 2 volume, în 1827, la Petersburg, cf. *ibidem*, nr. 41, pp. 188-192.

39. BRV, III, nr. 1190, p. 429; Al. David, *op. cit.*, nr. 33, pp. 183-184.

40. BRV, III, nr. 1309, p. 535; Al. David, *op. cit.*, nr. 40, p. 188.

41. BRV, III, nr. 1369, p. 593; Al. David, *op. cit.*, nr. 45, p. 193. Tot în Chișinău apar anumite *Instrucții pentru starostii bisericicești*, în 1828 și 1857 (ultima și în rusește). Cf. *ibidem*, nr. 46, p. 193 și nr. 79, p. 240.

42. BRV, III, nr. 1368, p. 593.

rugăciunea domnească, cele 10 porunci), iar la urmă citeva «învățăături creștinești potrivite cu chemarea ostășească». Catehismul este identic cu *Învățătura creștinească* apărută la Iași în 1790 și 1808.

Carlea apare sub un titlu asemănător și în Iași, la 1836: *Învățătura hristiană, seau în scurt sfințită istorie și catihizis, al Bisericei drept-credincioase*. De pe limba rosiană adus pe românie pentru întrebuintarea școalelor naționale, Eșii, în Tipografia Albinei, 1836, 3 ff.+87 pp., 17,50×11 cm. Are o «Înainte cuvîntare» semnată de Aga George Asachi, în care se precizează: «Această cârticică... traducîndu-să de pe limba rosiană... cu binecuvîntarea Prea Osîntîtului nostru Arhiepiscopu și Mitropolit D.D. Veniamin... am dat-o la lumină spre folosul obșlesc». Nu putem ști însă dacă e o nouă traducere a lui Gheorghe Asachi sau numai o retipărire a ediției din 1828. În 1841, G. Asachi publică a doua ediție, după cea din 1836, cu aceeași prefață, același text și același format (4 ff. nenumerotate+93 pp.).⁴³

De menționat că și în edițiile lui Gh. Asachi, textul Catehismului este identic cu cel apărut la Iași în 1790 și 1808.

Sub un nou titlu a apărut în 1852: *Elemente de creștinească învățătură sau prescurtarea istoriei sfinte și catihizmul pe scurt*. Tradus din rusește de col. Ioan Voinescu I-ii, București, Tipografia Sfintei Mitropolii, 1852 (Biblioteca religioasă-morală, luna martie 1852), 2 ff.+91 pp., 18,50×12 cm., cu alfabet semicirilic. A fost editat de Arhimandritul Dionisie Romano. Și în această ediție, textul *Catehismului* este același cu cel din edițiile de Iași din 1790 și 1808, Chișinău, 1828 și edițiile Gh. Asachi din 1836 și 1841, iar textul *Istoriei sfinte* este același cu cel din ediția Chișinău, 1828 și cu edițiile Gh. Asachi din 1836 și 1841. Se observă doar mici deosebiri de limbă.

22. Pentru mărturisire, trad. de Constantin Filatov, Chișinău, 1832.

Pentru neapărata trebuință a mărturisirii cei din gură înaintea preotului.

Pe ultima pagină: S-au tălmăcit de pre cea slavenească în limbă moldovenească de tălmăciul a judecătoriei polițiecești din Besarabia, dvoreaninul Constantin Filatov. 1832 anul, 6 ff., 22×17,50 cm.⁴⁴

23. Învățătură... din pravile, Chișinău, 1833. Românește și rusește

Învățătură, scoasă din pravile(le) Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți, carea se dă în scris de la arhiereu preotului de nou hirotonisit ca să o cetească adeseori.

Pe ultima pagină: S-au tălmăcit de pre cea slavenească în limbă moldovenească și s-au tipărit în duhovniceasca tipografie a Bessarabiei în Chișinău, la anul 1833, în luna lui iunie. Are 70 pp., 20,50×16,50 cm. Este tipărită pe două coloane: în stînga rusește, iar în dreapta românește.⁴⁵

În 1861 apare ediția a doua (40 ff., 21,50×16,50 cm.), iar în 1863 ediția a treia (2+76 pp., 21×17,50 cm.), tot la Chișinău, în ambele limbi.⁴⁶

24. Oglinda omului din lăuntru, trad. de ieromonahul Chiriac, Neamțu, 1833.

Oglinda omului celui din lăuntru. Întru carea fiește carele pre sine se vede, cunoaște starea sufletului său și după aceia poate economisi îndreptarea sa. Pusă înainte în 10 figuri cu arătarea lor. Tălmăcită din slo-

43. T. N. Manolache, *op. cit.*, p. 573.

44. Al. David, *op. cit.*, nr. 51, pp. 195-196.

45. *Ibidem*, nr. 53, p. 196.

46. *Ibidem*, nr. 94, p. 259 și 104, pp. 271-272.

venească în sf(i)nta Monastirea Neamțului din îndemnarea duhovnicească. Și tipărită cu cheltuiala smeritului Mitropolit Veniamin. În Tipografia aceiaș sfinte Monastiri, și în daru împărțită la frații și surorile sfintelor Monastiri Neamțul, Secul, Agapia și Văratecul. În vremea prea cuviosului Arhimandrit și Stareț al sfintelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Dometian. 1833. De shimonahul Isaia Tipograful.

8 ff.+174 pp., 17×10 cm.⁴⁷

Traducerea s-a făcut din îndemnul și cheltuiala mitropolitului Veniamin Costachi care scrie și «Înainte cuvîntare către cetitori», după ediția rusească apărută la Petersburg în 1819. Traducătorul este ieromonahul Chiriac din Minăstirea Neamțu.⁴⁸ Din prefața unei ediții muntene apărută în 1835, aflăm că exemplarul original după care s-a făcut traducerea, fusese găsit între cărțile arhimandritului rus Sinesie, care murise la Iași în 1832. Autorul lucrării se credea că ar fi fost un călugăr din Minăstirea Alexandru Nevski din Petersburg.

Cartea, însoțită de 10 figuri în text, arată cum păcatele de moarte, înfățișate sub chipul diferitelor animale, pătrund în inima omului cînd acesta se îndepărtează de Dumnezeu, și cum, dimpotrivă, fug de om cînd acesta reia legăturile cu Dumnezeu și cu Biserica. După explicarea fiecărei figuri, urmează cite o rugăciune. La urmă sînt și cîteva scurte lucrări pioase ale Sf. Dimitrie al Rostovului: Închinarea patimilor Domnului nostru Iisus Hristos, Închinarea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, Cugetare dureroasă asupra patimilor ș.a.

Ediția de la Neamțu apăruse în 600 de exemplare. Mitropolitul Veniamin dăruie trei exemplare mitropolitului Grigorie Miculescu de la București, care la rîndul său oferi un exemplar pitarului Ioniță Bițcoveanul. Citind lucrarea și dîndu-și seama de folosul duhovnicesc pe care-l au credincioșii în urma lecturii ei, pitarul Ioniță și fratele său Nicolae Bițcoveanul, logofătul Mitropoliei, o tipăresc a doua oară cu același titlu: *Oglinda omului celui din lăuntru. Pusă înainte cu 10 figuri cu însemnarea lor...* În Tipografia Sfintei Mitropolii (la Căldărușani); 1835, 10 ff.+211 pp., 19×14 cm. Tipărirea a fost supravegheată de ieromonahul Macarie, care scrie și o frumoasă «Înainte cuvîntare».⁴⁹

O a treia ediție s-a tipărit cu titlul: *Oglinda omului celui din lăuntru, cu 10 icoane frumoase întrînsa și scrise înprejur cu cuprinderea înțelesului lor...* S. B. la G. d. K. (probabil: Sibiu, la Gheorghe de Klozius), La anul 1839 Genare 15, 10 ff. + 172 pp., 17×11 cm.

Numeroase alte ediții apar în secolul XX.⁵⁰

25. Shimonahul Platon, Viața starețului Paisie, trad. de ieromonahul Chiriac, Neamțu, 1836.

Viața Prea Cuviosului Părintelui nostru Starețului Paisie. Adunată de la mulți scriitori și alcătuită rusește de sfinția sa părintele Shimonahul Platon. Iar acum tălmăcită moldovenește și dată în tipariu. În zilele pre(a) înălțatului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza V(oe)v(o)d. Cu blagoslovenia Preosfințitului Mitropolit Kiriu. Kir Veniamin. În stăreția pre(a) cuviosului Arhimandrit și Stareț al sfintelor Monastiri Neamțului și Secului, Kir Mardarie. În sfînta monastire Neamțul, anul 1836, iunie 16.

47. T. N. Manolache, *op. cit.*, pp. 560-561.

48. Asupra ieromonahului Chiriac, vezi G. Giuglea, *Călătoriile călugărului Chiriac de la mănăstirea Secu*, București, 1936, 178 pp. (extras din *Biserica Ortodoxă Romînă*, 1936).

49. Nic. M. Popescu, *op. cit.*, pp. 798-799.

50. Amănunte asupra lucrării *Oglinda omului celui din lăuntru*, vezi la: Arhim. I. Scriban, *Literatura pîoasă în limba romînească*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XLIV (1926), pp. 528-529; Preot Ioan Zugrav, *Literatura pîoasă*, 1943, pp. 11-12.

4 ff. nenumerotate+60 ff. numerotate, 23,50×17,50 cm.⁵¹

Viața starețului Paisie fusese scrisă în rusește de shimonahul Mitrofan, apoi în românește de shimonahul Isaac Dascălul, dar nici unul n-a terminat-o. O scrie apoi ierodiaconul Grigorie, viitorul mitropolit al Ungro-Vlahiei, fiind tipărită la Neamțu în 1817. Lucrarea de care ne ocupăm a fost scrisă în rusește de shimonahul Platon «ce a fost scriitorul starețului mulți ani», fiind tradusă în românește de ieromonahul Chiriac din Mănăstirea Neamțu. Pe lângă lucrarea propriu zisă, au mai fost adăugate câteva lucrări mărunte, fără importanță. Aceeași lucrare s-a tipărit apoi în rusește tot în Mănăstirea Neamțu, în cursul aceluiași an, în luna noiembrie (4 ff.+51 ff. numerotate, 22,50×16,50 cm.).

26. Sfinta Scriptură pe scurt și marele Catehism, trad. de Eufrosin Poteca, Buzău, 1836.

Sfinta Scriptură pe scurt cuprinsă într-o sută și patru istorii, culese din Biblie și din Evanghelie, și urmată de un mare Catihism pentru Seminarare. Cu blagoslovenia prea sfințiților Episcopi ocrimuitorii sfintei Mitropolii: Kir Neofit al Rimnicului, Kir Ilarion al Argeșului, Kir Kesarie al Buzăului. Tălmăcite din grecește de Eufrosin Poteca arhimandrit motrean. În Tipografia Sfintei Episcopii Buzău. La anul mintuirei 1836, septembrie 30.

Are 2 ff. nenumerotate+280+80 pp.+7 pp. nenumerotate, 20×15,50 cm.

Prima traducere, adică *Sf. Scriptură pe scurt* (280 pp.), este o operă germană scrisă de profesorul de teologie Johann Hübner, tradusă în numeroase limbi. Eufrosin Poteca o traduce după versiunea grecească a lui Polihronie Dimitrie, apărută la Lipsca în 1775 și dedicată domnului Grigorie Alexandru Ghica. *Marele Catehism* (80 pp.) este tradus tot din grecește, prototipul său fiind însă Catehismul rusesc al mitropolitului Platon al Moscovei, și anume după prelucrarea grecească a lui Dimitrie Darvaris, publicată la Viena în 1905.

Catehismul are două părți, fiecare cu cîte 3 capitole: I. 1. De estimea lui Dumnezeu; 2. De firea lui Dumnezeu; 3. De cinstirea lui Dumnezeu; II. 1. De credința evanghelicească (simbolul credinței, cele 7 taine); 2. De dumnezeiasca lege (cele 10 porunci); 3. De rugăciunea Domnului. Cele 7 pp. din urmă cuprind «cîteva învățături pentru militari scoase din catehismul rusesc». Ambele lucrări apar în a doua ediție cu același titlu, adică *Sfinta Scriptură pe scurt. Cuprinsă în una sută și patru istorii alese din Biblie și din Evanghelie, și urmată de un mare Catehism, pentru toți creștinii, și mai ales pentru școlarii din Seminarare, și pentru preoți, încă și de sfaturi ostașilor...* Cu blagoslovenia lui Neofit II... București, 1847, VI+347 pp.+38 pp. (necomplet), 19,50×13 cm.

Catehismul singur a apărut în a treia ediție, datorită arhimandritului Dionisie Romano, sub titlul: *Catihis. Tipărit pentru trebuința Seminariei din Sfinta monastire Neamțu...* Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului... Sofronie... În sfinta monastire Neamțul, Anul 1856, 3 ff.+96 pp., 22,50×14 cm.

La acest Catehism s-au făcut două prescurtări. Prima este făcută de însuși Eufrosin Poteca, intitulată *Cathismul mititel*, care a fost publicat abia în zilele noastre.⁵² A

51. T. N. Manolache, *op. cit.*, pp. 573-574. Lucrarea a fost retipărită în anii din urmă de Gheorghe Racoveanu, *Viața și nevoințele Fericitului Paisie Starețul sfințelor monastiri Neamțul și Secul...*, Rîmnicul Vilcii, 1935, 115 pp.

52. C. Rădulescu-Motru, *Catehismul mititel al lui Eufrosin Poteca*, București, 1940, 23 pp. (Extras din *Revista de Pedagogie*, vol. X, 1940). Profesorul C. Rădulescu-Motru îl consideră drept o operă originală. Auspra lui Eufrosin Poteca, vezi: G. Dem. Teodorescu, *Viața și operele lui Eufrosin Poteca*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, 2 (1883), pp. 1-46; Ion Vîrtosu, *Pagini din autobiografia lui Eufrosin Poteca*, București, 1937, 19 pp. (Extras din *Biserica Ortodoxă Română*, an. LV, 1937); idem, *Eufrosin Poteca egumen la mănăstirea Motru*, Craiova, 1943, 29 pp. (Extras din *Revista de istorie*

două prescurtare a făcut-o Dionisie Romano, fost elev al lui Eufrosin Poteca, pe cînd era ierodiacon și profesor la Buzău. A apărut în două ediții, cu titlul: *Manual de catihisis religioși și moral, coprinzător de dogmele și tainele Bisericii noastre*, ed. II, București, 1845, 17 pp.⁵³

27. Ioanichie Galeatovschi, *Praștie*, trad. de ieromonahul Chiriac, Neamțu, 1837.

Praștie carea s-au tipărit în zilele binecredinciosului Domn Mihail Grigoriu Sturza Voevod. Cu blagoslovenia Preasfinției Sale Kiriu Kir Veniamin Mitropolit Sucevii și Moldaviei. Prin osîrdia Prea Cuviosului Arhimandrit și Stareț al sfințelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Mardarie. În sfința Monastire Neamțul. Întru însăși a sa tipografie. La anul 1837. De ieromonahul Chiriac tipografu.

4 ff. nenumerate+212 pp.+1 f.+84 pp., 23×16,50 cm.

Ieromonahul Chiriac, cunoscut și prin alte traduceri din rusește, arată în a sa «Înainte cuvîntare către cetitori», că rostul tîlmăcirii sale este acela de a arăta creștinilor învățăturile greșite ale iudeilor. Lucrarea a fost scrisă de către arhimandritul Ioanichie Galeatovschi. N-a tradus-o însă în întregime «ci am ales dintr-însa numai niște floricele în chipul istoriilor care nu au fost pînă acum pre limba moldovenească», adăugînd unele lucruri și din alți autori. Lucrarea are un caracter polemic, prezentîndu-se sub forma unui dialog între un creștin și un iudeu, înfățișînd pe Iisus Hristos drept Mesia cel vestit de proorocii Vechiului Testament.

În același volum e cuprinsă și o altă lucrare (următoarele 84 pp.), cu titlul: *Al celui dintru sfinți părintelui nostru Dimitrie mitropolitul Rostovului. Adunare în scurt pentru eresurile lipovenesti*. S-au tipărit în sfința Monastirea Neamțului. Anul 1837, maiu 20.

Lucrarea face istoricul sectei lipovenesti, combătînd învățăturile ei.

Ambele lucrări au apărut — separat — într-o a doua ediție la București: *Praștie...* acum a doua oară s-a tipărit cu voea țenzuri(i) bisericești de sfinția sa părintele Ioil Duhovniculu și directorulu tipografiei... București, Tipografia Nifon Mitropolitul, 1858, VIII+218 pp., 21×16 cm., cu alfabet semicirilic.

Alte ediții apar în sec. XX.

Lucrarea Sf. Dimitrie al Rostovului reappare sub titlul: *Adunare în scurt de eresurile lipovenilor* de cel întru sfinți Părintele nostru Dimitrie mitropolitul Rostovului ce s-a tipărit în sf. Monastire Neamțu, la anul 1837, mai 20. Iar acum s-a retipărit a doua oară de A. T., București, Imprimeria Mitropolitului Nifon, 1859, 59 pp., 20,50×16 cm., cu alfabet semicirilic.

28. Platon al Moscovei, *Drept slăvitoarea învățătură*, trad. de Veniamin Costachi, Iași, 1839.

Drept slăvitoarea învățătură sau cuprindere a de D(umne)zeu cuvîntării hristianesti a lui Platon mitropolitului Moscovei. Tălmăcită din limba nemțească în cea grecească de D. Corai: iară acum în cea rumînească de smeritul V(eniamin) C(ostachi) M(itropolit) M(oldaviei). Cu toată cheltuiala Prea Cuvioșiei Sale Arhimandrit al Rîșchiî D. Isaie. Spre folosul tinerimii rumînești. S-au dat la lumină în tipografia S(întei) Mitrop(oliî) a Iașului, 1839.

bisericească, nr. 2, 1943); C. Rădulescu-Motru, *Din autobiografia lui Eufrosin Poteca*, în *An. Acad. Rom., Mem. Secț. Ist.*, seria III, tom. XII, mem. 2, București, 1943, 28 pp.

53. Amănunte asupra *Catehismului*, tradus de Eufrosin Poteca și a prelucrărilor sale, vezi la A. Camariano, *op. cit.*, pp. 61-67.

4 ff.+26+282 pp., 21×15 cm.

Catehismul mare al mitropolitului Platon, alcătuit pentru prințul moștenitor Pavel, fiul Ecaterinei II, apăruse pentru prima oară în rusește la Petersburg în 1765, fiind în curind tradus și în alte limbi. Învățătorul grec Adamantie Coray îl traduse în grecește după versiunea germană publicată la Riga în 1770. Coray își publică traducerea în 1782, însoțind-o cu numeroase note explicative și o introducere, dedicând-o mitropolitului Platon. A fost retipărită apoi în mai multe rânduri. Mitropolitul Veniamin traduse după această versiune a lui A. Coray, împreună cu introducerea și notele sale. Catehismul — precedat de câteva scrisori și dedicații (26 pp.), — are trei părți: I. Despre fireasca cunoștința lui Dumnezeu; II. Despre credința evanghelică; III. Despre legea dumnezească. La urmă sînt trecute notele lui Coray, apoi o lucrare a lui Platon despre Melchisedec (pp. 261-274) și răspunsul prințului moștenitor Pavel către Platon, asupra acestei lucrări.⁵⁴

29. Datoriile călugărilor, Chișinău, 1841.

Datoriile călugărilor a unora către alții în viața lor cea de obște. S-au tipărit rusește la Sanctpeterburg în Tipografia Preasfîntului Sinod la 1816 în luna lui august. Iară de pre cea rusă s-au tălmăcit pe limba moldovenească și s-au tipărit în duhovniceasca tipografie a Bessarabiei, în Chișinău, la anul 1841 în luna lui august.

2+36 ff., 20,50×16,50 cm.⁵⁵

30. Filaret al Moscovei, Catehismul cel mare, Chișinău, 1844.

Catihizisul creștinesc cel prelarg a pravoslavnicii catoliceștii a Răsăritului Bisericii. S-au cercetat și s-au îmbunătățit de Preasfîntul îndreptătoriu Sinod și s-au tipărit pentru a se învăța în școli, și spre întrebuintărea tuturor pravoslavnicilor creștini. După preînaltă a împărăteștii sale Măririi poruncă. Moscova, în Tipografia Sinodului. Anul 1839. S-au tălmăcit de pe limba rusă și s-au tipărit în Duhovniceasca Tipografie a Bessarabiei din Chișinău, 1844 anul.

2 ff.+195 pp., 19,50×16,50 cm.⁵⁶

Este traducerea Catehismului mitropolitului Filaret Drozdov al Moscovei.⁵⁷ Are o introducere («înrirare în pravoslavnicul catihiz»), în care vorbește de Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, apoi Catehismul propriu zis, sub formă de întrebări și răspunsuri, în trei părți: I. Credința (simbolul credinței cu tainele); II. Nădejdea (rugăciunea domnească și fericirile); III. Dragostea (cele 10 porunci).

A doua ediție, cu același titlu de *Catihizisul creștinesc cel prelarg* a apărut în 1854, tot la Chișinău (8+262+2 pp., 20,50×15 cm.⁵⁸

Același Catehism a apărut și în Țara Românească, cu titlul: *Catehismul creștinesc al Bisericii Ortodoxe a Răsăritului. Tradusu din rusește prin porunca Prea Sfinții sale părintelui Mitropolit al Ungrovlahiei D.D. Nifon, de C. Mavruța cu adaose și însemnări. În zilele prea înălțatului Domn și stăpînitor al Țării Româneșit Barbu Dimitrie Știrbei, București, Tipografia Sfînteii Mitropolii, 1853.*

VIII+127 pp., 18×11,50 cm.

54. *Ibidem*, pp. 52, 67-68.

55. Al. David, *op. cit.*, nr. 62, p. 225.

56. *Ibidem*, nr. 67, pp. 228-229.

57. Asupra lui Filaret Drozdov, vezi Arhim. I. Scriban, *Alt mare chip al predicii ortodoxe, în Biserica Ortodoxă Română*, an. XLVII (1929), pp. 326-334.

58. Al. David, *op. cit.*, nr. 74, p. 273.

În Moldova a fost tradus de Melchisedec Ștefănescu, cu titlul: *Catihisul ortodocsu*. Publicat din porunca și cu cheltuiala Preasfințitului și de D(umne)zeu iubitorului Episcop al Hușului D.D. Miletie Istrati, cavaler a mai multor ordine, prin Arhimandritul Melchisedec, rectorul Seminariei eparhiale de Huși, Iași, Tipografia Buciumului Roman, 1857, 2 ff.+VIII+206 pp., 20,50×12,50 cm., cu alfabet semicirilic.

Calehismul a fost retipărit (deși nu se menționează că e vorba de o «retipărire») la Buzău, în 1860, cu titlul: *Catihisul Bisericii Răsăritului*. Tipărit în zilele prea înălțatului Domnitoriu al Prințatelor Unite Alecsandru Ioan I-lu Cuza, cu cheltuiala Arhimandritului Dionisie locotenent de episcop al Buzăului, 1860, 231 pp., 16×11,50 cm. Are doar mici deosebiri de limbă față de edițiile anterioare.

31. Inochentie de Camciatca, Povățuitor la împărăția cerurilor, Iași, 1846.

Povățuitoriu la împărăția cerurilor. S-au tipărit cu voia și cu blagoslovenia Înalt Preasfințitului Mitropolit al Moldoviei Kirio Kir Meletie cavaler a mai multor ordine. În zilele prea înălțatului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza Voevod., Iașii în Tipografia S(fintei) Mitropolii, 1846.

3 ff.+26+116 pp., 22,50×15 cm.

Pe foaia de titlu din interior, datele despre carte sînt mai bogate: Povățuitoriu la împărăția cerurilor din învățăturile către cei din nou luminați a lui Enochentie episcopul Camciatcâi. Căroră s-au adaos proimeon despre nevoințele cele evanghelicești ale scriitorului, la ostroavele rosești a Americii de la miazănoapte. Tălmăcire din cea rosească a lui Alexandru Pagcal. La 1843, în Odesa. Iară acum înțlia oară tălmăcită în limba moldovenească, și tipărită în orașul Iașii. În Tipografia Sfintei Mitropolii, 1846.

În prefața «Cătră celîtori», marele logofăt Dimitrie Sturza ne informează că lucrarea a fost tradusă la rugămintea sa de către episcopul de Huși, Sofronie Miclescu, din grecește și tipărită pentru a fi împărțită în dar credincioșilor. Lucrarea a fost scrisă de marele misionar rus, preclul Ioan Veniaminov, mai tîrziu episcopul Inochentie al Camciatcâi, iar către sfîrșitul vieții mitropolit al Moscovei, pentru noii săi convertiți din Camciatca și din insulele și teritoriile pe care Rusia le avea în Extremul Orient și America de Nord.⁵⁹ Lucrarea este precedată de o «Înainte cuvîntare. Trimiteri la Camciatca. Oare care fapte vestite despre propozițiile ceale în oslroavele și țermurile a Americii rosienestî a Bisericii Pravoslavnice» (pp. 1-16). Aceasta nu-i aparține lui Inochentie, ci lui Alexandru Sturza.⁶⁰ După aceasta urmează o «Prescurtare. Din trimiterea iubitorului de Dumnezeu Inochentie episcopul Camciatcâi către Prea Sfînțitul Filaret mitropolitul Moscâi» (pp. 17-26). Amîndouă fac un scurt istoric al misiunii ruse în Camciatca. Lucrarea propriu zisă (paginația nouă) are o introducere și patru capitole: I. Care sînt bunătățile care ne-au dăruit Is. Hs. prin moartea Sa; II. Cum au viețuit Is. Hs. pe pămînt și ce au suferit pentru noi; III. Carea este calea care duce la împărăția cerurilor; IV. Cum ne ajută Is. Hs. a umbla pe calea împărăției cerurilor, și cum putem să luăm acest ajutoriu. Lucrarea se încheie cu o «Pe urmă cuvîntare», în care se face un rezumat al expunerii. Are un conținut mai mult catehetic, în vederea întăririi în credință a noilor convertiți.

Este foarte interesant faptul că peste cîțiva ani, aceeași lucrare apare sub un nou titlu și pusă pe numele unui alt autor, și anume: *Darul ceresc hărăzitu de Mîntuitorul Is. Hs. sau calea cea adevărată care duce la împărăția cerului*. Compusă de Filaret mitropolitul Moscvi. Tradusă și tipărită de Aga Nicolai Bibiri, Iașii, Tipografia Romăno-

59. Vezi o frumoasă prezentare a mitropolitului Inochentie Veniaminov drept «chip al păstorului», la Arhim. Iuliu Scriban, *Studiul Pastoraliei în Biserica rominească*, Sibiu, 1921, pp. 112-123.

60. «Missions du Kamtchalka. Quelques faits authentiques sur le progres de l'Eglise de Russie dans le îles et parages de l'Amerique russe», în *Oeuvres posthumes religieuses, historiques, philosophiques et littéraires*, d'Alexandre de Stourdza, vol. II, Paris, 1858, pp. 190-200.

Francesă, 1855, 152 pp., 17×11 cm., cu alfabet semicirilic. Mai mult chiar, noua lucrare apare cu binecuvîntarea mitropolitului Sofronie Miclescu, din 27 aprilie 1855, care tradusese ediția din 1846. Faptul că mitropolitul Filaret al Moscovei e considerat drept autor, se poate explica prin aceea că el era protectorul lui Inochentie în tot timpul misiunii sale în Extremul Orient. Am văzut că ediția din 1846 publicase chiar o lungă scrisoare a lui Inochentie către mitropolitul Filaret.

Darul ceresc are același text ca și *Povățuitorul la împărăția cerurilor*, cu mici deosebiri de vocabular, explicabile de altfel, fiind traduceri diferite. Lipsește atît lucrarea lui Al. Sturza cît și scrisoarea adresată de Inochentie mitropolitului Filaret. Are în schimb o prefață a traducătorului, iar la urmă o nouă lucrare (pp. 129-151), pe care nu ne informează de unde a luat-o: «Descoperirea dumnezeieștii liturghii, făcută lui Anfilog împăratul, cînd au strîcat cetatea Ierusalimului din porunca împăratului Amarat».

O altă ediție a lucrării lui Inochentie apare în 1861: *Arătarea căii întru împărăția cerului. Voroavă din învățăturile către creștinii cei nou luminați*. Al protoiereului soborului arhistratig Mihail din Sitha Ioan Veniaminov, ce-i acum Preasfințitul Inochentie, Episcopul Camciatschii, Curilschii și Aleutinschii. S-au tălmăcit de pe limba rusească de preotul bisericii Sf. mucenic Dimitrie din Izmail Ioan Dogari. Chișinău, în Tipografia lui Popov, 1859, 52 pp., 23×15,50 cm. Peste un an, traducerea preotului Ioan Dogaru s-a retipărit cu același titlu: *Arătarea căii întru împărăția cerului...* Izdanie vtoroe, Chișineu, în Tipografia lui Dezideriev, 1860, 52 pp., 23,50×15 cm.⁶¹ Amîndouă edițiile sînt tipărite cu caractere rusești.

Ediția din 1846 a fost retipărită la București în 1911, de către episcopul Nifon al Dunării de Jos (numai lucrarea propriu zisă).

32. Viața Sf. Mitrofan cel Nou, trad. de ierodiaconul Augustin, Neamțu, 1848.

Viața și petrecirea celui întru sfinți Părintelui nostru Mitrofan cel Nou episcopul Voronejului. Acum întii tălmăcită din slavinește. În zilele binecredinciosului nostru Domn Mihail Grigoriu Sturza V(oe)v(od) și a preasfinți(tului) Kiriu Kir Meletie Mitropolit Moldaviei. Prin sîrguința prea cuviosului Arhimandrit și Stareț Sfintelor Monastiri Neamțului și Secului Kir Neonil. De către ierodiaconul Augustin duple originalul prea sf(î)ntu(lui) îndreptătorului Sinod cel tipărit în Moscva la anul 1838. Și tipărită în Tipografia Monastirii Neamțul la anul 1848.

6 pp.+107 ff., 18×12,50 cm.

Cuprinde viața Sf. Mitrofan († 1803) și un capitol despre aflarea moaștelor sale.

33. Descriere despre crucea Domnului, trad. de Spiridon Badescu, București, 1852.

Descriere despre crucea Domnului. Tradusă de ierodiaconul Catedra-lei din București Spiridon Badescu, Ediția întia. București, 1852. În tipografia lui Anton Pann.

80 pp., 17×22 cm., cu alfabet semicirilic.

Traducătorul nu arată din ce limbă a tradus-o și cine este autorul. Fiindcă studiasse în Rusia, iar cartea are numeroase referințe la Biserica rusească și în special la Sf. Dimitrie al Roslovului, e fără îndoială o traducere din limba rusă. Deși se menționează în titlu că este «ediția întia», totuși n-a mai apărut alta. În lucrare se face o descriere și o istorie a crucii Domnului, încheind cu o predică în Duminica a treia din post, a Crucii.⁶²

61. Al. David, *op. cit.*, nr. 83, pp. 245-246 și nr. 88, pp. 251-252.

62. Vezi date asupra lui Sp. Badescu, la Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, pp. 45-46.

34. Sfaturi sufletești, trad. de Anania Melega, București, 1852.

Cărtică cu douăzeci și patru sfaturi sufletești pentru ori ce treaptă și vîrstă. Cu alăturarea de rugăciuni către Domnul Dumnezeu — ale Sf. Dimitrie al Rostovului făcător de minuni și a lui Ambrosie al Mediolanilor. Traduse și tipărite de ierodiaconul Anania Melega, București, Tipografia Sf. Mitropolii, iulie 1852.

104 pp., 19,50×12,50 cm.

Pe prima pagină are un titlu mai cuprinzător, indicînd conținutul cărții. Sînt prezentate scurte povățuiri (în 24 §) urmate fiecare de cite un citat din Sf. Scriptură (pp. 9-16). Urmează apoi mai multe rugăciuni (pp. 17-66), între care și «Rugăciunea mărturisirii către Dumnezeu a omului ce pune început spre mîntuire. Alcătuirea celui dintre sfinți părintele nostru Dimitrie făcătorul de minuni mitropolit Rostovului și Iaroslavului» (pp. 43-57), precum și o rugăciune a Sf. Ambrosie al Mediolanului. Lucrarea se încheie cu un «Cuvînt de înălțarea Domnului Dumnezeuului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, facerea sîntului Dimitrie al Rostovului» (pp. 67-92).⁶³

35. Ioan Scvorțev, Liturgica, prelucrare de Melchisedec, Iași, 1853.

Manualu de Liturgică sau servirea de Dumnezeu a Bisericii Ortodoxe. Prelucrat pentru școlile clericale din Moldova de protosinghelul Melchisedec magistrul de teologie și profesor în Seminaria centrală. Iași, Buciumul roman, 1853.

2 ff.+X+132 pp., 18,50×11,50 cm., cu alfabet semicirilic.

Din «Procurîntarea» protosinghelului Melchisedec Ștefănescu, aflăm că manualul este prelucrat după fostul său profesor de la Academia duhovnicească din Kiev, protoiereul Ioan Scvorțev (p. IX). Este împărțit în cinci capitole: I. Despre servirea de Dumnezeu în genere; II. ...în toate zilele; III. ...în sărbătorile mai însemnate; IV ...în sf. marele post; V. ...la felurite cazuri și nevoi ale creștinilor.

În 1862 apare ediția a doua, tot cu titlul de *Manual de Liturgică...* Prelucrat pentru seminarile din România... de Arhimandritul Melchisedec, locotenentul de episcop al Hușilor, București, Tipografia lui Ștefan Rasidescu, 1862, XII+185 pp., 18×1,50 cm.

36. Ieroshimonah Serafim, Proshinitar al Sf. Munte Athos, trad. de Anania Melega, București, 1856.

Proshinataru al Sfintului Munte al Atorului sau descrierea pe larg a sfintelor locașuri ce sînt zidite de atîtea veacuri împrejurul acestui sfînt munte și la care evlavioșii și dreptcredincioșii merg spre închinăciune.

Această descriere este compusă de profesorul din Academia Sant-Petersburgului și călugărit în minăstirea și noua lavră a Rusicului din acest sfînt munte, ieroshimonahul Serafim; după care acum întîiași dată s-a tradus în limba romînă de cel dintre toți smerit, ieromonahul de la minăstirea Sfîntului Ioan din orașul București, Anania Melega, cit și prin sirguința și toată îndeminarea a sfîntiei sale monahul Varnava Lukianov, din chinovia sfîntei minăstiri a Esfigmenului, care s-a ostenit cu obser-

63. Date asupra traducătorului, cu indicarea tuturor lucrărilor sale, vezi la Preot Dr. V. Pocilan, *Ieromonahul Anania Melega, în Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XLVII (1929), pp. 1166-1181.

viața lucrurilor aceloră și adunarea lor cite adică nu era nici cunoscute nici dăslușite nații romine.

Tipărite în zilele prea înălțatului nostru Domn Barbu Dimitrie Știrbei V. V., cu blagoslovenia Prea Sf(înțitului) Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei D. D. Nifon, București. Tipărit în Tipografia Națională a lui Iosif Romanov și comp. 1856.

198 pp., 28×19 cm.⁶⁴

După o scurtă prefață adresată mitropolitului Nifon de către Anania ieromonahul și Varnava monahul, urmează textul lucrării în care se descriu 20 minăstiri și 13 schituri din Sf. Munte. Sînt reproduse vederile tuturor minăstirilor, luate după cele apărute la Odesa în 1847. Prin condițiile tehnice în care a apărut, este unul dintre cele mai frumoase Proschinatate românești.

37. Iacob Amfiteatrov, Omiletica, trad. de Theoctist Scriban, Iași, 1856-58.

Omiletica sau știința despre literatura bisericească, de Ieromonahul Theoctist Scriban, profesor de Teologie și Inspector în Seminaria Centrală. Tom. I (Secția I-a și a II-a), Iași, 1856, Tipografia lui Adolf Bermann.

Are 170 pp. Peste doi ani, în 1858, apare și Secția III din Tom. I, tot la Iași, în tipografia lui Adolf Bermann, avînd 161 pp., 18,50×12 cm.

Ieromonahul Theoctist Scriban nu ne arată dacă *Omiletica* sa este o lucrare originală sau o traducere. Aproape toți cei ce s-au ocupat de ea o socotesc o traducere după *Omiletica* fostului său profesor de la Academia duhovnicească din Kiev, Iacov Amfiteatrov, «părințele Omileției rusești».⁶⁵

Lucrarea are o introducere (pp. 5-59) și apoi cele trei secțiuni menționate și în titlu: I. Învățăturile dogmatice care trebuiesc împărtășite în predică; II. Învățăturile morale; III. Materialul de predicat pe care-l putem scoate din cărțile de slujbă cărțile de pietate și viețile sfinților.

38. Pentru pomenirea răposaiților, trad. de Anania Melega, București, 1858.

Pentru pomenirea răposaiților și pentru moartea oamenilor celor drepli și a celor păcătoși. Acum întiaș dată scoase din cărticia întiiu și a doua, ce este tipărită de către țensura Duhovniceștii Academii din capitala Moscvei, la anul 1845 și tradusă în romînește de smerit ieromonahul Anania Melega. București, Imprimeria Națională a lui Iosif Romanov et Comp. 1958, aprilie.

98 pp., 19,50×12,50 cm., cu alfabet semicirilic.

Lucrarea are un caracter catehetic, de zidire sufletească a cititorilor, vorbind despre moarte, viața viitoare și rugăciunile pentru cei morți. Are și o predică a mitropolitului Filaret (probabil Filaret Amfiteatrov al Kievului), tipărită la Kiev în 1842, despre învierea fiicei mai-marelui sinagogii (Mt. IX, 18-19). Lucrarea este însoțită de o prefață a traducătorului, prin care o recomandă cititorilor, mai ales celor din tagma preoțească.

64. *Ibidem*, pp. 1172-1173.

65. Așa o consideră nepotul său, G. P. Samureanu, *Corespondența lui Alexandru Scarlat Sturza cu arhiepiscopul Filaret Scriban*, în revista «Tinerimea Română», vol. V, București, 1900, p. 163, n. 1; Vasile Mitrofanovici, *Omiletica*, 1875, p. 136; Ilarie Teodor-

39. Pentru credință și viață creștinească, Chișinău, 1862. Românește și rusește.

Pentru credință și viață creștinească. Chișinău 1862: S-au tălmăcit de pe limba rusească pe cea moldovenească și s-au tipărit cu dezlegarea sfintului îndreptătorului Sinod, în Tipografia Casii Arhiterști. În Chișinău, 1862.

48 ff., 19×13 cm., cu text rusec pe fila recte și text românesc pe verso.⁶⁶

40. Pastorală, trad. de Melchisedec, București, 1862.

Teologia pastorală. Parte tradusă, parte prelucrată, după mai mulți autori: Antonie, Amfiteatrov, Chiril, Reichenberg etc. de Arhimandritul Melchisedec Locotenent de Episcop al Hușilor. Pentru Seminarile din România. Librăria Editoriu George Ioanid, București, Imprimeria lui Stephanu Rassidescu, 1862.

280 pp., 22×14 cm., cu alfabet semicirilic.

Are o introducere, apoi materia propriu zisă în două mari părți: pastorală generală (calitățile necesare păstorului de suflete) și pastorală specială (datoria preotului de a predica, de a săvârși sf. slujbe și comportarea sa cu păstoriții).

După această lucrare a lui Melchisedec, Inochentie Moisiu, care mai târziu îi va urma la conducerea Episcopiei Romanului, face o prelucrare cu titlul de *Compendiu de Teologia Pastorală. După manualul publicat de Preașfințitul D.D. Melchisedec, Episcopul Eparchiei Dunărei de jos. Pentru usul clasei IV-a seminariale, Huși, Imprimeria Asociaților 1873, 136 pp. 15×12 cm.*⁶⁷

41. Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut, trad. de Anania Melega, București 1863.

Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut. Utili aduceri aminte a ambelor părți ce se retrag la viața singulară; și cunoștințe despre misterele leturgii sau misa romano-latinilor, și rânduiala Bisericii armene; Aspicio asupra credinței celei mai contemporane a iudeilor ș'a coranului a mometan(ilor). Cu binecuvîntarea Eminenței S. A. Arhiepiscop și Mitropolit al României D.D. Nifon în zilele Domnitorului constitu-

rescu, Omiletica; București, 1923, p. 63. Spre această părere înclină și Arhim. I. Scriban, Vechile omiletici românești, în rev. cit., pp. 618-621, care-i face elogioase aprecieri.

66. Al. David, *op. cit.*, nr. 100, p. 266.

67. Melchisedec mai are și alte manuale didactice pentru Seminarii, care ar putea să fie prelucrate din rusește, fiind și el magistrul al Academiei duhovnicești din Kiev. De pildă: *Introducere în cursul științelor teologice. Prelucrată pentru școalele clericale...* Iași, 1856, 4 ff.+168 pp., sau *Introducere în sfințele cărți a Vechiului și Noului Aezămint. Prelucrată pentru Seminarile române...* Tom. I-II, Iași, 1860. Vezi asupra manualelor didactice ale lui Melchisedec, Constantin C. Diculescu, *Episcopul Melchisedec. Studiu asupra vieții și activității lui, București, 1908, pp. 116-119.*

Filaret Scriban, primul român care obține titlul de magistrul în Teologie la Academia duhovnicească din Kiev, în calitate de rector și profesor la Seminarul de la Socola, de asemenea, a tipărit mai multe manuale didactice pentru elevii săi. Fără îndoială, multe din ele au fost prelucrate după manualele rusești, deși el nu menționează lucrul acesta. De pildă: în 1847 publică *Istoria sfântă pe scurt... tălmăcită*, în 1856, *Catihizis în scurt...* Prelucrat... în 1858 *Istoria bisericească pe scurt. Prelucrată în limba română...* și altele. Desigur, nu puteau fi prelucrate decât după manualele rusești. Asupra lui Filaret Scriban, vezi Constantin Erbiceanu, *Viața, activitatea și scrierile Prea Sfințitului Filaret Scriban...*, București, 1892, 104 pp.

țional Alexandru Ioan I de Ieromonahul Anania Melega din sfînta Mitropolie. Și tipărită cu cheltuiala D-nei Onorabila amatoare de înmulțirea cărților religioase Evdokia Iliasca, București, Tipografia Oprea Demetrescu, 1863 iulie.

XIV+286+4 pp., 17,50×11,50 cm. Foaia de titlu, prefețele și cuprînsul cu alfabet latin, restul cu alfabet semicirilic.⁶⁸

Lucrarea începe cu referatul cenzorului bisericesc Alexandru Lesviodax și al iconomului Mitropoliei, Arhimandritul Dionisie, după care urmează o scrisoare a lui Anania Melega către mitropolitul Nifon. Această scrisoare este foarte prețioasă, căci din ea aflăm autorii din care s-au făcut traduceri lucrărilor respective. Prima, *Construcțiune și meditațiune asupra omului căzut* (pp. 1-63), este o lucrare originală, întocmită în anii 1859-61, pe cînd studia la Seminarul din Chișinău, aprobată de arhiepiscopul Antonie al Chișinăului și Hotinului, și de preotul Grigorie Galin, profesor de teologie. Arată care sînt datoriile omului dornic să intre în comuniune cu Hristos pentru dobîndirea mîntuirii veșnice. A doua lucrare, *Utili aduceri aminte a ambelor părți ce se retrag la viața singulară* (pp. 64-137), a fost tipărită de comitetul Academiei duhovnicești din Petersburg, în tipografia Lavrei Kievului în 1853. Cuprinde mai multe meditații și îndrumări asupra vieții călugărești. A treia lucrare, *Cunoștințe despre misterile Leturgii sau misa Romano-Latinilor* (pp. 140-235), a fost scrisă de magistrul Iov Bobrovnițchi și tipărită la Kiev în 1857. Este o lucrare temeinică asupra misei catolice (înstituirea ei, rînduiala ei și deosebiri între ea și liturghia ortodoxă). A patra lucrare, *Rînduiala Bisericii armenie* (pp. 236-254) a fost tipărită în 1859 în «*Voroavele spirituale*», nr. 34. Se ocupă numai de liturghia armeană și de rînduiala botezului și a ungerii cu Sf. Mir. A cincia lucrare, *Aspicio asupra credinței celei mai contimporane a iudeilor și a coranului a mometan(i)lor* (pp. 254-260 și 260-265), este tradusă după *Introducerea în Teologia Dogmatică* a lui Macarie, ediția II-a din 1852. Cartea se încheie cu o *Predică la Dumineca întâia din postul mare* (pp. 265-286), rostită de arhiepiscopul Inochentie (Borisov) al Harcovului (mai tîrziu al Odesei).

42. Istoria bisericească, trad. de Ioan Germanescu, 2 vol. București, 1866-1874.

Manualul de Istoria bisericească, pentru seminariile Romaniei. Partea I. Censurată de Sînta Mitropolie. Traducțiune din rusește de Ioanu Germanescu. Profesoru în Seminarul Eparhiei Sîntei Mitropolii. București, Imprime- Stephan Rassidescu. 1863.

Cuprinde VIII+148 pp., 21×13 cm., cu alfabet latin; Partea II cu același titlu... *Prelucrată de... București, Typographia Curții, apare în 1874 și are 110 pp., 21×13 cm.*

Partea întâia cuprinde: «Istoria Bisericii Vechiului Testament, împărțită în 6 perioade, precedată de o introducere. După fiecare perioadă urmează cîte o «tăbliță cronologică», cu indicarea celor mai de seamă date din istoria poporului evreu. Partea doua cuprinde Istoria Bisericii Noului Testament», împărțită în 3 perioade (I. Pînă la Constantin cel Mare; II. Pînă la schismă; III. Pînă în sec. XVIII). Are și aici table cronologice pentru indicarea datelor mai însemnate din istoria Bisericii. Nu arată din ce autor a tradus lucrarea. A. Stadnițchi arată că a tradus-o după arhiepiscopul Filaret al Cernigovului.⁶⁹

43. Radion Putiatin, Învățăături scurte, trad. de Ioan Neaga, Chișinău 1864.

Învățăături scurte a protoiereului Radion Putiatin. S-au tălmăcit de pe ruscă pe limba moldovenească de Preotul Ioan Neaga, și s-au tipărit

68. V. Pocitan, *op. cit.*, pp. 1116-1117.

69. A. Stadnițchi, Румыны получившие образование, p. 74. Asupra lui Ioan Germanescu, vezi Gh. I. Moisesescu, *op. cit.*, pp. 46-47.

cu dezlegarea sfântului îndreptătorului Sinod, Chișinău, în *Tipografia Casii Arhieresti*, 1864.

Are 184 pp., 25×16 cm., cu litere rusești.⁷⁰ Cuprinde 54 de cuvântări bisericești la diferitele sărbători.

44. Manoducțiune către necesitățile corpului, trad. de Anania Melega, București, 1865.

Manoducție către necesitățile corpului și dezvoltarea rațiunii, după dorința sufletului, decis a conrăspunde Creatorului său prin pocăință. Compusă pe baza sintei doctrine și adăogată cu sante rugăciuni, date la lumină din slavono-rusește, la anul 1852; a căroră eroare și defecte modificându-se și puindu-le în regula cuvenită, s-au retipărit, spre profitul comun, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei și Primat al României D.D. Nișon, de fostul profesor și rector al Ieromonahului Anania Melega, din Sf. Minăstire Căldărușani 1865, București, Tipografia Toma Teodorescu.

155 pp., 21×14 cm.⁷¹

Această lucrare are la bază *Cărticica cu două zeci și patru sfătuiri sufletești* din 1852, deși e mult deosebită de aceasta. În primele 50 pp. se cuprind o serie de 140 de maxime și povătuiri, pe baza Sf. Scripturi, asupra nestalorniciei vieții pămîntești. Urmează apoi trei rugăciuni ale Sf. Dimitrie al Rostovului (pp. 57-92), o rugăciune a Fer. Augustin, una a Sf. Atanasie Sinaitul și una către Născătoarea de Dumnezeu.

45. Ioan Scvorțev, Învățăături catihizicești, trad. de Nicolae Danilevschi, Chișinău, 1866.

Învățăături catehizicești, vorbite de protoiereul I. Scvorțev în soborul Sfintei Sofiei în Kiev. S-au tălmăcit de pe limba rusască pe cea moldovenească de Protoiereul Nicolai Danilevski, Chișinău, în Tipografia Casii Arhieresti, 1866.

425 pp., 24×16,50 cm., cu litere rusești.⁷²

Expune sub forma unor învățăături (predici) întreaga doctrină a Bisericii Ortodoxe: 24 de învățăături «pentru credință» (simbolul, pp. 1-200), 6 învățăături «pentru rugăciunea Domnului» (pp. 201-249), 5 învățăături «pentru fericirile evanghelicești» (pp. 250-295), 13 învățăături «pentru cele 10 porunci a lui Dumnezeu» (pp. 296-396) și 4 învățăături «pentru poruncile bisericești» (pp. 397-425).

46. Fragment asupra distrugerii Ierusalimului, trad. de Anania Melega, București, 1869.

Fragment istoric asupra ultimei distrucții a Santei Cetăți Ierusalimului și a capitulării Vizantie, Roma Nouă acum Constantinopole... de Ieromonahul Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași. Un volum în trei părți. București, 1869, ianuarie 21.

Are 253 pp., 30×23 cm.⁷³

70. Al. David, *op. cit.*, nr. 105, p. 272.

71. V. Pocitan, *op. cit.*, p. 1171.

72. Al. David, *op. cit.*, nr. 109, pp. 295-296.

73. V. Pocitan, *op. cit.*, pp. 1177-1180.

În prefață arată că lucrarea s-a tradus din rusește, dar fără să indice autorul. Prima parte este intitulată *Fragment istoric asupra ultimei distrucții a Santei Cetăți Ierusalimului* (pp. 13-65, în 21 capitole), în care vorbește de distrugerea Ierusalimului de către împăratul Titus. Partea a doua este intitulată *Istoria subjugărei capitalei și cetății imperătești Bizanției numită Constantinopole sau Roma Nouă* (pp. 69-123, în 16 capitole), în care vorbește de căderea Constantinopolului sub turci la 1453. Este tradusă după o lucrare publicată la Moscova în 1664. Urmează apoi o lucrare originală cu titlul: *Conducere către Santa Cetate Ierusalim și în comun pe la toate edificiurile și capitalele Orientului* (pp. 125-243), în care descrie diferite localități pe care le-a vizitat în Orientul apropiat și mai ales în Palestina.

47. Acatistul patimilor, trad. de Anania Melega, București, 1869.

Acatistulu patemiloru D(omnu)lui nostru Iisus Hristos. Întiași dată compus și tipăritu în limba slavonă în renumita lavra Chievului, la anul 1865. Iară acumu tradusu de smeritulu Ieromonah Anania Melega confesorele Regimentului de Călărași. București, Tipografia Națională, 1869 martie 3...

42 pp., 24,50×20 cm.⁷⁴

Are o scurtă prefață, apoi Acatistul propriu zis, conciliul de judecată și sentința dată asupra lui Iisus, după Sf. Dimitrie al Rostovului, un fragment dintr-un Paleric rusec și o cuvîntare a traducătorului la Anul Nou.

48. Obligațiunile familiare, trad. de Theoctist Scriban, București, 1870.

Tractatologic moralo-creștinesc pentru obligațiunile familiare. Lucrat și publicat... de Arhimandritul Theoctist Scriban... București, Tip. Curții, 1870.

36 pp., 19×14 cm.

Deși Theoctist Scriban o dă drept o lucrare originală, în realitate este o traducere din rusește, după o lucrare apărută la Moscova în 1844.⁷⁵ Se ocupă de problema căsătoriei și de obligațiile soților între ei și față de copii.

49. Predici, trad. de Sp. Badescu, București, 1871.

Predicile Duminicilor și ale serbatorilor de preste tot anul. Traduse din rusește de Preotul Spiridon Badescu superiorul Catedralei Curtea-Veche. Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului Arhiepiscop, Mitropolit și Primat al Romîniei D.D. Nifon, 1871, București, Tipografia Toma Teodorescu.

88 pp. (incomplet), 21×14 cm., cu alfabet semicirilic.

Cartea cuprinde zece predici la duminicile din perioada Penticostarului, apoi o predică în Luna Rusaliilor și la Duminica Tuturor Sfinților. Nu știm cîte predici a publicat, căci toate exemplarele cercetate de noi erau incomplete.

50. Filaret al Cernigovului, Patristica, trad. de Ghenadie Enăceanu, București, 1878.

Patristica sau studiul istoric asupra Părinților bisericești. Tradusă de Archimandritul Genadie Enăceanu, București, Tipografia Curții, 1878.

74. *Ibidem*, pp. 1173-1175.

75. A fost acuzat de plagiat din rusește de revista *Contemporanul*, Iași, nr. 3, 1882, pp. 94-97 (de Verax = Ioan Nădejde), după lucrarea: *Творения святыхъ отцевъ въ рускомъ переводѣ*, Moscva, 1844. Se reproduc fragmentele din ambele lucrări, pe două coloane, din care reiese că într-adevăr e tradusă din rusește.

Dintr-o însemnare la sfîrșitul cărții, aflăm că lucrarea s-a tradus după arhiepiscopul Filaret (Gumilevski) al Cernigovului (1805-66). Lucrarea expune viața și operele Părinților și scriitorilor bisericești, începînd cu secolul apostolic pînă la 1206. Sînt omiși însă o serie de scriitori, mai ales apuseni, în timp ce sînt introduși unii Părinți fără lucrări, și alții, de mai puțină importanță, sînt prezentați pe larg. Din aceste motive, ea și pentru traducerea defectuoasă, arhimandritul — mai tîrziu episcopul de Rîmnic — Ghenadie Enăceanu a fost criticat de mai multe reviste bisericești.⁷⁶

51. Eugen Golubinski, Istoria Bisericii Romîne, trad. de I. Caracoveanu, Iași, 1879.

Privire scurtă asupra Historiei Bisericei romana-ortodoxa de E. Golubinski Professore extraordinariu al Facultatiei Spirituale din Moscova. Tradusă de Ioan Caracoveanu Avocat. Iassi, Tipografia Tit D. Mardarescu, 1879.

IV+65 pp., 21,50×15 cm.

Este tradusă după *Istoria bisericilor ortodoxe bulgară, sîrbă și romînă* a profesorului Eugen Golubinski de la Academia duhovnicească din Moscova: Крамкий очеркъ, исторій православныхъ церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валахской, Moscova, 1871, VIII+734 pp. Prezintă istoria politică a Țării Romînești și Moldovei, începîndurile creștinismului la romîni, susținînd că am fi fost creștinați de bulgari, istoria Mitropoliei Ungro-Vlahiei și apoi a Moldovei, la amîndouă cu înșirarea mitropolitelor. Se încheie cu istoricul Bisericii Ortodoxe din Ardeal, Banat și Bucovina. Peste tot abundă greșelile istorice, chiar și pentru persoanele și faptele contemporane autorului. Ca material bibliografic, autorul folosea diferite lucrări rusești, nemțești și grecești. Dintre lucrările romînești, folosise *Descriptio Moldaviae* a lui D. Cantemir, lucrările lui M. Kogălniceanu, publicate la Berlin, și *Istoria Bisericească* a lui Andrei Șaguna, în traducere germană.

52. Macarie al Moscovei, Introducere în Teologia ortodoxă, trad. de Gherasim Timuș, București, 1885.

Introducere în Teologia Ortodoxă de Macarie. Tradusă cu bine-cuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Primat D.D. Calinic de Archimandritul Gherasim Timuș doctor în Teologie, profesor la Facultatea Teologică din București și director al Internatului Teologic București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1885.

XVI+623 pp., 22,50×15 cm.

Este tradusă după ediția franceză: *Introduction à la Théologie Orthodoxe* de Macaire. Docteur en Théologie, Evêque de Vinnitza, Recteur de l'Académie Ecclesiastique de Saint-Petersburg. Traduit par un russe, Paris, 1857, XI+715 pp. În precuvîntare, luată în mare parte după ediția franțuzească, prezintă viața și activitatea marelui teolog rus, mitropolitul Macarie Bulgacov al Moscovei. Lucrarea are trei părți: I. Obiectul Teologiei ortodoxe (religia creștină, revelația dumnezeiască; II. Izvoarele Teologiei ortodoxe (Sf. Scriptură și Sf. Tradiție); III. Despre sistemul Teologiei Ortodoxe (disciplinele teologice).

53. Macarie al Moscovei, Dogmatica, trad. de Gherasim Timuș 2. vol., București 1886-1887.

Teologia Dogmatică Ortodoxă de Macarie. Tradusă cu bine-cuvîntarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Primat D.D. Calinic de Archimandritul Gherasim Timuș.

76. De pildă recenzia prolopopului ardelean Grigorie Plelosu, în rev. *Orthodoxul*, red. de Dr. G. Zoltu, București, an. I, sem. I (1880), pp. 163-170.

Tomul I, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1886, 762 pp.; Tomul II, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1887, 870+VI pp., 21,50×14,50 cm.

Este tradusă după ediția franceză: *Théologie Dogmatique Orthodoxe* par Macaire... Traduite par un russe. Tome premier, Paris, 1859, 732 pp.; Tome seconde, Paris, 1860 819 pp.

Vol. I are o introducere în care se face istoria Dogmaticii, apoi două mari secțiuni: Dumnezeu în Sine și Dumnezeu în raport cu lumea și cu omul (Creator și Pronietor).

Vol. II înfățișează învățătura despre Dumnezeu ca Mîntuitor, ca sfințitor și ca judecător. De *Dogmatica* lui Macarie a fost influențat și Alexiu Comoroșan în ale sale *Prelegeri academice din Dogmatica ortodoxă*, vol. II, Cernăuți, 1889.

54. Mitrofan monahul, *Viața răposaților noștri*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1891.

Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte de Părintele Mitrofan călugăr din monastirea Konéwets. Duple învețămîntul Bisericii Ortodoxe, presințimentul spiritului uman și deducțiunile științei. În patru părți. Uragiu revăzut, aprobat și admis de Comitetul de Instrucțiune al S-tului Sinod din Rusia a face parte din toate bibliotecile fundamentale, ale Școalelor eclesiastice și recomandat ca una din cărțile cele mai folositoare pentru edificarea poporală. Traducțiune din franțuzește de Iosif Mitropolit Primat, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1891.

333 pp., 23×15,50 cm.

Lucrarea prezintă învățătura Bisericii noastre despre moarte și nemurire, raportul între cei vii și cei morți, rugăciunile pentru cei morți, viața viitoare, a doua venire a Mîntuitorului, judecata și sfîrșitul lumii.

Peste cîțiva ani se retipărește, cu același titlu, doar adăugîndu-se: A doua ediție, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1899, 426 pp., 23×15,50 cm. Apare sub îngrijirea profesorului Constantin Chirițescu, care semnează și o scurtă prefață.

55. I. S. Berdnicov, *Dreptul bisericesc*, trad. de Silvestru Bălănescu. București, 1892.

I. S. Berdnicov, Curs de Drept bisericesc. Tradus de Silvestru Bălănescu Episcopul Hușilor, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1892.

VIII+536+IX pp., 23×15,50 cm.

Lucrarea s-a tradus cu învoirea autorului, care era profesor la Facultatea juridică a Universității din Cazan, după ediția rusească din 1888 și volumul-anexă din 1889, al cărui material a fost intercalat la locul respectiv în traducerea românească, dînd un singur volum.

Cursul este împărțit în 7 secțiuni: I. Despre izvoarele Dreptului bisericesc și colecțiunile de canoane bisericești; II. Compunerea societății bisericești; III. Despre organizarea diriguitoare a Bisericii (administrația); IV. Judecata bisericească în Biserica antică, ecumenică și în Biserica rusă; V. Raportul între Biserică și Stat; VI. Autoritatea diriguitoare bisericească (în Rusia); VII. Dreptul de proprietate al Bisericii.

56. Silvestru de Canev, *Dogmatica*, trad. de Silvestru Bălănescu, 5 vol., București 1896-1906.

Silvestru ep. de Canev, Theologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor). Traducere de Silvestru episcop Hușilor.

Partea I din volumul I-ii, se imprimă la București, Tipografia Gutenberg, Ioseph Göbl, 1896, și are VIII+192 pp; Vol. I, partea II: Traducere de Silvestru episcop Hușilor

(cu concursul economului stavrofor C. Nazarie), București, Tipografia Gutenberg, Joseph Göbl, 1896, 156+II pp.; Vol. II: Traducere de Silvestru episcop Hușilor (cu concursul iconomilor C. Nazarie și N. Filip), București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1899, 634 pp.; Vol. III: Traducere de Silvestru episcop Hușilor (cu concursul iconomului N. Filip), București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1902, 528 pp.);⁷⁷ Vol. IV: Traducere de Archimandritul Gherasim Miron... Sub direcțiunea icon. Const. Nazarie... București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1903, 502 pp.; Vol. V: Traducere de Archimandritul Gherasim Miron și Teodor Ghiga, profesor... sub direcțiunea icon. Const. Nazarie... București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1906, IV+562 pp., 22,50×15 cm.

Silvestru Bălănescu traduce Dogmatica fostului său profesor și inspector la Academia duhovnicească din Kiev, pe atunci arhimandritul Silvestru, iar la data apariției lucrării, episcop titular de Canev, întâiul vicar de Kiev și rector al Academiei duhovnicești. Cuprinsul ei pe scurt este următorul: vol. I, 1: Introducere în Teologia Dogmatică; vol. I, 2: Existența lui Dumnezeu și cunoașterea Lui; vol. II: Dumnezeu în Sine; vol. III: Dumnezeu în manifestarea Sa față de creaturi (Creator, Pronietor); vol. IV: Dumnezeu Mîntuitorul și slujitorul. Tainele: Preoția, Botezul, Mirungerea, Euharistia, Nunta; vol. V: Pocăința și Maslul. Dumnezeu Judecătorul.

57. N. P. Rojdestvenschi, *Apologetica*, trad. de Constantin Nazarie, Botoșani-Fălticeni 1897.

Apologetica creștină. Curs de Teologie Fundamentală citit studenților Academiei Spirituale din Petersburg în anul școlar 1881-82 de repozatul profesor Nicolai Pavlovici Rojdestvenschi. Sub redacția profesorului extraordinar Andrei Predtecenski. Traducere de Icon. Const. Nazarie licențiat în Teologie. Tipărită cu cheltuiala P.S. Episcop de Huși D.D. Silvestru Bălănescu.

Volumul I este tipărit la Botoșani, în Noua Tipografie M. Saidman, 1897, VI+VI+467 pp.; vol. II, Fălticeni, 1897, 473+IV pp., 23×15 cm.

Vol. I are o prefață cu date bio-bibliografice asupra autorului, după care urmează materia cursului cu o introducere și două mari capitole: esența religiei și existența lui Dumnezeu. Vol. II prezintă învățătura despre religia creștină revelată.

58. Inochentie al Harcovului, *Cuvîntări*, trad. de Iosif Gheorghian, București, 1897.

Cuvîntări spre folosul celor ce se pregătesc la penitență și la sfînta comunicare, rostite la Kiev de către R.P. Rector Inocențiu. Mai pe urmă Archiepiscop de Kharcov. Traduse în franțuzește de Alexandru Sturza iar în romînesce de D.D. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al Romîniei, Bucuresci, Tipografia Cărilor Bisericești, 1897.

136 pp., 19×12,50 cm.

Autorul este renumitul predicator Inochentie Borisov, arhiepiscop de Harcov și apoi de Odesa, din care va traduce mai tîrziu patriarhul Nicodim.⁷⁸

Mitropolitul Iosif traduce după tălmăcirea în limba franceză a lui Alexandru Sturza: *Homélie à l'usage de ceux qui se préparent à la pénitence et à la sainte communion*, prononcées à Kiev par Innocent. Traduit du russe par Alexandre de Stourdza, Paris, 1846,

77. Murind episcopul Silvestru la 25 noiembrie 1900, traducerea e continuată de alți teologi ce-și făcuseră studiile în Rusia, sub conducerea profesorului Constantin Nazarie. Chiar și din vol. III, ultimele coale sînt traduse după moartea lui Silvestru, de N. Filip și C. Nazarie. Episcopul Silvestru lăsase Tipografiei Cărilor Bisericești suma de 4000 lei pentru tipărirea volumelor următoare. Vezi prefața la vol. III, p. 2.

78. Vezi asupra mitropolitului Inochentie: Arhim. I. Scriban, *Un mare chip al Bisericii Ortodoxe*, în *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. XLVII (1929), pp. 1192-1200.

VIII+183 pp. Cartea cuprinde 19 predici rostite în prima săptămână din Postul Mare, ocupându-se îndeosebi de taina mărturisirii și a euharistiei.

59. Petru Lebedev, Liturgica, trad. de Nicolae Filip, București 1899.

P. Lebedev, Liturgica sau explicarea serviciului divin. Traducere și prelucrare de iconomul Nicolai Filip directorul Seminarului din Rimnicul Vilcea, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1899.

X+489 pp., 23×16 cm.

În prefață, traducătorul arată că a tradus manualul lui Petru Lebedev, alcătuit pentru Seminarile din Rusia, dată fiind nevoia unui asemenea manual pentru Seminarile de la noi. Unele părți nu sînt traduse în întregime, ci «prelucrate» pentru stările de la noi. Manualul are două părți mari: I. Liturgica generală (idei generale despre serviciul divin, părțile constitutive ale cultului divin, acte simbolice, obiectele necesare săvîrșirii cultului); II. Liturgica specială (diferitele slujbe bisericești). La sfîrșit are un adaos asupra notelor specifice ale slujbelor bisericești din Rusia.⁷⁹

60. Filaret al Moscovei, Convorbiri... asupra Ortodoxiei, Arad, 1903.

Convorbiri între un cercător și un incredințat asupra ortodoxiei Bisericii orientale de Filaret mitropolitul Moscvei, Arad, Tipografia Diecezană, 1903.

118 pp., 20×12 cm.

Din prefață aflăm că lucrarea fusese tradusă prima dată în românește de arhimandritul Melchisedec, dar a rămas în manuscris. Mai tîrziu o publică în franțuzește abatele Vladimir Gueltée în revista sa *L'Union chrétienne*, de unde e tradusă în românește de arhimandritul Anastasie Baldovin, egumenul Mînăstirii Găiseni-Dîmbovița. Traducerea sa a fost apoi revăzută și confruntată cu a lui Melchisedec de către arhiereul Inochentie Moisiu, care o publică în revista *Biserica Ortodoxă Romînă din 1886*.⁸⁰ De aici e apoi relipărită la Arad, în broșură, în 1903. Cartea cuprinde 6 convorbiri între un necredincios (cercător) și un credincios (incredințat) asupra învățăturii Bisericii Ortodoxe, în comparație cu cea a Bisericii Catolice, «cercătorul» voind să se încredințeze care e adevărata Biserică a lui Hristos. Se combat învățăturile greșite ale catolicilor: filioque și primatul papei.

*

Pe lîngă aceste lucrări scrise de teologi ruși, au mai fost traduse în românește și cîteva lucrări teologice prin intermediul limbii rusești, tot de către unii din foștii bursieri în Rusia.

1. Epistoliile sau scrisorile despre datoriile sfințitei direcătorii preuțăști, alcătuire în limba rosiană de excelenția sa consilierul de taină Alexandru de Sturza și tîlmăcite în cea romînească de Arhimand. Filaret Scriban...

79. Iconomul N. Filip își tradusese cu cîțiva ani înainte și teza de candidat în Teologie: *Avit mitropolitul Viennei*. Lucrare prezentată Academiei teologice din Kiev pentru obținerea titlului de candidat (licențiat) în Teologie, de Nicolai Filip, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1895, X+144 pp. Fusese prezentată în 1891 în rusește. Acel Avit fusese mitropolit al Viennei în Galia, în sec. V-VI.

80. *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. X (1886), pp. 284-295, nr. 5, pp. 324-352; nr. 6, pp. 477-484; nr. 7, pp. 529-544; nr. 8, pp. 637-644; nr. 9, pp. 725-734 și nr. 13, ian. 1887, pp. 1039-1051. Revista *Biserica Ortodoxă Romînă* publicase numeroase studii și articole traduse din rusește.

Tomul I, Iașii, la Institutul Albinei, 1843, XX+276 pp.; Tomul II, Iașii, 1843, IV+268 pp.⁸¹

2. *Mărturisirea ortodoxă a apostoliceștei și catoliceștei biserici de răsărit, alcătuită de mitropolitul Petru Movilă... Tălmăcită în limba romină de Arhim. Filaret Scriban...*

Neamțu, 1844, 19 ff. nenumerate+320 pp.; Ed. II, Neamțu, 1864, 20 ff.+320 pp.; Ed. III, Iași, 1874, VI+179 pp. (publicată de arhierul Iosif Bobulescu).

Traducerea lui Filaret Scriban s-a publicat în două rinduri și în Ardeal, prima dată în 1855, cu binecuvîntarea episcopului Andrei Șaguna și a doua oară în 1914, revizuită de profesorul Pavel Roșca.⁸²

3. *Vladimir Guettée (l'abbé), Ernest Renan în fața tribunalului științei sau combaterea cunoscutei scrieri a lui Renan, intitulată «Viața lui Iisus», din trei puncte de vedere: exegetico-biblic, istorico-critic, și filoso-fic. I. Tradusă din limba rusă de Protos. Gherasim Miron licențiat în Teologie. Tipărită cu cheltuiala P.S. Episcop de Huși D.D. Silvestru Bălănescu, Iași, Tipografia Dacia, 1898.*

Are VIII+479 pp.

În prefață, Gherasim Miron ne informează că a tradus această lucrare la îndemnul episcopului Silvestru.

4. *R. P. Didon, Jésus Christ. Iisus Christos. Traducere după I. A. Scrobotov, de Dr. Const. Chiricescu și Iconomul C. Nazarie. Tipărită cu cheltuiala I.P.S. Mitropolit Primat D.D. Iosif Gheorghian, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1900.*

LXXII+404 pp.; Tom. II. Traducere după N. D. Rojdestvenski, de Dr. Const. Chiricescu și Iconomul C. Nazarie... București, Tipografia Cărților Bisericești, 1901, 341 pp.⁸³

81. Asupra lui Alexandru Sturza, vezi Gh. Bezviconi, *Din vremea lui Alexandru Sturza*, în rev. *Din trecutul nostru*, an. IV, 1936, pp. 1-81; Preotul Ioan Irimia, *Viața lui Alexandru Sc. Sturza*, în *Biserica Ortodoxă Romină*, an. LXII (1945), pp. 657-667 și an. LXIV (1946), pp. 258-273.

82. Vezi amănunte asupra traducerii lui Filaret Scriban apud Diaconul Gheorghe I. Moisescu, *Mărturisirea Ortodoxă în rominește*, în *Mărturisirea Ortodoxă*. Text grec inedit. Text romîn. Editată de preotul Nicolae M. Popescu și Diac. I. Moisescu, București, 1942, pp. LVII-I.X.

83. Se traduc în rominește, din limba greacă, cîteva lucrări a doi teologi greci care trăiseră și activaseră o vreme în Rusia. E vorba de Nichifor Teotochis, arhiepiscopul Asrahanului, al cărui *Chiriadromion* fusese tradus în rominește de călugării Gheronlie și Grigorie, și tipărit la București în 1801 (cf. *BRV*, nr. 632, pp. 422-425), apoi de mitropolitul Veniamin Costachi și tipărit la Neamțu în 1811 (cf. *ibidem*, III, nr. 790, pp. 31-41) și apoi retipărit și în alte părți. Cf. T. N. Manolache, *op. cit.*, p. 564. O altă lucrare a sa este *Tilcuța învățătură din 12 articule ale credinței...*, tipărită la București în 1829, cf. *BRV*, III, nr. 662-663. Mitropolitul Veniamin Costachi traduce apoi lucrarea teologului grec Evghenie Vulgaris, fost arhiepiscop al Poltavei și Hersonului, *Adoleshia jilothos adevă indeletnicirea iubitoare de Dumnezeu*, în 5 volume, tipărită la Neamțu în 1815-19 (cf. *ibidem*, III, nr. 867, pp. 113-115), apoi *Funia întreită*, apărută la Iași în 1831.

Se traduc în rominește — din limba franceză — numeroase lucrări ale fostului abate catolic, trecut la ortodocși, Vladimir Guettée, «preot și doctor în Teologie al Bisericii de Rusia». Între acestea se numără: *Expunerea doctrinei Bisericii creștine ortodoxe*

Din această prezentare bibliografică se poate constata că literatura noastră teologică a fost îmbogățită cu o serie de valoroase lucrări ale teologilor ruși: Sf. Dimitrie mitropolitul Rostovului, mitropoliții Platon Levșin, Filaret Drozdov și Macarie Bulgacov ai Moscovei, arhiepiscopii Filaret Gumilevski al Cernigovului și Inochentie Borisov al Odesei, profesorii de teologie Ioan Scvortev, Iacob Amfiteatrov, Nicolae Rojdestvenschi și alții. Cei care fac cunoscut scrisul lor la noi sînt bursierii romîni la școlile teologice din Rusia: arhiereul Filaret Scriban, episcopul Melchisedec Ștefănescu, arhimandritul Theoctist Scriban, preotul Spiridon Badescu, profesorul Ioan Germanescu, episcopul Ghenadie Enăceanu, episcopul Silvestru Bălănescu, iconomul profesor Constantin Nazarie, iconomul Nicolae Filip, arhimandritul Gherasim Miron și alții. Alături de aceștia, activează și alți traducători mai modești, ca ierodiaconul Ștefan și ieromonahii Chiriac din Mînăstirea Neamțu și Anania Melega din București, precum și cîțiva mireni, ca Gheorghe Asachi și Constantin Mavrula. Cîțiva teologi romîni traduc diferite lucrări teologice rusești din limba franceză, din pricina necunoașterii limbii rusești, ca mitropolitul Iosif Gheorghian și episcopul Gherasim Timuș. Din aceeași pricină, unele lucrări de teologie rusească au fost traduse și prin intermediul altor limbi, îndeosebi din grecește și sîrbește. E regretabil că numele multor autori ai lucrărilor traduse, ca și numele unor traducători, ne-au rămas necunoscute.

Reiese deci că teologia rusească a fost cunoscută la noi încă din secolul al XVII-lea prin numeroase traduceri. Ele încep cu diferite Cazanii și Catehisme în secolele XVII-XVIII și începutul secolului XIX, pentru ca în acest din urmă secol să se traducă lucrări teologice propriu zise, manuale pentru Seminarii și în sfîrșit cursuri pentru învățămîntul universitar. În secolul XX, numărul traducerilor din literatura teologică rusă va crește și mai mult, la loc de cinste situîndu-se traducerele răposatului patriarh Nicodim din A. P. Lopuhin și Inochentie al Odesei și alți teologi de seamă, precum și ale preotului profesor Nicolae M. Popescu din *Predicile* I.P.S. Mitropolit Nicolae Krutițki.



și *Papalitatea schismatică*, traduse de Iosif Gheorghian, *Papalitatea eretică*, tradusă de Gherasim Safirim și altele. Vezi asupra acestor traduceri: Preotul Nicolae M. Popescu, *Correspondența lui Iosif Gheorghian cu Vladimir Guettée*, București, 1945, pp. 11-16 (extras din *Biserica Ortodoxă Romînă*, an. LXII (1944).

PRETINSELE ORIGINI ORIENTALE ALE TEOZOFIEI MODERNE

Pr. Magistrand DUMITRU SOARE

Se poate afirma cu certitudine că teozofia stă în fruntea doctrinelor esoterice, care subminează viața morală și socială pe o scară foarte întinsă. Când zicem însă «teozofie» nu ne referim la diferite sisteme teozofice mai vechi, apărute în decursul istoriei, ci la așa numita «Societate Teozofică», întemeiată cu trei sferturi de veac în urmă. Doctrina acestei societăți — care pretinde să fie «*sinteza esoterică* a tuturor religiilor și a tuturor filozofiilor»¹ — s-a răspindit destul de repede, datorită îndeosebi faptului că s-a prezentat drept o continuare și aprofundare a cugetării orientale. Adăpostindu-se mai ales sub autoritatea filozofiei indiene, Societatea Teozofică a reușit să recruteze numeroși adepți, oameni de bună credință, din diferite țări. Chiar cunoscutul om de stat și gânditor progresist indian Jawaharlal Nehru mărturisește că a fost atras în Societatea Teozofică atunci când avea abia 13 ani. În curînd însă, la fel ca mulți alți reprezentanți ai civilizației orientale, el și-a pierdut orice considerație pentru teozofie, dîndu-și seama de neseriozitatea acestei doctrine și a susținătorilor ei.²

Dar, dacă teozofia n-a reușit să inspire prea mare încredere orientailor, nu tot același lucru s-a întîmplat în Occident, unde a fost îmbrățișată, între altele, și pentru considerentul că teozofia modernă ar reprezenta gîndirea indiană, restabilită în întreaga ei puritate. Trebuie notat că, uneori, chiar și cercetători serioși, care au combătut teozofia, au făcut greșeala de a o considera drept o doctrină de origină orientală.³ Cercetările mai noi au dat însă la iveală faptul că doctrina teozofică a timpurilor noastre nu reprezintă o tradiție orientală autentică, ci ea este alcătuită din elemente împrumutate din sursele cele mai diferite, alcătuiind un sincretism confuz și plin de ciudățenii. Prezentîndu-se mai întîi sub forma

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru a fost înlocuită sub îndrumarea P.C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. H. P. Blavatsky, *Réponse aux fausses conceptions de M. L'Abbé Roca, relatives à mes observations sur l'ésotérisme chrétien*, art. în *Le Lotus*, Paris, Avril 1888, p. 5. Cf. și C. W. Leadbeater, *Le côté caché des choses*, trad. de l'anglais, t. II, Paris, 1928, pagina 222.

2. El afirmă: «Am constatat că acești oameni nu sînt aleși ai naturii, ci oameni foarte mediocri, care preferă siguranța riscului și o slujbă mănoasă unei vieți de mucenic» (Jawaharlal Nehru, *Autobiografie*, trad. din l. engleză, București 1957, p. 22).

3. Probabil din această pricină alcătuitoarii *Dicționarului limbii romine literare contemporane* au dat cuvîntului «teozofie» următoarea definiție: «Doctrină filozofică-religioasă de origine orientală, care susține teoria reîncarnării sufletului în nenumărate vieți, pînă la intrarea lui în nirvana» (vol. al IV-lea, București 1957, p. 414).

unui «budism esoteric» — în realitate pur imaginar — și ajungînd apoi la un așa-zis «creștinism esoteric», nu mai puțin fantezist, teozofia a devenit suspectă și a sfîrșit prin a fi discreditată din ce în ce mai mult.

Lucrarea de față își propune să arate care sînt adevăratele origini ale teozofiei moderne și care sînt consecințele ce se desprind pentru teozofi din scoaterea la lumină a acestor origini. În scopul acesta vom cerceta atît bazele istorice, cît și pe cele doctrinale, la care se referă Societatea Teozofică atunci cînd pretinde că își are originile în tradiția religioasă și în sistemele de cugetare orientale.

I. SCURT ISTORIC AL TEZOZOFIEI MODERNE

Trebuie să precizăm de la început că între doctrina teozofiei moderne și teozofie, în sensul adevărat al acestui cuvînt, nu există nici un fel de filiație.⁴ Organizația numită «Societatea Teozofică» își datorește denumirea unor împrejurări cu totul accidentale, iar istoria ei se confundă în cea mai mare parte cu aceea a întemeietorilor ei și a celor care au patronat-o în decursul timpului.

Fondatoarea Societății Teozofice este *Elena Blavatsky*, născută în Rusia, în anul 1831. Fire plină de contradicții, obsedată de pasiunea misterului, își părăsește soțul la numai cîteva luni după căsătorie și pornește să străbată diferite ținuturi ale lumii. În Asia Mică intră în legătură cu un anume Paulos Metamon, un prestidigitator care trecea drept magician. Pe acesta îl întîlnește din nou la Londra, în 1851, și îi devine colaboratoare în multe «întreprinderi spiritiste». Apoi Elena Blavatsky încearcă diferite ocupații în diferite țări. În 1858 se reîntoarce în Rusia. În 1863 o întîlnim în Caucaz. După aceea pleacă în Italia și intră într-un ordin carbonarist. În 1866 este alături de Garibaldi, însoțindu-l în expediții. Fiind grav rănită, este adusă la Paris. Aici intră în relații cu diferiți magnetizatori și spiritiști, specializîndu-se în diferitele trucuri de producere a așa-ziselor «fenomene». În 1870 devine «mediu» în Cairo, unde — împreună cu Paulos Metamon și soții Coulomb — deschide un faimos «club de miracole». Dîndu-i-se pe față fraudă, revine la Paris, iar de aici pleacă în America, unde întîlnește pe colonelul *Henri Steele Olcott*,

4. *Θεοσοφία* («întelegciunea divină») este un cuvînt de origine foarte veche. Termenul este întrebuițat pentru prima dată de filozoful egiptean Pot-Amun, care a trăit în primii ani ai dinastiei Ptolemeilor. Il folosesc și unii eretici gnostici, ca Vasilide, Valentin, Bardesane și Carpocrat, precum și filozofii neoalexandrini din sec. al III-lea d. Hr. În sensul de «întelegciune străveche» întîlnim termenul acesta în Talmud și în Kabbala ebraică, precum și la filozofii greci Pitagora și Platon. Teozofia modernă nu trebuie privită, așa cum au pretins unii, ca urmașă a altor asociații, ca de exemplu «Confreria prietenilor lui Dumnezeu», întemeiată în sec. al XIV-lea, în Germania, de către misticul Ioan Tauler, sau «Societatea filadelfiană», înființată la Londra, spre sfîrșitul sec. al XVII-lea. Nu mai puțin trebuie respinsă pretenția teozofilor de a se socoti urmașii neoplatonicilor, pe baza cîtorva teorii fragmentare ale acestor filozofi, pe care întemeietoarea «Societății teozofice», Elena Blavatsky, afirmă că le-a adoptat definitiv, fără ca în fond să le fi asimilat cu adevărat (vezi René Guénon, *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, 2-ème éd., Paris 1928, pp. 7-8; cf. C. Cronț, *Teozofia*, studiu apologetic, Galați 1937, pp. 5-6).

care cu timpul îi devine cel mai prețios asociat. Împreună cu Olcott, Elena Blavatsky se afiliază unei societăți secrete («Hermetic Brotherhood of Luxor»). Expulzați în curînd din această societate, cei doi colaboratori se gîndesc să întemeieze o asociație pe cont propriu.

Astfel a luat naștere la New York, la 20 octombrie 1875, «*Societatea de cercetări spiritualiste*», avînd ca președinte pe Olcott, iar ca secretară pe Elena Blavatsky. După mai puțin de o lună de existență, la 17 noiembrie 1875, această societate și-a schimbat titlul, căpătînd denumirea de «*Societatea Teozofică*», în urma propunerii unui oarecare Henry J. Newton, care era unul din cei ce finanțau societatea, deținînd și funcția de casier și «cărui a acest titlu îi plăcea, fără ca el să știe prea mult pentru ce».⁵

Deci denumirea aceasta a fost întîmplătoare, fiind în legătură cu interesele financiare ale Societății. Lipsindu-se de concursul celor care preferau numele de «*Societate Egiptologică*», fondatorii Societății Teozofice, care de altfel nu cunoșteau prea multe lucruri cu privire la teozofie, au lansat o propagandă susținută pentru cîștigarea a cît mai multor aderenți.

Fiind primiți însă cu prea puțină căldură în America, unde numeroase asociații de același gen deșteptaseră neîncrederea publicului, teozofii și-au întors privirea spre Orient, reușind să intre în legătură cu *Arya Samaj*, o asociație întemeiată în India cu numai cîțiva ani înainte. Prezentîndu-se ca o ramură a acestei asociații, care — după pretențiile teozofilor — ar fi avut caracter masonic, Elena Blavatsky și Olcott au fost din nou demascați. Arya Samaj nu avea însă nimic masonic, ci urmărea — ca multe alte asociații religioase ivite în India în secolul al XIX-lea — purificarea hinduismului, prin reîntoarcerea la simplitatea vechii religii vedice.⁶ De aceea, conducătorii acestei asociații au rupt în curînd alianța cu teozofia, denunțînd pe Elena Blavatsky ca înșelătoare și declarînd «că nu cunoștea nimic din știința ocultă a vechilor Yogi și că așa-zisele ei fenomene nu erau datorate decît mesmerismului, pregătirilor dibace și unei îndeminatice prestidigității».⁷

În fața acestei noi situații, cei doi asociați s-au hotărît să plece în India, pentru a scăpa de atacurile îndreptate împotriva lor. Elena Blavatsky s-a folosit însă de acest prilej, pentru a declara că ea făcuse deja, cu mulți ani înainte de întemeierea Societății Teozofice, o călătorie în India și Tibet, unde — timp de 3 ani — a fost «inițiată» în știința ocultă, a cărei mesageră urma să devină. Ulterior s-a stabilit însă că această pretinsă inițiere nu este decît o mistificare, întrucît Elena Blavatsky nu a pus piciorul pe pămîntul Indiei decît în anul 1878, cînd trecuseră

5. R. Guénon, *op. cit.*, p. 25.

6. Vezi în aceasla privință: Helmuth von Glasenapp, *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig 1928 (cap. «Der Arya-Samaj und die Wiedererweckung der vedischen Religion»), pp. 12-35; C. Clemen, *Les religions du monde*, Paris, 1930, pp. 144-154.

7. R. Guénon, *op. cit.*, p. 29.

deja 3 ani de la înființarea Societății Teozofice.⁸ Datele istorice, care odată înscrise nu mai pot fi schimbate, confirmă astfel că primele începuturi ale teozofiei, despre care vorbim, au avut loc în lumea apuseană, iar nu în cea orientală. Încercarea conducătorilor Societății Teozofice de a se raporta la lumea orientală, în ceea ce privește originea doctrinei lor, echivalează deci cu o încercare de falsificare a propriei lor istorii. Inițial, sediul Societății Teozofice a fost la New York; abia în 1882 el a fost transferat la Adyar, în India, unde se află și astăzi.

Dar nici măcar după ce și-a stabilit sediul în India, Societatea Teozofică nu a intrat în legătură cu adevărata doctrină tradițională hinduistă. O scrisoare a lui *Peter Davideon*, considerat de teozofi ca «Mare Învățător provincial al Nordului», adresată lui *F. Ch. Barlet*, reprezentantul oficial pentru Franța al asociației secrete Hermetic Brotherhood of Luxor, despre care am vorbit, mărturisește că Societatea Teozofică — după ce Elena Blavatsky și Olcott au ajuns în India — «nu a fost niciodată sub conducerea sau sub inspirația Fraternității autentice și reale a Himalaiei, ci sub aceea a unui Ordin foarte inferior, aparținând cultului budic. Îți vorbesc aici — spune el — despre un lucru pe care eu îl știu și pe care îl dețin de la o autoritate indiscutabilă; dar dacă ai vreo îndoială asupra spuselor mele, d-l Alexander de Corfu are multe scrisori ale d-nei Blavatsky, în care ea mărturisește clar ceea ce ți-am spus».⁹

După moartea Elenei Blavatsky (1896), Societatea Teozofică a fost patronată de colonelul Olcott pînă în anul 1907, cînd președinția a fost preluată de *Annie Besant*, una din cele mai proeminente figuri ale teozofiei contemporane. Pentru a spori prestigiul teozofiei, Annie Besant s-a gândit să inventeze un «mesia» indian. Ea a descoperit pe acest mesia în persoana tînărului hindus Krișnamurti, căruia i-a dat numele de *Alcyone*, prezentîndu-l drept «Maestru» și «Stăpîn» al teozofilor. Urmarea acestei manii mesianice a fost producerea unei sciziuni în sinul teozofiei. Așa se face că din anul 1913 există două societăți teozofice. Prima își păstrează vechiul nume, iar a doua — formată din secția germană a lui Rudolf Steiner, la care s-au adăugat și alți aderenți din Elveția și Italia — se intitulează «*Societatea Antropozofică*».¹⁰

Ne oprim aici, socotind că datele de mai sus sînt suficiente pentru a arăta că pretențiile origini orientale la care se referă teozofia modernă nu pot fi dovedite cu ajutorul datelor istorice, ci, dimpotrivă, condițiile istorice în care a apărut și s-a dezvoltat Societatea teozofică ne îndreptătesc să afirmăm că această societate nu a avut la origine nimic comun cu lumea și gîndirea Orientului.

8. Lucien Roure, *Au pays de l'occultisme, ou par delà le catholicisme*, 2-ème éd., Paris 1925, p. 43; R. Guénon, *op. cit.*, pp. 17-18.

9. Citat după R. Guénon, *op. cit.*, pp. 312-213. Ordinul despre care e vorba se numește *Maha-Bodhi-Samaj*.

10. Pe lângă «Societatea Antropozofică» mai există încă două secte teozofice: gruparea spaniolă «*Marcu Aureliu*» și gruparea americană «*Liga Reformei Teozofice*». «Societatea Teozofică» nu a întîrziat să formeze și o mulțime de «ordine» teozofice auxiliare (vezi enumerarea și rolul lor la R. Guénon, *op. cit.*, pp. 251-264).

II. DOCTRINA TEOZOFICĂ ÎN FAȚA GÎNDIRII ORIENTALE

Desigur că nu putem vorbi despre o «doctrină» teozofică decît într-un sens foarte larg, întrucît ceea ce teozofii prezintă drept doctrină nu este altceva decît un mozaic foarte ciudat și plin de contradicții. Lăsînd la o parte aceste contradicții, care se găsesc uneori chiar la același autor, trebuie să fim de acord că toți teozofii de care ne ocupăm pretind a fi exponenții unor învățături provenite din gîndirea tradițională indiană, învățături care ar fi fost primite și transmise succesiv prin «Marii Inițiați».¹¹ Societatea Teozofică susține că a fost întemeiată sub auspiciile unor asemenea inițiați, numiți cu un termen popular «mahatma» sau «frați din Himalaia».¹² Afirmațiile acestea se referă deci atît la diferitele sisteme filozofice indiene, cit și la religiile Indiei. Cei mai de seamă teozofi nu sînt însă de acord dacă teozofia este sau nu o religie. Elena Blavatsky neagă acest lucru,¹³ iar Annie Besant răspunde afirmativ.¹⁴ Părerea unanimă a celor ce s-au ocupat de acest lucru, este aceea că teozofia contemporană nu este nici religie, nici filozofie, nici știință, ci un sincretism confuz și neizbutit al acestora.¹⁵

Trecînd însă cu vederea peste acest fapt, să analizăm ceva mai deaproape principalele învățături ale teozofilor, confruntîndu-le cu cugătarea indiană. Remarcăm mai întîi că teozofia modernă profesează o dublă învățătură: una adresată celor mulți, profanilor, iar alta rezervată numai celor inițiați. Aceștia pretind că teozofia le pune la îndemînă anumite metode speciale, prin care ei ajung să-și perfecționeze puterile latente, existente în fiecare om.¹⁶ Dar acest procedeu esoteric nu este caracteristic hinduismului, ci mai degrabă ocultismului modern, care se socotește succesorul oficial al vechilor «inițiați».¹⁷ În zilele noastre, după cum s-a constatat, hindușii sînt de acord a afirma că în adîncul pagodelor hinduiste sau în celulele yogilor nu se dă nici o învățătură speculativă esoterică, deosebită de învățătura publică. Ceea ce le este propriu sînt

11. Cf. Annie Besant, *Le sentier du disciple*, trad. de l'anglais par H. Demirgian («Publications théosophiques»), Paris 1900, p. 57; A. P. Sinnett, *Le bouddhisme ésotérique ou Positivisme hindou*, trad. de l'anglais par Camille Lemaître, Paris, 1890, p. 18.

12. Lady Cailnes, *Fragments glanés dans la théosophie occulte d'Orient*, Paris 1884, pp. 9-10.

13. *Théosophie et bouddhisme*, în *Le Lotus*, sept. 1888, p. 382; *The key to theosophy*, London 1883, pp. 1, 40, la L. de Grandmaison, *Théosophie*, art. în *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, fasc. XXIV, Paris 1928, col. 1661.

14. *Une introduction à la théosophie*, trad. par fr. J. S., Paris 1903, pp. 11-12.

15. Архим. Даминь, Теософия, как религиозно-философская доктрина, при свѣтъ евангелія, Кишиневъ 1916; Emilio Ciocchetti, *Religione e filosofia*, Milano 1921 cap. IV, «La teosofia», pp. 139-175; Emilian Vasilescu, *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teozofie*, în «Studii Teologice», I (1949), pp. 304-325; *Cunoaștere ocultă, falsificare a cunoașterii adevărului*, în «Studii Teologice», VI (1954), pp. 174-188; Gh. C. Alexe, *Nașterea Domnului și concepția teozofică despre reîncarnare*, în «Studii Teologice», VIII (1956), pp. 26-39; Emilian Vasilescu, *Lupta preotului împotriva superstițiilor și ocultismului*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), pp. 556-563.

16. Cf. Lucien Roure, *La légende des «Grands Initiés»*, Paris 1926, p. 14.

17. Cf. Jean Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris 1940, p. 9; Robert Van der Elst, *Occultisme*, art. în *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. III, Paris 1926, col. 119.

practicile ascetice și dorința continuă după starea de extaz. Pretinsa «știință misterioasă», veche cât lumea, izvor comun al tuturor religiilor și filozofiilor, nu este altceva decât un mit.¹⁸ În India nu se poate vorbi decât impropriu despre o doctrină esoterică. Ceea ce teozofii consideră drept sisteme esoterice indiene, nu sînt sisteme religioase sau filozofice propriu zise, ci mai mult atitudini sufletești sau direcții ale vieții.¹⁹ O cercetare atentă ne duce la concluzia că multe probleme pe care teozofia le înfățișează ca esoterice, individuale și extraordinare, sînt privite în întreaga Indie ca lucruri normale, generale și populare.²⁰

Teozofia modernă înlătură ideea unui Dumnezeu personal, afirmînd că Dumnezeu este totul și totul este Dumnezeu. Confundînd divinitatea cu cosmosul și, în același timp, divinizînd lumea și omul, teozofia adoptă un panteism foarte ciudat. Elena Blavatsky afirmă: «Zeitarea noastră este Puterea misterioasă a evoluției și a involuției, atotprezenta, atotputernica și atotștiutoarea putere creatoare».²¹ Fără ca să ne mai întrebăm cum poate fi «atotștiutoare» o divinitate nepersonală și cum poate ea să constituie obiectul unei doctrine cu pretenții atît de mari, cum este teozofia, menționăm faptul că panteismul teozofic nu este un panteism emanatist, ca acela ce se întîlnește în izvoarele religiilor indiene, ci un panteism evoluționist, cu totul străin de gîndirea orientală. De altfel, ideea de «evoluție», care constituie punctul principal al învățaturii teozofice, este de dată recentă chiar și în Occident. Nici concepția teozofică potrivit căreia lumea emană din divinitate prin evoluție și se întoarce la Dumnezeu prin involuție, nu se poate raporta la filozofia indiană sau la vreuna din religiile Indiei, căci teoria hinduistă cu privire la ciclurile cosmice, la care se referă teozofii, nu are nimic evoluționist.²² Iar descrierea pseudoștiințifică a diferitelor feluri de atomi, ca și vestitul «septenarism uman» sau pretinsa perfecționare a omului prin evoluție,²³ nu pot fi puse pe seama vreunei școli hinduse.

La ideea teozofică de «evoluție», care este foarte occidentală și foarte modernă și care se întîlnește la cea mai mare parte din ramurile spiritismului, teozofii asociază ideea de «reîncarnare», pretinzînd că reînviază

18. L. Roure, *La légende des «Grands Initiés»*, p. 84.

19. Idem, *ibidem*, p. 71.

20. «Nu trebuie să uităm că în India, filozofia nu era un bun exclusiv al unui cerc îngust de filozofi sau de oameni învățați. Filozofia era un element important al religiei maselor» (Jawaharlal Nehru, *Descoperirea Indiei*, trad. din l. engleză, București 1956, p. 85).

21. *The key to theosophy*, p. 44, la L. de Grandmaison, *art. cit.*, col. 1661.

22. Această teorie nu poate fi pusă în legătură cu afirmațiile Elenei Blavatsky, potrivit cărora în natură ar exista un triplu plan de evoluție (monadic, intelectual și psihic), avînd ca rezultat ființa umană (*Doctrine secrète*, 2-ème éd., p. 161, la Annie Besant, *La généalogie de l'homme*, trad. de l'anglais, «Publications théosophiques, Paris 1912, pp. 8-9).

23. După învățătura teozofică, omul este alcătuit, la sfîrșitul evoluției sale complete, din următoarele 7 elemente: trup, vitalitate, corp astral (perispirit), suflet animal (anima bruta), suflet uman, suflet spiritual (anima divina) și spirit. (Spre exemplificare, a se vedea: Annie Besant, *L'homme et ses corps*, Paris 1904, pp. 12, 53, 77, 98; Lady Caithnes, *op. cit.*, pp. 25-26, 30; A. P. Sinnet, *op. cit.*, p. 37).

astfel o veche concepție a lumii orientale, exprimată în mod deosebit de către religia budistă. Și aceasta este însă o pretenție neîntemeiată, care poate fi respinsă cu ușurință în urma unui examen comparativ. Teozofii concep o reîncarnare care are loc în mai multe vieți pămîntești succesive. Acest lucru este străin gândirii religioase indiene, care concepe reîncarnarea (samsara) sub forma unei serii de schimbări ale stării unei ființe, existența pămîntească nefiind altceva decît o stare particulară între alte stări cu caracteristici proprii.²⁴ În realitate teozofii au îmbrățișat ideea reîncarnării mai mult din motive de ordin sentimental, căci a admite că o ființă poate să treacă de mai multe ori prin aceeași stare, înseamnă a ridica o pretenție a cărei absurditate metafizică este foarte ușor de demonstrat. Această dogmă teozofică, lipsită de seriozitate, se inspiră din acel amestec bizar al concepțiilor spiritiste și ocultiste, iar nu din învățătura tradițională a vreuneia din religiile Orientului.²⁵

În ceea ce privește legea numită «karma», care se leagă de teoria reîncarnării, întîlnim aceeași interpretare falsă a gândirii indiene. Spre a dogmatiza această lege a «karmei», teozofii fac un mare abuz de termeni sanscriți, care adesea sînt greșit interpretați. Este de ajuns să amintim că acest cuvînt, care în cugetarea indiană are sensul specific de «activitate» sau «acțiune», este întrebuițat în mod obișnuit de teozofi în sensul de «cauzalitate» sau «consecință», ceea ce este cu totul altceva.²⁶ Iar dacă luăm în considerație și faptul că această cauzalitate este concepută într-un chip cu totul special, ajungînd să fie transformată într-o sancțiune morală, ne putem da seama cît de departe este teozofia de gîndirea indiană și cît abuz condamnabil a făcut de terminologia sanscrită.²⁷ Lucrul acesta se poate verifica în toate operele teozofice, care pretind că aprofundează și restabilesc cea mai veche filozofie a lumii, filozofia indiană. Iată un ultim exemplu, de rîndul acesta cu privire la învățătura despre «nirvana». O persoană din elita Societății Teozofice socotește că «nirvana este realmente cheia budismului esoteric»²⁸ și o definește ca

24. Vezi Albert Schweitzer, *Les grands penseurs de l'Inde, étude de philosophie comparée*, Paris, 1936, pp. 49-50, 192-193; Carlo Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*, Paris 1930, p. 191-197.

25. Teozofii moderni combat teoretic spiritismul, din cauză că și acesta are pretenții la esoterism; practic însă ei nu desconsideră experiențele spiritiste, ci le aplică adeseori. Notăm și faptul că întemeietorii «Societății Teozofice» au fost la început spiritiști de profesie și că tot din rîndul spiritiștilor au ieșit unii teozofi de seamă, ca de exemplu cunoscutul C. W. Leadbeater (R. Guénon, *op. cit.*, pp. 127, 131).

26. Cf. *Vocea tăcerii*, fragmente din «Cartea preceptelor de aur», traducere din literatura sanscrită indiană, adnotare și prefată de H. P. Blavatsky, introducere, adnotare și traducere în românește de Michail Drăgănescu («Biblioteca metapsihică»), Craiova 1939, pp. 13-14. Argumentele teozofice în favoarea reîncarnării sînt sintetizate în lucrarea lui Cooper Irving, *Reîncarnarea* (trad. din englezește de Silviu Rusu, ed. III-a, București 1945).

27. «Singura rațiune de a fi a terminologiei sanscrite în teozofie este aceea de a da naștere la ceea ce ține loc de doctrină», afirmă cu îndreptățită ironie René Guénon (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2-ème éd., Paris 1932, p. 311).

28. Lady Caithnes, *op. cit.*, p. 58.

fiind «lumea de cauze în care toate efectele iluzorii ale simțului nostru vor dispărea pentru totdeauna». ²⁹ E ușor să-ți dai seama cât de fantezistă este această definiție, deoarece părerea gânditorilor indieni este cu totul alta. Ei afirmă că nirvana nu este o stingere sau o amortire propriu-zisă a puterilor sufletești. Nirvana «este stingerea dorinței false, iar nu o simplă distrugere; ea nu poate fi descrisă însă decît prin noțiuni negative.» ³⁰

De altfel, teozofia modernă a neglijat unele probleme esențiale, atunci cînd a încercat să se travestească în instituție cu origini doctrinale orientale. Așa cum am arătat, Societatea Teozofică a luat naștere în America, deci într-un mediu de gândire și moravuri prin excelență occidentale. Dar între modul de gândire occidental și cel oriental există deosebiri importante. Aceste deosebiri, de altfel foarte firești, ridică dificultăți pentru lumea occidentală, atunci cînd este vorba de interpretarea corectă a gândirii orientale. ³¹ De o asemenea dificultate s-a lovit și teozofia contemporană, fără ca să-i dea însă importanța cuvenită.

Dacă ne referim la teozofia, sau mai bine zis la «teozofismul» Elenei Blavatsky, luat în ansamblul său, putem spune că acesta este foarte deosebit de gândirea orientală. Iar viața aventuroasă și combativă a întemeietoarei teozofiei moderne este departe de tipul contemplativ al înțeleptului hindus. Înțelepciunea indiană apare la Elena Blavatsky mai mult sub forma unui sistem abstract, golit de sens. Acest lucru îl afirmă și cunoscutul orientalist René Grousset, care arată că Elena Blavatsky, ca și mulți alții, nu a reușit să pătrundă în adîncul gândirii orientale, ci a luat de aici numai învelișul extern, neglijînd tocmai ceea ce pentru un hindus este mai esențial. Altfel ea s-a avîntat să soluționeze — de altfel în chip fantezist — unele probleme pe care însuși Buda le-a trecut cu vederea, socotindu-le că nu aduc nici un progres în calea sfințeniei. ³²

Astfel, încercînd să împăce două feluri de a gândi, dintre care unul refuză să pună probleme de metafizică, iar altul caută să le soluționeze, împrumutînd și din unul și din altul fără prea mult discernămint, teozofia nu a putut da naștere decît unui sistem «hibrid». ³³ Iar un asemenea sistem nu poate fi raportat la gândirea indiană decît printr-un abuz condamnatibil.

III. ADEVĂRATELE ORIGINI ALE TEOZOFIEI MODERNE

Să vedem acum care este adevărul cu privire la originile teozofiei.

Cunoscutul indianist Paul Oltramare afirmă — în lucrarea sa intitulată *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* — că teozofia este «un amestec de misticism și șarlatanie», iar pretențiile sale la orientalism nu sînt îndreptățite în nici o privință. Concluzia sa, împărtășită de

29. Idem, *ibidem*, p. 55.

30. J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, p. 136. Cf. A. Schweitzer, *op. cit.*, p. 90; Carlo Formichi, *op. cit.*, p. 198.

31. A. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 11-15.

32. René Grousset, *L'histoire de la philosophie orientale*, Paris 1923, pp. 67-68.

33. L. Roure, *Au pays de l'occultisme*, p. 68.

toți cei care studiază mai sistematic și mai amănunțit această problemă, este că originile teozofiei nu trebuie căutate în India, ci în iudaism, în Renaștere și în ocultism.³⁴ La această concluzie, de altfel foarte justă, se asociază și alți cercetători ai teozofiei, dintre care cităm pe Lucien Roure, care spune: «Această știință ascunsă, fond comun al tuturor religiilor și al tuturor filozofiilor, acest Unic universal și absolut, din care iese totul și în care se absoarbe totul, această origine a ființelor dintr-o emanație mai mult sau mai puțin subtilă, această compoziție septenară a omului, această reîncarnare sau această metempsihoză ale cărei condiții sînt determinate de valoarea morală a vieților anterioare, această absorbire finală a sufletului în Unicul... toate acestea, dacă e vorba de teozofism, aparțin de multă vreme ocultismului occidental».³⁵ Iar acesta — precizează autorul amintit — nu are nimic indian, cum vor să susțină teozofii, ci e de origină iudaică și helenică. Deci originile teozofiei le găsim în Kabbala, în gnosticismul păgîn și în neoplatonismul alexandrin.³⁶

Emilio Ciocchetti, citat deja mai sus, este de aceeași părere, arătînd că izvoarele teozofiei trebuie căutate în ocultism și în Kabbală. De altfel — precizează el — teozofia este stupidă și inutilă; ea nu mai are astăzi valoare, după cum nu mai au valoare astrologia, alchimia sau magia.³⁷

Nu putem să nu amintim și părerea competentă a lui Alfons Văth, care și-a petrecut mulți ani în India, ca misionar, și a cunoscut de aproape această țară, considerată de mulți occidentali drept «țara minunilor și a secretelor».³⁸ «Teozofia — afirmă el, vorbind despre Societatea Teozofică din India — este un produs de proveniență occidentală, atît prin originea sa, cît și prin naționalitatea visătorilor care au importat-o».³⁹ Acest «amestec difuz de raționalism și de misticism», continuă el, nu pare să aibă perspective prea mari de viitor în India.⁴⁰

În lumina celor de mai sus, putem considera deci că Elena Blavatsky și-a căpătat cunoștințele sale nu din prelinsele revelații ale vreunui «mahatma», ci pe cale cu totul naturală, fie din multele sale călătorii, fie din diferite lecturi. Ea a cunoscut într-o oarecare măsură anumite scrieri ale unor teozofi mai vechi,⁴¹ pe care le-a inclus în propriile sale opere, ames-

34. Citat după L. Roure, *Au pays de l'occultisme*, p. 62.

35. Idem, *ibidem*, p. 63.

36. Idem, *ibidem*. Este de remarcat că unii ocultişti au renunțat la prelinsele origini orientale ale ocultismului și au căutat să găsească aceste origini în Egipt, motivînd acest lucru prin faptul că gîndirea egipteană e mai apropiată și mai potrivită temperamentului occidental. Originea orientală — zic ei — nu prezintă decît interesul unui studiu documentar. La acestea se adaugă și faptul că viața brahmanică sau budistă este imposibilă pentru occidentali, din cauza deosebirilor de climat și de moravuri, precum și din cauza concepției deosebite despre lume și viață (Henri Durville, *Mystères initiatiques*, 2-ème éd., Paris 1925, p. 15).

37. *Op. cit.*, pp. 174-175.

38. *Histoire de l'Inde et de sa culture*, Paris 1937, p. 7.

39. *Ibidem*, p. 377.

40. *Ibidem*.

41. De exemplu: Iacob Boehme, Gichtel, William Law, Jane Lead, Swedenborg, Louis de Saint-Martin, Eckartshausen ș.a. (vezi R. Guénon, *Le théosophisme*, p. 93).

tecîndu-le cu o mulțime de alte elemente, de proveniențele cele mai diferite.⁴² Din brahmanism și din budism, întemeietoarea Societății teozofice nu a cunoscut mai mult decît pot cunoaște ceilalți oameni. Ba putem spune că Elena Blavatsky nu prea a înțeles mare lucru din aceste doctrine, dacă ne gîndim la teoriile sale confuze și bizare sau la greșita întrebuintare a termenilor sanscrite. De altfel, unul din ucenicii ei, C. W. Leadbeater, a recunoscut că Elena Blavatsky nu cunoștea sanscrita și că «araba (învățată probabil atunci cînd ședea în Egipt) pare a fi singura limbă orientală pe care ea a cunoscut-o».⁴³ El spune că necunoașterea sanscritei e cauza dificultăților pe care le prezintă terminologia teozofică, lucru pe care ulterior a încercat să-l corecteze Annie Besant, înlocuind unii termeni orientali cu corespondenți englezești.⁴⁴

Pentru a face senzație și pentru a-și cîștiga admiratori, Elena Blavatsky a inventat pur și simplu unele cuvinte, care fie că nu existau în sanscrită, fie că erau jumătate sanscrite și jumătate tibetane sau mongole. În scrierile sale, *Isis descoperită* și *Doctrina secretă*, ea a citat adesea unele texte tibetane pretinse sacre, care nu numai că nu erau texte autentice, dar s-au dovedit a fi invenții sau «interpolări» și — în cel mai fericit caz — modificări ale textului autentic, pentru a corespunde cu doctrina teozofică. Operele amintite sînt astfel niște compilații haotice, pline de erori și contradicții, în care se pierde chiar și ceea ce ar putea fi interesant.⁴⁵

Același lucru îl putem constata și cu privire la scrierile Anniei Besant. Lucien Roure, de care am amintit mai sus, caracterizează foarte just aceste scrieri, numindu-le «un potpuriu din toate teoriile filozofice și științifice ale Occidentului nostru».⁴⁶ Iată numai cîteva idei din aceste scrieri pline de ciudățenii și ambiguități, pe care același L. Roure le descoperă a nu fi cîtuși de puțin orientale. Sistemul septenar, folosit și înainte de Elena Blavatsky, este împrumutat din ocultismul occidental. Cei trei Λόγοι, care se descompun în Sine, Ne-Sine și Relația dintre Sine și Ne-Sine, aparțin gnosticilor și lui Hegel. Afirmatia «forma unui corp nu există decît din cauză că ea este gîdită», e o cunoscută exiomă a lui Fichte. Dictonul teozofist «nu există spirit absolut imaterial, nu există trup absolut material» nu este altceva decît monism, după interpretarea spiritistă. Iar afirmația că «reacțiile chimice dau mărturie despre o consti-

42. Putem cita în acest sens: *L'histoire philosophique du genre humain*, a celebrului ocultist Fabre d'Olivet, *«Kabbala denudată»*, a lui Knorr de Rosenroth, și diferitele alte tratate de Kabbala și hermelmism.

43. *L'occultisme dans la nature*, p. 404, la R. Guénon, *Le théosophisme*, p. 94.

44. *Ibidem*.

45. R. Guénon, *Le théosophisme*, pp. 95-96. Elena Blavatsky a publicat sub titlul *«Vocea tăcerii»* unele fragmente traduse din *«Cartea preceptelor de aur»*. În prefață ea afirmă că a tradus cu ușurință, din limba sanscrite, aceste precepte, întrucît pe mulle din ele le învățase deja pe dinalară, cu cîțiva ani înainte. Apoi recunoaște ea însăși modul fantezist al traducerii, încercînd să găsească și o motivare: «În această traducere — spune Elena Blavatsky — mi-am silit să fac mai mult de la mine, ca să păstrez frumusețea poetică a limbii și stilul plin de imagini, care caracterizează originalul» (*«Vocea tăcerii»*, pp. 23, 25).

46. *Au pays de l'occultisme*, p. 72.

ință reală», este una din cele mai frecvente expresii ale ocultismului. Dacă mai amintim, în fine, evoluționismul caracteristic gândirii occidentale moderne, precum și unele încercări mai mult sau mai puțin științifice de embriologie și de biologie, ne facem o idee clară despre sursele de inspirație ale Anniei Besant.⁴⁷

Este bine de amintit că uneori Annie Besant a părăsit indianismul Elenei Blavatsky, făcând apel la neoplatonici, la Pitagora și la gnostici. Acest lucru rezultă din lucrarea sa intitulată «*Creștinismul esoteric*», în care încearcă să se apropie de creștinism, păstrînd vocabularul, dar nu și conținutul. Spre exemplu, ea afirmă că «cele șapte Taine au fost instituite de ocultști, de oameni cunoscători ai lumilor nevăzute», iar ele au drept scop «să pună în mișcare forțele secrete ale naturii». ⁴⁸ Nu este de mirare că — urmînd unui asemenea exemplu — mulți teozofi au încercat să-și răspîndească ideile folosind învățătura creștină. Desigur însă că este de-a dreptul uimitor să constăți imaginația bolnăvicioasă de care au fost capabili asemenea oameni, cînd au afirmat — de exemplu — că Sf. Treime creștină era la început alcătuită din Tată, Mamă și Fiu ⁴⁹ sau că religia creștină trebuie completată cu cea budistă, pentru a li înțelegea, căci «Buda și Iisus sînt indispensabili unul altuia; Buda este inteligența, Iisus este inima». ⁵⁰ Creștinismul nu are însă nimic comun cu teozofia contemporană. De lucrul acesta chiar teozofii și-au dat seama foarte bine. De aceea ei au căutat refugiu în religiile și sistemele filozofice indiene, pe care le-au revendicat drept surse autentice ale doctrinei lor.

Amintim aici că nu numai doctrina, ci și așa-zisa morală teozofică este străină de hinduism, căci ceea ce teozofia prezintă drept «morală» nu e altceva decît un conglomerat de «maxime ale lui Epictet și Marcu Aureliu, asemănătoare cu exhortațiile puritanismului anglo-saxon». ⁵¹

În spatele fațadei impunătoare de templu hindus, sub care se ascunde teozofia contemporană, descoperim deci un amalgam foarte confuz de neoplatonism, gnosticism, kabbala iudaică, ocultism, spiritism și diferite frînturi din sistemele filozofice occidentale. Acestea și nu altele sînt adevăratele origini ale teozofiei.

Rezultă în mod evident, din cele spuse pînă aici, că faima pe care și-a creat-o teozofia timpurilor noastre este neîntemeiată. Ceea ce teozofia prezintă drept expresie autentică a gândirii orientale, în special a celei hinduiste, nu este decît un țesut de divagații și absurdități, care nu se poate raporta la filozofia sau la religiile Indiei, decît în chip fals și abuziv.

47. *Ibidem*, pp. 72-73. În anul 1905, A. Besant a ținut o conferință la Institutul General Psihologic din Paris, despre «*Hatha-Yoga și Raja-Yoga în India*». Analizînd conținutul acestei conferințe, L. Roure constată că ea se inspiră, în prima parte, direct din evoluționismul lui Spencer și monismul lui Hegel (*Aux pays de l'occultisme*, p. 76).

48. Cit. după L. Roure, *Aux pays de l'occultisme*, p. 74.

49. J. C. Chatterji, *Filozofia esoterică a Indiei*, trad. din l. franceză Aninoasa-Gorj, f.a., p. 46.

50. Lady Cailhnes, *op. cit.*, p. 21.

51. L. Roure, *Aux pays de l'occultisme*, p. 80.

Teozofia contemporană este un curent nesănătos și obscurantist, care urmărește să speculeze ignoranța unei anumite categorii de oameni. Elementul feminin, care e predominant în teozofie, ne arată că aceasta s-a răspândit mai ales prin setea de senzațional și orgoliul de a avea relații cu pretinsa «lume bună» sau «înalta societate» din străinătate.

În zilele noastre teozofia a devenit suspectă pentru opinia publică, datorită nu numai jargonului său pseudostiintific, falselor minuni sau falselor invenții mesianice, ci și practicilor ocultiste și spiritiste pe care le profesează. Este intolerabilă pretinsa «inițiere», care urmărește introducerea într-o lume cu totul nouă, deosebită de aceea în care se află marea majoritate a oamenilor. Această lume străină, bizară, în care lumina promisă ți se ascunde, nu constituie un domeniu al divinului, ci al falsului miraculos, iar mania esoterică de a rezerva adevărul religios pentru o elită și a nu da decît simboale pentru restul muritorilor, nu este specifică hinduismului, ci ocultismului.

Identificarea teozofiei cu cugetarea indiană este o tentativă nereușită. La această concluzie ajungem dacă ne gîndim și la faptul că teozofia nu a reușit să cîștige în India decît un număr foarte redus de adepți, proveniți și aceia din mediul englez sau anglofil. Adevărații hinduși au manifestat însă un vădit dispreț pentru acest pseudosistem doctrinal, pe care îl consideră ca fiind o sectă neoprotestantă. În plus, locuitorii Indiei și-au dat seama că teozofia nu este altceva decît o unealtă a imperialismului britanic și că la baza pretinsului său caracter spiritual și religios se află puternice tendințe politice, care urmăreau să favorizeze dominația străină apuseană.⁵² De aceea, Societatea Teozofică nu a reușit să cîștige în India în rîndurile maselor, ci numai în rîndurile celor interesați ca India să rămînă o colonie engleză. Pretinsul internaționalism al șefilor teozofiei s-a dovedit astfel că are un puternic substrat politic. Fiind demascați sub această latură, teozofii au cîștigat totuși adepți în Europa și America, datorită travestirii doctrinei lor în veșmintele cugetării orientale.

Dar, așa cum au arătat, atît istoria cît și doctrina Societății Teozofice anulează dreptul teozofilor de a se raporta la anumiți strămoși orientali, pentru a prezenta garanția celei mai vechi filozofii din lume. Este timpul ca narcoza falsului orientalism teozofic să se risipească, iar credincioșii noștri să cunoască adevărul cu privire la originile teozofiei contemporane.



52. J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, p. 379; Rajani Palme Dutt, *Indien heute*, Berlin 1951, pp. 340-341, 429; Walter Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, p. 328.

În ziua de 30 decembrie 1958 a adormit întru Domnul profesorul Vasile Loichiță, care de la catedra pe care a ocupat-o și-a legat numele de multe generații de preoți ortodocși, cărora le-a împărtășit tainele adânci ale învățaturii creștine. A fost un suflet ales care s-a caracterizat printr-o simțire delicată și o afecțiune cu adevărat părintească față de toți discipolii săi, cărora le-a jertfit toată inima și tot timpul său.

Profesorul Vasile Loichiță s-a născut în satul Jebel, regiunea Timișoara, la 26 octombrie 1881, din părinți țărani bănățeni. Școala elementară a făcut-o în satul său natal, cu dascăli crescuți la Preparandia lui Ioan Popescu din Caransebeș, apoi la Timișoara și Beiuș.

Urmind tradiția bănățenilor, după ce și-a luat bacalaureatul, s-a înscris la Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde profesau în acea vreme marii dascăli: Eusebiu Popovici, Constantin Popovici, Vasile Mitrofanovici, Alexie Comoroșan, Ștefan Saghin, Isidor Onciul, Iuvenal Ștefanelli, Vasile Repta, Emilian Voiuțchi, Teodor Tarnavski, Nicolai Cotlarciuc și Vasile Găina. Dovedind deosebite aptitudini la învățătură, tânărul student Vasile Loichiță s-a bucurat de aprecierea dascălilor și de sprijinul episcopiei Caransebeșului, astfel că și-a luat cu laudă licența în Teologie, iar în anul 1907 a fost promovat doctor în Teologie, însirindu-se astfel, după teologii și cărturarii bănățeni: Dr. Iosif Iuliu Olariu, Dr. Petru Barbu, Dr. Gheorghe Popovici, Dr. Dimitrie Cioloca, Dr. Moise Ienciu și Dr. Cornel Cornean, pe care-i pomenea mereu cu tot dragul.

A studiat apoi literele și filozofia, urmind și Facultatea de Filozofie din Budapesta, unde și-a însușit bogate cunoștințe literare și filozofice, care aveau să fructifice mai târziu aptitudinile lui scriitoricești.

Reîntors acasă, Vasile Loichiță a fost chemat la Caransebeș, unde, în anul 1907, a fost numit profesor la Academia teologică. Paralel, a predat cursuri și la Preparandie (Școala normală) și apoi la Liceul Traian Doda. A avut colegi la aceste școli pe profesorii: Iosif Iuliu Olariu, Petru Barbu, A. Sequens, Andrei Ghidiu, Gheorghe Petrescu, Petru Popovici, Gheorghe Dragomir, Dimitrie Cioloca, Moise Ienciu, Vasile Goldiș, Ștefan Velovan și alții. La Academia teologică din Caransebeș a predat toate disciplinele, specializându-se însă în Teologia Dogmatică; la Preparandie a predat limba română, specializându-se în poetică și stilistică; la liceul Traian Doda, a predat tot limba română.

Profesorul Vasile Loichiță a funcționat la școlile sebeșene pînă în anul 1924 cînd a ocupat prin concurs catedra de Teologie Dogmatică de la Facultatea de Teologie din Cernăuți, vacantă după moartea învățatului Ștefan Saghin. La această Facultate care apoi s-a mutat la Suceava a

profesat pînă la vîrsta legală a pensionării, adică pînă în anul 1946, cînd s-a retras la Timișoara, unde a trăit pînă la moarte.

Activitatea scriitoricească a profesorului Vasile Loichiță a început, încă de la Caransebeș, și a continuat pînă la clipa morții sale. A scris următoarele lucrări de istorie și critică literară și de Teologie.

Ceva despre mișcarea noastră literară, Caransebeș, 1912; *Alexandru Vlahuță*, Caransebeș, 1920; *Patriarhul Chiril Lucaris*, Caransebeș, 1912; *Hiliasmul*, (*Milenarismul*), 1925; *Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică*, 1927; *Anglicanism și ortodoxie*, 1929; *Deținirea relațiunilor Bisericii Ortodoxe cu Bisericile eterodoxe*, 1931; *Ideea Unirii*, 1935; *Doctrina Sf. Ioan Damaschin despre Maica Precista*, 1937; *Perihoreză dogmatică*, 1938, etc.

Pe lângă aceste lucrări, a mai publicat o mulțime de articole dogmatice valoroase în diferite reviste teologice de la noi (Candela, Ortodoxia, Mitropolia Banatului, etc.), lucrînd neobosit pînă în ultima clipă a vieții sale.

Amintindu-ne de viața și faptele sale, să ne rugăm bunului Dumnezeu ca să-l odihnească în pace.

Pr. Prof. PETRU REZUȘ



SPICQ C.: *L'Épître aux Hebreux* (colecția «La Sainte Bible», tr. fr. sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), 2-e éd., Paris 1957.

După terminarea noii traduceri în limba franceză a Bibliei, Școala biblică din Ierusalim a început întocmirea unui comentariu la toate cărțile ce compun Sfânta Scriptură, care de asemenea a fost tipărit în întregime.

Autorul lucrării de care ne ocupăm aici, C. Spicq, este profesor de exegeză a Noului Testament la Facultatea de teologie din Fribourg. Este deslușit pe arena scripturistică, deoarece în: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, inaugurat de L. Pirot, continuat de A. Robert și azi condus de Henri Cazelles, prof. C. Spicq are foarte multe articole în domeniul Noului Testament.

În comentariul succint ce face «Epistolei către Evrei», C. Spicq se ocupă de:

1. *Autorul epistolei*. Cu toate că tradiția creștină, de la Panteon și Origen încoace, a atribuit Epistola către Evrei Sf. Apostol Pavel, recunoscând, din cauza proprietății și originalității stilului, că n-a fost scrisă de mîna sa proprie, Spicq demonstrează că autorul Epistolei este Apolo, discipolul Sf. Pavel.

2. *Destinatarul Epistolei*. Chestiunea identificării destinatarilor e și mai spinoasă decît cea a autorului ei. În realitate, nu e atît vorba despre o Biserică locală, cît de un grup limitat de iudeo-creștini. *A priori* Epistola se referă la preoți. Așa cum Mîntuitorul, predicînd în Galileea, a împrumutat subiectele parabolelor sale din viața rurală ori maritimă, evocînd sămînța, secerișul sau pescuitul, tot așa și Sf. Apostol Pavel evoca corintenilor regulile jocurilor istmice, iar «evreilor» le vorbea aproape exclusiv despre sacerdoțiu, fără să stăruie asupra problemelor de credință, de adevăr creștin și de mîntuire, decît sub unghiul cultului și al liturghiei. Dacă un atare subiect presupune un autor foarte pregătît, e clar că cere un auditor tot așa de apt a-l înțelege și mai ales să-l intereseze. Așadar, numai niște preoți aveau pregătirea necesară și plăcerea unei atari teologii a sacerdoțiului pentru ca să li se scrie o epistolă consacrată acestei teme. Deci, Epistola se adresează unui grup cu mentalitate sacerdotală.

Din Fapt. Apost. VI, 7, aflăm că un foarte mare număr de preoți iudei treceau la credința creștină. Ce s-a întîmplat cu acești preoți, căci Noul Testament nu ne mai spune nimic? Cu toată probabilitatea, de teama iudeilor bigoți, ei au fugit din Ierusalim, refugiindu-se în vreun oraș de pe coasta Mediteranei, probabil Cesarea sau Antiohia. E locul să ne gîndim că ei au stat grupați aparte, constituint o comunitate distinctă în sînul Bisericii care i-a primit. Spicq își întemeiază argumentația pe șapte considerente, care toate converg la ideea că «evreii» au fost o comunitate iudaică compusă numai din preoți.

3. *Titlul Epistolei către Evrei*, atestat de către cele mai vechi și mai bune manuscrise, precum și de către tradiția creștină de la finele secolului al II-lea, desigur, nu este extras dintr-o adresă autentică, azi dispărută, dar în același timp nu e nici o invenție arbitrară a copiştilor. Acest titlu este o conjunctură sugerată în mod normal de conținutul scrisorii și e o conjunctură fericită, dacă ne gîndim la numele gentilesc «evreu», derivat din eponimul «Eber», nepotul lui Sem (Gen. X, 21), care desemnează o regiune de «dincolo». Poporul lui Dumnezeu este poporul evreu, nu pentru că el își are originile dincolo de Eufrat sau de Iordan, ci fiindcă el peregrinează către Dumnezeu. Epistola adresată evreilor creștini îi conține pe aceștia ca erezi autentici ai tradiției spirituale a lui Israel ce peregrinează; sînt evreii noii Alianțe, cei care grație sacerdoțiului lui Hristos, trec de pe pămînt la cer.

4. *Caracterul Epistolei: omilie, epistolă, tratat?* Unul din primele principii pentru înțelegerea unei opere este determinarea genului său literar. În cazul Epistolei către Evrei, factura sa e așa de originală, încît nu poate fi înserată într-un gen precis. Totuși, din prima lectură ea apare ca un exord moral (XIII, 22), terminat printr-o

concluzie autentic epistolară (XIII, 18-25). După o analiză succintă, autorul conchide că «scrisoarea» către evrei trebuie considerată ca o epistolă propriu zisă.

Această Epistolă ce tratează o temă teologică în vederea aducerii unei reconfortări morale, se prezintă ca întocmită după regulile retoricii celei mai rafinate, cel puțin la înălțimea celei din primul secol al erei noastre. În ansamblul Noului Testament, singură această Epistolă constituie o operă de artă literară. Epistola către Evrei este o operă oratorică. Dar fiindcă elocința se desfășoară sub forma unui comentariu scripturistic, trebuie să vedem în această scriere un tip de omilie, prima cuvântare creștină ce ne-a parvenit integral. De altfel, ea a fost alcătuită în vederea citirii cu voce tare și, într-un fel predicată în regiunile comunității. Autorul ei, orator născut, a vorbit-o mai degrabă, decît a scris-o (cf. II, 5; VI, 9; IX, 5; XI, 32). În orice caz, ea ne procură tipul autentic al predicii misionare din Biserica primitivă.

5. *Data Epistolei.* Epistola către Evrei trebuie rînduită printre scrierile tardive ale grupului epistolar al Noului Testament. Pe de o parte, destinatarii, care aparțin generației a doua creștine, au fost convertiți de mult timp (V, 12; X, 32), zelul lor s-a atenuat, ei nu mai frecventează reuniunile eclesiastice cu asiduitatea de altădată. Primii lor întîistătători sînt morți. Ei sînt victimele frămîntării și ispirelor în perseverarea lor. Pe de altă parte, teologia Epistolei atinge o așa de mare perfecțiune, încît ea presupune o lungă perioadă de reflecție. În special, ea implică o cunoaștere aprofundată a Epistolelor Captivității, așa că au trebuit cîțiva ani, după publicarea și difuzarea acestora, pentru ca autorul să aibă timp să și le asimileze și să și le încorporeze în sinteza sa doctrinală. Pentru aceste motive, Epistola către Evrei nu poate fi datată înainte de anii 64-66. Pe de altă parte, după toată evidența, Epistola este anterioară anului 95, adică trimiterii scrisorii lui Clement Romanul către Corinteni, fiindcă acesta din urmă citează și utilizează, din abundență Epistola către Evrei. Autorul fixează data compoziției către anul 67, căci Ierusalimul nu era distrus, doar tulburările începuseră.

6. *Locul compunerii.* O singură indicație se referă la locul unde se afla autorul, cînd a scris preoților iudei convertiți și refugiați în cîteva cetăți siro-palestiniene. Este salutarea din XIII, 24: «*Cei din Italia vă salută.*» Dacă am putea traduce, parafrazînd textul grec, în modul acesta: «Cei care sînt de origină din Italia și care locuiesc în cîteva cetăți ale imperiului, unde mă aflu în trecere, vă trimit urările lor», ceea ce ar presupune, în mod necesar, că Epistola este adresată unei comunități creștine din Italia, căreia emigranții italieni îi transmit salutările lor. Dar lucrul acesta nu se poate susține. Trebuie, deci, să admitem că autorul, care locuia în Italia, trimite corespondenților săi salutul din acea regiune. Desemnîndu-i pe aceștia după naționalitatea lor, el avertizează pe lectorii săi despre locul său de reședință actual. El ne arată de unde scrie Epistola» (Teodoret).

Nu se poate preciza mai mult. Totuși e posibil să ne imaginăm că Timotei, care fusese eliberat din închisoare și care trebuia să însolească pe Apolo în călătoria sa, era așteptat de acesta din urmă într-unul din porturile de unde se făcea îmbarcarea călătorilor către Orient. Pe baza Fapt. Apost. XXVIII, 13, autorul propune portul Puzzolles sau Ostia, dacă nu Brindisi, Tarent ori Siracusa.

7. *Circumstanțele compunerii.* Sfîntul Pavel, arestat în Asia Mică, la Efes, a fost adus captiv la Roma. Deși n-a fost condamnat și executat imediat, totuși el a înțeles că deznodămîntul fatal tot acesta va fi și de aceea a început să activeze în consecință. El se îngrijește pînă și de Bisericile cele mai îndepărtate. De la militarii creștini, el a aflat de pregătirile ce făcea Vespasian la Antiohia și Cezareea, ca să meargă asupra Țării Sfînte și Ierusalimului. El se gîndește la necazurile creștinilor de acolo și la încercările prin care vor avea să treacă. De aceea, în primul rînd se gîndește să scrie acelei elite de preoți iudei convertiți, ca să-i lumineze și să-i întărească. El însărcinează pe Apolo să le transmită mesajul său, lucru pe care Apolo îl face în 67.

8. *Planul Epistolei* are la bază funcția preoției Noii Alianțe și credința destinatarilor, tratate în mai multe teme: I. Fiul lui Dumnezeu intrupat este regele universului (I, 5; II, 18); II. Iisus este marele preot credincios și răbdător (III, 1; V, 10); III. Autenticitatea sacerdoțiului lui Iisus Hristos (VII, 1; X, 18); IV. Credința perseverentă (X, 19; XXII, 29). În fine, un apendice (XIII, 1-19) enumeră cîteva reguli ale vieții practice și Epistola se termină prin urările și salutările de rigoare (XIII, 20).

9. *Doctrina*. Viața creștină, după Epistola către Evrei, este concepută după tema exodului sau a migrației. Această peregrinare către Dumnezeu, într-adevăr, este definită prin cele trei elemente tradiționale: revelația divină, încercările (tentațiile) și victoria credinței.

Punctul de plecare îl constituie promulgarea cuvântului Dumnezeului revelator, care are caracterul unei promisiuni, adică al unei asigurări divine date migranților, care vor reuși să ajungă la capătul călătoriei sănătoși și teferi. Mântuirea este un repaos, după efortul făcut, precum și iertare a greșelilor și o scăpare de pericole. Credința constă în încrederea în Dumnezeu și convingerea că El își va împlini ceea ce a spus (VI, 13; X, 23; XI, 11; XII, 26). Această conștiență și fidelitate sînt de durată, încît totdeauna credinciosul este definit prin această adevărată moștenirea promisiunii (VI, 12-17), pe care el o primește (IX, 13; XI, 18), o obține (X, 36; XI, 39), o dobîndește (VI, 15; XI, 33).

Prin această atitudine sufletească, creștinul ia calea acestei imense caravane, formată din toți drepții lui Israel, dintre care Avraam a fost primul. Promisiunile făcute de Dumnezeu strămoșilor rămîn în vigoare (IV, 1). Nu e vorba de a pătrunde în Canaan, ci în Ierusalimul ceresc, ca să participăm la odihna lui Dumnezeu, adică să ne bucurăm de fericirea lui. Numai unit cu Hristos și asociat cu frații Lui, credinciosul progresează către Sionul cel sfînt. Deci el are datoria de a se atașa strîns de Hristos, prin credință și de a rămîne unit cu comunitatea credincioșilor (IV, 2). Izolarea este un pericol mortal (X, 25), ducînd la apostasie. Nimic nu e mai rău, la traversarea unui deșert, decît pierderea contactului cu caravana. Și deșert există. Pedagogia lui Dumnezeu este constantă în cursul istoriei mîntuirii. Dacă Dumnezeu promite repaosul și fericirea (II, 2; X, 35; XI, 26), dacă El ia inițiativa de a-i copleși cu daruri pe ai Săi, El vrea mai întîi să se asigure de fidelitatea lor și de aceea îi încearcă (Num. XI, 1; XXIV, 4-5; Evrei XII, 3), îi educă. Așadar, prin dificultatea de a adera la ceva invizibil, apoi prin pierderea bunurilor materiale și prin încercări de tot felul, sufletul credincios își afirmă încrederea în Dumnezeu, își probează fidelitatea și, prin perseverență, cîștigă recompensa promisă (VI, 12; cf. X, 36).

Alianțele, vechi și nouă, sînt judecate în funcție de înlesnirile pe care le fac în realizarea accesului la sanctuarul lui Dumnezeu. Poporul israelit avea interdicția de a se apropia de Sinai (XII, 18), iar Legea era neputincioasă să sfințească credincioșii, care intenționau să ajungă la Dumnezeu (X, 1). Privilegiul suprem al contractanților Noii Alianțe este tocmai dreptul de a se apropia de cetatea Dumnezeului celui viu (XII, 22).

Epistola către Evrei arată cum a împlinit Hristos Legea, desăvîrșind ceea ce aceasta pregătise și conținea numai în umbră. Dar dacă Evangheliile și Sfîntul Pavel arătau opera lui Hristos prin expiere și reconciliere, Epistola către Evrei o interpretează din punctul de vedere cultural. Aici nu mai este subliniată pedagogia Legii care conducea către Hristos, ci instituția sacerdotală și liturgică a lui Israel, care prefigura cultul nou în spirit și adevăr. De aceea, Mîntuitorul însuși este prezentat mai ales sub aspectul de rege-preot.

Mai departe, C. Spicq arată diferența între preoția Vechiului Testament și cea a lui Hristos. Preoții vechi aduceau continuu jertfe pentru păcatele poporului. Hristos s-a jertfit pe Sine, odată pentru totdeauna. De acum, El va fi, în același timp unicul preot și unica jertfă a cultului și religiei pe care a instaurat-o. Efectul salutar al sacrificiului Mîntuitorului este exprimat prin termenii tehnici ai limbii culturale sau rituale. La aceste expresii culturale și tehnice ale efectului sacrificiului lui Hristos se adaugă cele ale ridicării păcatelor (X, 4-11), ale iertării și spălării lor (IX, 22; X, 18) și mai ales numirea unică în Noul Testament de *abolire* (IX, 26; cf. VII, 18), care este o lepădare sau anulare a păcatelor. Abolirea Vechii Alianțe, devenită necesară prin înăpăcitatea ei de a purifica păcatele, este însoțită de stabilirea unei instituții noi «*prin care ne apropiem de Dumnezeu*» (VII, 19). Iisus este garantul (VII, 22), mediatorul (VIII, 6) acestei «*alianțe mai bune, care procură bunurile cerești*» (IX, 11) și care e pînă la urmă de către un sacrificiu mai bun. Hristos este «*desăvîrșitorul și sfințitorul*» (XII, 2) poporului lui Dumnezeu. Grație Lui, pelerinajul credincioșilor pe pămînt va izbuti să ajungă la bun sfîrșit și ei vor intra în sanctuarul divin. Acești credincioși, deveniți cei aleși, curăți și sfinți, vor participa la liturgia cerească (XII, 23; cf. XI, 40).

Fiindcă sacerdoțiul lui Hristos este etern, el se exercită în cer (VIII, 12). Acest caracter cerească este cel care diferențiază net sacerdoțiul lui Hristos, de cel al Vechiului Testament și de cel al oricărei religii (VIII, 4-5).

Iisus exercită liturghia cerească sub forma mijlocirii (VII, 25). Mediatorul, în nemărginita Lui milostivire reprezintă pe toți frații Săi în unanimitate, iar persoana Sa însăși este o mijlocire vie în favoarea lor.

10. *Utilizarea Vechiului Testament în Epistola către Evrei.* Teologia Epistolei către Evrei nu este altceva decât o teologie și o hristologie a Vechiului Testament, elaborate în lumina credinței celei noi. Textele biblice, într-adevăr, nu sînt citate pentru a garanta veracitatea enunțărilor de credință și să probeze mesianitatea lui Iisus, ci sînt însăși sursa credinței. Numai citind revelațiile Vechiului Testament, creștinii află natura noului iconomii și mai ales și formează convingerea despre personalitatea lui Hristos. Autorul Epistolei nu confruntă niciodată, ca, de pildă, Sfîntul evanghelist Matei, aceste lumini ale vechii revelații cu faptele evanghelice, pentru a stabili autenticitatea acestora din urmă. Originalitatea lui constă în punerea în relief a conținutului hristologic al Vechiului Testament, aplicînd în exegeză principiul paulian: *Finis Legis Christus* (Rom. X, 4).

Dacă toată Scriptura este mesianică, ea va fi o constantă profeție despre Iisus și opera Sa. Persoanele, evenimentele și realitățile, chiar păstrîndu-și toată consistența lor istorică proprie, n-au sens decât în funcție de preotul perfect și de adoratorii de la finele timpurilor, pe care-i anunță și-i prefigurează. Așadar, avem dreptul să ne folosim de o exegeză figurativă și sacramentală, care discernе în Epistolă însăși semnificația sa providențială și hristologică ultimă. De exemplu, cartea II-a Sam. VII, 14, ne relatează în sens evident o declarație divină de paternitate cu privire la Solomon. Epistola către Evrei, I, 5, o înțelege ca o recunoaștere de paternitate cu privire la cel mai ilustru vâstar al liniei davidice: Mesia.

Vrem să arătăm prefigurarea mesianică a lui Melchisedec, după istorisirea din Gen. XIV, 17-20? Apoi n-avem decât să observăm că numele lui înseamnă rege al dreptății și că acest preot al Celui Prea Înalt e rege de Salem, cuvînt ce înseamnă pace. Ori, dreptatea și pacea sînt atribute mesianice prin excelență. Ceva mai mult, cînd toate marile personaje biblice sînt prezentate cu genealogia lor, Melchisedec n-are nici tată, nici mamă, nici urmași recunoscuți. El esle ceva etern: «acest Melchisedec rămîne preot pentru vecie (VII, 3). El procură deci un «tip» de sacerdoțiu regal și etern, prefigurînd pe Hristos, așa cum o copie sau un portret seamănă unui personaj viu și real.

Pentru a descrie opera minunătoare a marelui preot al Alianței celei Noi, Epistola către Evrei, folosind argumentul analogiei și topologiei, exploatează și transpune riturile de la sărbătoarea «Ziua Împăcării». Cum pontiful iudeu, după ce a sacrificat un țap și un taur tînăr, pătrundea dincolo de perdeaua ce separa Sfînta Sfintelor de Sfînta și sta în fața lui Dumnezeu, tot așa Iisus pătrunde în sanctuarul cel cerească, «dincolo de perdeaua» (IV, 14; VI, 19) și mijlocește pe lingă Dumnezeu, în favoarea credincioșilor creștini. Cultul mozaic este imaginea profetică a cultului dat lui Dumnezeu, prin Hristos, pe cruce și în cer. Cel dintîi prefigurează pe cel de al doilea.

Epistola către Evrei nu este decât o exegeză a lui Mashal (parabolă) pe care, pentru a-l interpreta corect, nu ajunge nici gramatica, nici sintaxa, nici legile ermeneuticii umane. Singur Sfîntul Duh, care a inspirat textele și conduce istoria, le lămurește: «autorul Epistolei către Evrei a fost un inspirat.

11. *Canonicitatea.* Problemele relative la inspirația unei lucrări și la identificarea autorului lor, din punct de vedere doctrinal, sînt distincte, fiindcă primele relevă credință, iar secunde istoria —, dar ele pot fi legate în fapt, și acesta este cazul pentru Epistola către Evrei. Se pare că Biserica n-a înserat o carte în «Canonul» Vechiului Testament, decât în măsura în care, într-un fel sau altul, ea putea să se acopere cu o oarecare autoritate apostolică. Dar Epistola către Evrei, prezentîndu-se ca o scriere anonimă, Biserica primitivă a ezitat mult timp ca s-o admită în catalogul oficial al cărților inspirate.

Ne sînt cunoscute peripecțiile prin care a trecut Epistola pînă să fie primită în Canon. Abia în secolul al IV-lea a fost așezată printre scrierile pauline și admisă în Canon.

După partea introductivă, profesorul C. Spicq trece la comentariu, unde grupează cele 13 capitole ale Epistolei în șapte părți, astfel:

I. Prologul; II. Fiul lui Dumnezeu este superior îngerilor; III. Iisus, mare preot credincios și milostiv; IV. Sacerdoțiuul autentic al lui Iisus Hristos: a) Preambulul; b) Superioritatea lui Hristos asupra preoților levitici; c) Superioritatea cultului, sancționarului și mediației lui Hristos preotul; d) Recapitulare: sacrificiul lui Hristos superior sacrificiilor mozaice (X, 1-18); V. Credința perseverentă; VI. Apendice; VII. Epilogul.

Partea filologică și exegeza propriu zisă sînt scurte, dar concise și esențiale. În cele 96 de pagini, C. Spicq a reușit să ne dea o lucrare de sinteză, dar de înaltă ținută academică, pentru care a folosit o bogată literatură biblică, inclusiv manuscrisele descoperite de curînd la Qumran. (*Pr. At. Negoită*)

BETZ JOHANNES, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band I/1, *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach vorexpressionistischen griechischen Patristik*. Herder, Freiburg, 1955, XXVIII+351 pp.

Autorul și-a propus să cerceteze întreaga învățătură despre Sf. Euharistie, așa cum apare ea în patristica greacă pînă la Sf. Ioan Damaschin. Volumul de față tratează despre «prezența actuală», iar al doilea volum despre «prezența reală». Lucrarea este împărțită în patru capitole:

Cap. I înfățișează fundamentul învățăturii euharistice patristice. Cu ajutorul diferitelor metode moderne, autorul caută drumul către cele mai vechi referințe nou-testamentare, ajungînd la tradiția paulină-lucanică. Apoi înfățișează sensul cuvintelor «Trup», «Sînge» și «Lege», în clipa cînd Domnul identifică cu acestea pîinea și vinul de la Cina cea de Taină.

Cap. II este dedicat prezenței actuale a persoanei lui Hristos ca Domn și arhieru la Cină. Atît textele nou-testamentare, cît și cele patristice aduse în această parte de autor vin să confirme acest punct de vedere. Îndeosebi sînt puse aici în lumină referințele din Ep. către Evrei.

Cap. III cercetează prezența actuală comemorativă a operei mîntuitoare istorice a lui Hristos în actul euharistic. Autorul tratează aici cîteva teme de deosebită importanță: raportul dintre actul mîntuitor prezent al lui Dumnezeu față de opera mîntuitoare de odinioară și unică a lui Hristos; Cina cea de Taină ca rezumat al întregii opere mîntuitoare; Cina Bisericii ca amintire a lui Iisus, după Noul Testament; Cina Bisericii ca prezență actuală comemorativă a operei mîntuitoare a Domnului, după Părinții greci și după Biserica greacă.

Cap. IV este consacrat prezenței actuale comemorative a Întrupării lui Iisus la Cina cea de Taină a Bisericii. Autorul arată, folosindu-se de texte patristice, Întruparea lui Hristos în Sf. Euharistie, modul întrupării euharistice, folosindu-se de terminologia patristică și în cele din urmă studiază problema din punct de vedere liturgic, vorbind despre «prosfora» și «epicleză».

Concluzia la care ajunge Betz este că: «Dacă întruparea istorică a lui Iisus devine reală prin coborîrea care se face a Logosului asupra elementelor și prin transformarea lor condiționată prin aceasta, atunci actul mîntuitor de odinioară nu se găsește aici de sine stătător, ci ceva mai mult, el dobîndește existență în decursul unui act cultic actual. Modul prezenței relativ simbolice înfățișează, așadar, răspunsul exact asupra acestei chestiuni».

Lucrarea aceasta, prin felul cum se prezintă, prin minuțiozitatea cercetării asupra literaturii patristice și prin exactitatea interpretării locurilor respective din Părinți este de o deosebită valoare. Meritul autorului constă mai ales în aceea că nu pornește la drum cu o concepție anumită formată, pe care să caute apoi să o verifice în literatura patristică, ci cercetează, independent de orice influență, problema Sf. Euharistii la Sfinții Părinți, pentru ca să ne înfățișeze concepția greco-orientală asupra Sf. Euharistii în toată amploarea ei. Lucrarea este împărțită în condițiuni excelente, iar greșelile de corec-

tură sînt aproape inexistente. (B. Schultze, S.J., în «Orientalia Christiana Periodica», nr. 1-2/1957).

STAMOS P. G., Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου «Τό σωτήριον φάρμακον». Περί μετανοίας, ὁμιλίαι Θ'. Trad. în greaca nouă, Atena, 1958.

După redarea în greaca nouă a celor «17 epistole către Olimpiada», care au fost caracterizate pe bună dreptate ca o capodoperă a literaturii creștine și ca un medicament plin de dragoste pentru înlăturarea tristeții și a durerii: a celor «40 epistole» ale dragostei creștine adresate de Sf. Ioan Hrisostom unor fii duhovnicești ai săi și a «Omiliilor pentru stăruie», pline de strălucirea învățăturilor morale creștine, P. G. Stamos oferă compatrioților săi, în limba accesibilă tuturor, nouă dintre omiliile marelui bărbat al Bisericii creștine, toate în legătură cu Taina Pocăinței. Titlul sugestiv de «medicamentul mîntuirii», pe care P. G. Stamos îl dă acestei culegeri, este motivat de faptul că Sf. Ioan Hrisostom caracterizează în felul acesta Pocăința, de șase ori, în omiliile despre care este vorba.

Sînt redată în traducere neo-greacă următoarele omilii hrisostomice: a) «Despre pocăință», pe care a ținut-o la întorcerea din locul unde se retrăsese de bună voie; b) «Despre Pocăință și cu privire la răutul regelui Ahab și despre Sf. Ioan Botezătorul»; c) «Despre Milostenie și cu privire la parabola celor 10 fecioare»; d) «Despre Pocăință și Rugăciune»; e) «Despre Post și cu privire la profetul Iona, Daniil și cei trei Tineri», rostită în ajunul Păresimilor; f) «Despre Post», rostită într-a șasea săptămîină a Păresimilor; g) «Despre Pocăință și Reculegere și că Dumnezeu este grabnic să mîntuiască și zăbavnice să pedepsească și despre minunată poveste a lui Rahab»; h) «Despre Pocăință, și i) «Despre Pocăință și cu privire la cei ce lipsesc de la slujbe, de la Sf. Împărtășire și despre Judecată».

Pentru a înlesni cît mai mult citirea acestor omilii și a le face cît mai aducătoare de folos, traducătorul le-a împărțit în numeroase capitole, scoțînd de fiecare dată ideea respectivă în evidență. Scopul practic al traducătorului iese astfel în relief, în toată amploarea lui. Lucrarea se încheie cu un indice alfabetic de teme și cu unul de nume proprii. (P. Th., în «Apostolos Andreas», nr. 386/1958). (Pr. Ol. N. C.)

JAEGER WERNER, *Two rediscovered works of ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, 1954, VIII+302 pag.

Descoperirea operei autentice a Sfîntului Grigore al Nisei, *De instituto christiano*, permite dezlegarea problemei puse în 1926, de Dom Villicourt, care exprimase îndoielă asupra autenticității acestei lucrări, pentru motivul că tratatul ar semăna foarte bine cu a doua parte a Marii Scrisori a lui Macarie (MG., 34, 409-442). Werner Jaeger examinează această problemă autentică a Sfîntului Grigore; în ea se găsește aceeași terminologie și aceleași idei ascetice ca și în marile opere duhovnicești ale lui Grigore: *Viața lui Moisi*, *Despre Feciorie*, *Comentarul la Cîntarea Cîntărilor*, *Comentarul la Psalmi*. (A. Wenger, în: «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 146).

BAUR CHRYSOSTOMOS, *Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten*, în «Traditio», 9, 1953, p. 101-126.

Sfîntul Ioan Gură de Aur ocupă în domeniul omiletic un cîmp foarte vast. I se atribuie nu mai puțin de 500 omilii inedite. Specialiștii în spurile Sfîntului Ioan Gură de Aur știu că această literatură cuprinde, în afară de cîteva piese autentice, deslul de rare, cuvîntări a căror valoare nu poate fi neglijată, nici din pricina vechimii lor, nici din pricina bogăției lor teologice și literare. Chrysostomus Baur, savantul smerit al Sfîntului Ioan Gură de Aur, publică dintre spurii trei perle. Sînt trei omilii prazni-

cale; hristologia lor indică un mediu nestorian. Prima omilie, Πᾶσα μὲν ἡμέρα παῖδρά este publicată după un manuscris din sec. al XII-lea (Berol. gr. 77), celelalte două, θεῖα τις ὥς εἶτα și εὐφραίνεσθαι οὐρανόν, pentru care sînt numeroase manuscrise, expun taina Înălțării Domnului în perspectiva unei hristologii net nestoriene. (A. Wenger, în: «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 158-159).

NYSSENI GREGORII, *Opera ascetica, ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarinos, Virginia Woods Callahan (Gregorii Nysseni Opera*, ed. Jalger, VIII, 1), Leiden, 1952, VI+416 pag.

Sînt editate cinci tratate ascetice ale Sfîntului Grigore al Nisei: *De instituto christiano*, *De professione christiana*, *De perfectione* (editate de Jaeger), *De Virginitate* (editată de Cavarinos) și *Viața Sfintei Macrina* (editată de Woods Callahan). Ediția aceasta este remarcabilă din toate punctele de vedere. În ce privește tratatul *De instituto christiano*, se poate spune că e o editio princeps, căci textul publicat în M.G., 45, 287-306, era o prescurtare sărăcăcioasă a operei autentice și fusese publicat printr-o înfîmblare nenorocită de primul editor al tratatului, Morelli, la Paris în 1638, după un manuscris de la Viena. (A. Wenger, în: «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 145-146).

MERKI HUBERT, Ὁμοίωσις θεῷ *Von der platonischen Angleichung an Gott für Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg-en-Suisse, 1952, XX+188 pag.

Hubert Merki studiază termenii și noțiunile cuvîntelor «chip și asemănare» de la Platon pînă la Grigore al Nisei. Aceste două cuvinte desemnează la Sfîntul Grigore o stare, pe cînd la filozofi îmbracă un caracter dinamic. Mai mult, la Sfîntul Grigore deosebirea dintre chip și asemănare nu este tranșată. Această concluzie îl îndreptățește pe autor să declare neautentice două omilii care circulă sub numele episcopului Nisei — o făcuseră mai înainte, E. von Ivanka și E. Leys —, pentru că în aceste omilii se face distincție netă între chip și asemănare. Aceste omilii sînt: Omiliile 1 și 2 la cuvîntele «Să facem pe om» (M.S., 44, 257-258 și 277-298), publicate și sub numele Sfîntului Vasile cel Mare (M.S. 30, 9-61). (A. Wenger, în: «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, p. 181).

MARIA, *Études sur la Sainte Vierge*. Sous la direction d'Hubert du Manoir, professeur à l'Institut Catholique de Paris, tome I, Paris, 1949, 920 pag.

Profesorul Hubert du Manoir, pentru alcătuirea acestui volum, primul dintr-o trilogie, a făcut apel la competențe. Primul tom al trilogiei se împarte în patru cărți: I. Maica Domnului în Scriptură și literatura patristică; II. Maica Domnului în Liturgie; III. Maica Domnului în dogmă; IV. În spiritualitate și apostolat. (V. Grumel, în «Revue des Études Byzantines», 9, 1951, p. 288-289).

DIRKING A., *Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Grossen*, în «Theolog», Quartalschrift, 134, 1954, p. 202-212.

Sfîntul Vasile cel Mare definește apatia divină și apatia umană mai clar de cum o făcuse Clement Alexandrinul. Prima este o proprietate a lui Dumnezeu și implică

lipsă totală de rău și de suferință; a doua este o calitate acordată omului și constă în liberarea de pașimi; începută aici pe pământ, va fi desăvârșită în locul unde nu va mai fi nici durere, nici suspin. (A. Wenger, în «Revue des Études Byzantines», 13, 1955, pagina 179).

EMILIAN TACOPULOS, arhim., Περιγραφικός κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Istanbul, 1956, vol. II, 169 pag.

Arhimandritul Emilian, în volumul II al lucrării sale «Catalog descriptiv al manuscriselor Bibliotecii Patriarhiei ecumenice», descrie 139 manuscrise de la Mănăstirea Sfânta Treime din Halchi (în: *Grigore Palama*, 40, 1957, p. 75).

CLARK K. W., *Checklist of manuscripts in St. Catherine's Monastery Mount Sinai*, microfilmed for the Library of Congress, Washington, 1952, X+53 pag.

CLARK K. W., *Checklist of manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem*, microfilmed for the Library of Congress, Washington, 1953, XI+44 pag.

K. W. Clark, dă în aceste două lucrări listă sumară a manuscriselor microfilmate de misiunea științifică americană. Au fost microfilmate 1100 manuscrise de la Biblioteca Mănăstirii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai și 678 manuscrise din diferite fonduri din Ierusalim. Au fost microfilmate manuscrise ale Sfintei Scripturi, în vederea unei noi ediții a textului Scripturii, manuscrise patristice și bizantine. Trebuie notat că nu s-au microfilmato toate manuscrisele din bibliotecile cercetate. (A. Wenger, în *Revue des Études Byzantines*, 13, 1955, p. 141-142). (Pr. D. F.)

PANAGOPULOS IOAN TH., Ὁ τέταρτος γάμος Atena, 1958.

Chestiunea căsătoriei a patra preocupă în timpul din urmă foarte mult opinia publică din Grecia. Pentru lămurirea acestei probleme autorul, care este avocat la Curtea de Casație din Grecia și în același timp un foarte bun cunoscător al legiurilor bizantine, a studiat problema pe toate fețele ei, iar ca rezultat al cercetărilor sale ne înfățișează lucrarea de față.

Biserica creștină a ridicat căsătoria la rangul de Taină, potrivit cu învățătura Domnului Hristos și a Sfinților Apostoli, iar statul bizantin, prima dată la anul 893, prin Novela 89 a lui Leon cel înțelept, iar a doua oară prin Novela 35 a lui Alexe Comnen, a stabilit obligativitatea căsătoriei religioase nu numai asupra celor liberi, ci și asupra sclavilor. În cap. I, autorul arată apoi, pe larg, învățătura Sf. Apostol Pavel, a sinoadelor locale și a Sf. Părinți asupra căsătoriei, ajungând pînă la legislația lui Justinian. În timpul secolului al VI-lea începe formarea științifică a legislației bizantine și codificarea ei, iar publicarea la 726 a culegerii de legiuri, făcută de împărații Leon III și Constantin V, cu toate că nu constituie o codificare desăvârșită, poate totuși să fie considerată ca unul dintre monumentele cele mai de seamă ale Dreptului bizantin scris. Cu toate că la baza ei se găsește legiuirea lui Justinian, această Culegere cuprinde în toată amplexarea lui și Dreptul cutumiar. Dar culegerea aceasta cuprinde dispoziții numai cu privire la căsătoria a doua. Autorul cercetează apoi problema în legiurile bizantine de după aceasta, expunând totodată părerile diferiților oameni învățați și cunoscători ai Dreptului Canonic al Bisericii Ortodoxe. Canoanele Bisericii nu vorbesc nimic nici despre căsătoria a treia și nici despre căsătoria a patra. Pînă la

legislația lui Justinian, căsătoria a patra era îngăduită. Neîngăduirea ei mai departe de către legislația civilă, la care s-au adăugat și măsurile unor ierarhi sau sinoade locale, nu pot constitui o piedică cu privire la ea, deoarece această piedică nu ar putea fi făcută decât de hotărârile vreunui sinod ecumenic, ori nici un sinod ecumenic nu a decis nimic cu privire la căsătoria a patra. Piedicile care se pun deci astăzi împotriva căsătoriei a patra pot fi înlăturate fie de o hotărâre a patriarhului ecumenic, fie de orice altă Biserică autocefală, în cuprinsul ei. Acestea sînt concluziile marilor învățați și canoniști ai Bisericii Ortodoxe, în timpul de față. Și aceste concluzii le împărtășește întru totul și autorul acestui studiu. Concluzia care rezultă din aceasta este că, dacă s-ar înlătura piedicile împotriva căsătoriei a patra, atunci s-ar pune capăt căsătoriilor religioase ilegale și familiile în cauză ar putea participa din plin la viața activă a Bisericii. (P. Th., în «Apostolos Andreas», nr. 385/1958).

BENZ ERNST, *Geist und Leben der Ostkirche*, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Hamburg, 1957, 208 pp.

Ernst Benz pare a fi nu numai un bun cunoscător al Bisericii de Răsărit, ci, în același timp și un entuziast admirator al valorilor ei veșnice. În lucrarea de față el înfățișează o mulțime de informații asupra structurii doctrinale, formei de organizare, cultului și vieții morale a Bisericii Răsăritene, care, prin felul obiectiv cum sînt expuse, constituie o cuprinzătoare prezentare a acestei Biserici. Lucrarea conține 14 capitole: 1. Icoana Ortodoxă. 2. Liturgia și Tainele. 3. Dogma. 4. Organizarea și Dreptul Bisericii Ortodoxe. 5. Bisericile naționale, schismatice și din emigrație. 6. Monahismul. 7. Misiunea și împrăștierea Bisericii Ortodoxe. 8. Cultura ortodoxă. 9. Ideile morale ale Ortodoxiei. 10. Ideile politice ale Ortodoxiei. 11. Roma, Bizanțul, Moscova. 12. Rusia și Europa. 13. Ortodoxia înăuntrul ecumenismului astăzi, și 14. Măreția și slăbiciunile Ortodoxiei.

Autorul își dă osleneala la tot pasul nu numai să fie exact în prezentarea creștinismului răsăritean, dar și să pătrundă cu mintea și cu sentimentul lumea răsăriteană. Expunerea este în multe părți comparativă: el pune în paralel diferitele concepte ale creștinismului răsăritean cu cele ale romano-catolicismului, ca să tragă cele mai favorabile concluzii cu privire la Ortodoxie. Se exprimă în chip deosebit de entuziast cu privire la măreția Ortodoxiei, spunind printre altele: «De această măreție ține și faptul că ea singură a păstrat gîndul frumuseții lui Dumnezeu, pe care nu încetează să o preaslăvească în rugăciunile și înmurile ei». Autorul punctează, desigur, și slăbiciunile Ortodoxiei, pe care însă puterea spirituală a creștinismului răsăritean va izbuti, în cele din urmă, să le înlătore.

În expunerea comparativă pe care o face, uneori merge prea departe și compară stările de fapt, din Biserica Ortodoxă, cu stări depășite din Biserica Romano-Catolică (ex.: indulgențele de pe vremea lui Tezel, cu rugăciunile care se fac în Ortodoxie pentru morți etc.), lucru care isdipune chiar și pe teologii romano-catolici cei mai obiectivi. De asemenea prețuirea deosebită pe care o acordă monahismului ortodox, îl duce la concluzii care nu sînt întru totul exacte (ca bună oară, formarea teologică în academiile teologice din Răsărit a fost rezervată numai monahilor). Considerată în genere, însă, lucrarea lui Ernst Benz este și rămîne o frumoasă și cuprinzătoare înfățișare a Bisericii Răsăritene. (B. Schultze, S.J., în «Orientalia Christiana Periodica», 3-4/1957). (Pr. Ol. N. C.)

VAILLANT A., *Le Saint Ephrem slave*, p. 279-286, în «Byzantinoslavica», 2, 1958, Praga.

După Vaillant, slava veche e o transcriere fidelă a culturii grecești. Abundentele traduceri din epoca slavă veche, fie în redactări slavone, fie mai ales în redactări rusești, arată că ele s-au făcut după manuscrise grecești din sec. X-XI. Printre traducerile

vechi-slave, a căror importanță e mare pentru filologia greacă, merită subliniată aceea a Sf. Eftrem Sirul. Avem din ea 3 manuscrise din sec. XIII, altele din sec. XIV și un fragment vechi slav din sec. XI, în glagolitică. Sfântul Eftrem Sirul a lăsat o operă considerabilă pe care a scris-o în siriacă. Ea a fost tradusă în greacă și în armeană. O ediție slavonă a fost dată în 1701, la Moscova, de către Peter Hohl. O ediție greco-siriacă a apărut în 6 volume la Roma, în 1732-1746, editată de Assemani, iar ediția textului armenesc, la Viena, 1836 (4 volume).

Producția poetică a Sfântului Eftrem are versuri încântătoare și de o pietate profundă. Limba traducerilor grecești ale lucrărilor Sfântului Eftrem era barbară și arată multe neglijențe. Nici traducerea slavonă nu se preocupă de ritmul și accentul versificației.

Predicile și parenezele sale sînt scrise, o parte în proză, o parte în versuri. Se impune o ediție modernă a Parenezelor și ea nu va putea fi realizată, decît paralel cu o ediție a traducerii slave, în care de asemenea s-au păstrat.

KOLIADA G. I., *Ivan Feodorov și tiparul în unele țări din răsăritul Europei*, în «Probleme de istorie», 3, 1958, București, p. 32-54, articol reprodus din «Vestnic istorii mirovoi kulturi», 1, 1958, Moscova.

G. I. Koliada ne prezintă activitatea remarcabilă a lui I. Feodorov ca autor și editor, cu o mare cultură umanistă, din sec. XVI. Ornamentele cărților sale au servit secole de-a rîndul ca modele pentru ornamentarea cărților est-europene. În 1563-1564 tipărește «Apostolul», care are aproape 50 de viniete. În «Evanghelia cu învățătură» (1569) de la Zabludov, în edițiile ulterioare de la Lvov, în «Biblia» de la Ostrog (1581), la editarea căreia a participat și el și care va fi retipărită la Moscova, după 82 de ani, se găsesc multe inițiale și gravuri ale lui Feodorov. Numai Biblia de la Ostrog are aproape 1400 de inițiale ornate. În secolele XVI-XVII, grafica lui Feodorov devine un model pentru tiparul moscovit. Feodorov vine în România înainte de 1581, unde caută oameni de cultură și texte corecte pentru cărțile biblice. Primul nostru tipăritor — scrie Koliada —, e un caspe binevenit în țara vecină. Originalul «Evangheliei cu învățătură», tipărită de Coresi la Brașov (1580-1581), n-a fost un manuscris rus (cum credea A. I. Iașimirski), ci «Evanghelia cu învățătură» de la Zabludov (1569), tipărită de Feodorov. Feodorov a avut legături de cultură cu Serafim, mitropolitul Țării Românești. Coresi a luat xilografia din Evanghelia de la Zabludov ca model pentru stema lui Hirschler și nu a făcut modificări esențiale în chenar. Koliada subliniază în continuare, influența motivelor ornamentale din cărțile scoase de sub teascurile Lavrei Pecerskaia din Kiev, asupra cărților românești. Molitvelnicul (1635) de la Cîmpulung, din porunca lui Matei Basarab, e tras pe aceleași plăci care au fost folosite la tipărirea Ceasloavelor kievienne (1625-1626). Meșterii tipografi români prelucrează în mod creator modelele rusești. Antologhionul de la Cîmpulung (1643), Octoihul de la Buzău (1700) reproduc vinietă lui Feodorov, însă modificată în chip artistic. Ea se găsește de asemenea în Tridionul (Penticostarul slavonesc) de la Tîrgoviște (1649) și în Indreptarea legii (Tîrgoviște 1652). Măestria grafică a lui Feodorov se reflectă și în cartea protestantă și catolică din Polonia și Lituania. Grafica lui Feodorov n-a pătruns în tiparul din țările slave din sud, deoarece în Balcani, ca și în Veneția, activitatea tipografică dispare la sfîrșitul secolului XVI. Producția tipografică de la Moscova, din Bielorusia, Ucraina, unde Ivan Feodorov pune bazele tiparului rus, are influență și asupra slavilor din sud. Cartea devine pentru aceștia «armă spirituală», sprijinindu-i împotriva turcilor, salvîndu-i de la desnaționalizare.

«Apostolul» și «Biblia» lui Feodorov au fost găsite și în Muntele Athos. Cărțile lui Feodorov au exercitat o mare influență asupra tiparului în țările vecine cu Rusia.

SHOTE HENRI, *A la découverte des fresques du Tassili*, Paris, 1958, libr. B. Arthaud.

Autorul a cercetat 30 de ani deșertul Sahara. El a străbătut aproape 80.000 km., organizând împreună cu Părintele Breuil, explorarea metodică a masivului Tassili-n-Apper, situat în nord-estul și estul Fezzanului. Pe platoul stîncos, cu greu de atins, străbătut de drumuri anevoioase, care odinioară au fost «străzile» unor călători, Henri Shote a stat 16 luni cu echipa sa, cercetînd pereții locuințelor preistorice și stabilind copii fidele după sute și sute de picturi. De la creionările izolate, de la desenele de vînători, arcași, vîslași de bărci, urmărind antilope sau hipopotami, pînă la scenele din viața obișnuită, religioasă, cu dansuri și sărbători, există o uimitoare varietate picturală. Dimensiunile personajelor variază de la cîțiva centimetri pînă la picturi gigantice, cum nu s-au găsit nicăieri. Reprezentările feminine de aici au o valoare artistică demnă de cele mai frumoase școli din toate timpurile și țările. Cartea lui Henri Shote ne prezintă uimitoare descoperiri, cu privire la vechea populație a Saharei de acum 8000 de ani și panorama artei preistorice uimește imaginația. Numeroase reproduceri ilustrează textul cărții. («Biblio», 7, 1958, Paris).

GRABAR ANDRÉ et NORDENFALK CARL, *La peinture romane*, 1958, Paris, libr. A. Weber.

Volumul urmărește dezvoltarea «picturii romane» în toate țările Europei pînă în sec. XIII: Italia, Spania, Anglia, Germania, Austria, Danemarca, Suedia, Franța, întreaga Europă de vest și centrală. Primele două părți ale lucrării sînt consacrate picturilor murale, iar a treia picturilor din manuscrise, ornamentarea lor, inițialele și stilul pictural al miniaturii. Estetica romană apare ca prima experiență comună a Europei occidentale, în ceea ce privește expresia picturală, neexcluzînd personalitatea fiecărei țări, nici originalitatea concepțiilor naționale și chiar regionale. În ansamblul său, pictura romană e vederea artistică a civilizației evului mediu. Artă romană conține caracterul monumental, marile compoziții murale, o exuberanță în invenția formelor, un farmec deosebit, o gingașie care ne emoționează în reprezentarea vieții de toate zilele, după cum se reflectă în ornamentația manuscriselor. Aproape 100 de reproduceri în culori însoțesc textul. («Biblio», 7, 1958, Paris). (C. B.)

P. P. PANAITESCU, *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1959, XIX+406 pp.

Începînd publicarea catalogului de manuscrise slave din biblioteca sa, — fondul cel mai bogat din țară noastră —, Academia Republicii Populare Romîne împlinește un deziderat pe care fosta Academie l-a amînat mereu fără termen. Mai puțin pentru slaviști — care aveau la îndemînă cercetări valoroase în limba rusă — și mai mult pentru toți cei ce se interesează de vechea cultură romînească, această lucrare reprezintă o adevărată revelație. Prin ea luăm cunoștință de larga circulație pe pămînt romînesc a scrierilor sud-slave și bizantine (în haină slavonă), apoi a celor rusești (începînd îndeosebi din sec. XVII), într-un tablou mai complet și mai precis conturat decît acela schițat cu peste o jumătate de veac în urmă, de A. Iașinirski. Lucrarea savantului rus era pînă acum singurul instrument de lucru într-un domeniu de bază pentru studiul culturii vechi romînești, a izvoarelor și relațiilor ei cu strădania cărturarască a vecinilor noștri.

Parcursînd acest prim volum din cele trei anunțate, ne dăm seama odată mai mult cît, departe de a fi însemnat o epocă de întinerire și ignoranță cum voiau să o prezinte unii istorici din trecut, «epoca slavonă» din literatura noastră a fost o perioadă de considerabil efort spre cultură, soldat în cele din urmă cu scrieri originale care ocupă un loc de seamă în întreaga literatură slavonă. Saltul uimitor pe care îl face poporul

român în numai un veac, de la anonimatul cultural complet al începutului secolului XIV, la epoca lui Ștefan cel Mare, Radu cel Mare și Neagoe Basarab, nu se poate explica fără această operă de asimilare rapidă și aproape integrală a traducerilor și scrierilor originale aparținând culturilor sud-slave. Acest proces de asimilare îl urmărim pas cu pas, analizând titlurile și datele din lucrarea d-lui P. P. Panailescu. Un întreg capitol care plutea până acum în vag și poezie, se luminează astfel științific prin munca migăloasă a cunoscutului nostru istoric și slavist. De asemenea, ne dăm seama, parcurgând descrierea manuscriselor de proveniență slavă-răsăriteană (ucraïneană, rusă), cât de strînse și de fecunde au fost contactele pe această linie, — începînd mai ales din sc. XVII —, între eforturile culturale ale cărturarilor Bisericii noastre, și cele ale cărturarilor Bisericii Ruse.

Înainte de puternicii înfloriri pașiene din a doua jumătate a sec. XVIII și prima jumătate a sec. XIX, a fost această harnică frecvență, din partea copiştilor și cititorilor noștri, a manuscriselor ruse, prin care au pătruns la noi pîrdele și îndemnulurile sfîrșitor Bisericii surori, sau învățăturile unor mari personalități ca Nil Sorschi ori Dimitrie al Rostovului.

Cît de valoroasă este această lucrare, ca instrument de lucru indispensabil oricărui cercetător al vechii culturi romînești, al istoriei Bisericii Romîne și al relațiilor bizantino-romîne, va reieși dreptat, pe măsură ce ea va fi consultată și folosită în studiile de acest gen, și pe măsură ce înfăginea pe care ne-o oferă acest prim volum se va împlini prin cele în curs de apariție.

Nu este cazul să analizăm în această notă bibliografică, tehnica folosită de autor și eventualele întregiri care se pot aduce rezultatelor. Dacă s-ar fi lăsat ca punct de plecare imaginea «Catalogului ideal» schițată de Demostene Russo, atunci ar fi trebuit, probabil, cel puțin un sfert de an pentru fiecare manuscris și întocmirea catalogului ar fi durat secole! Autorul a preferat să lase specialiștilor fiecărui domeniu bucuria identificărilor, și eventualele completări la unele scăpări, explicabile dacă ținem seama de vastitatea materialului parcurs (730 manuscrise).

Consultarea volumului I al lucrării «*Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*», îți dă nu numai un sentiment de recunoștință, față de toți factorii care au contribuit la apariția ei (și în primul rînd față de instituția ce a tipărit-o), ci și simțămîntul tonic al marii opere de reconsiderare și valorificare a vechii culturi romînești, alît de vitregită în trecut.

Pentru Biserica noastră este îndeosebi valoroasă dovedirea — prin această vastă operă întreprinsă sub egida înaltului lor academic — unei realități negate pînă acum sistematic, de prozelitismul străin: departe de a fi contribuit la izolarea și stagnarea culturală a poporului nostru, «slavonismul» (și odată cu el Ortodoxia, care a constituit pîntea de legătură între popoarele și culturile ce l-au reprezentat), a fost un factor de înfrățire și propășire culturală a popoarelor din răsăritul și sud-estul european. (D. Z.)

AURELIAN SĂCERDOȚEANU ȘI STELIAN METZULESCU: *Întîia piatră de mormînt a lui Matei Basarab*, în revista «Studii și Cercetări de istoria artei», nr. 3-4, 1955.

De multă vreme era cunoscută existența unei pietre tombale, păstrată la muzeul de artă feudală din București, atribuită de istoricii burghezi unui «spătar» anonim sau lui Udriște Năsturel, cunoscutul cărturar din sec. al XVII-lea.

În studiul de față autorii își propun să identifice persoana pe al cărei mormînt a fost așezată și condițiile materiale în care a fost executată. Ținînd seama de izvoarele istorice ale vremii, de condițiile politice din Țara Romînească în anul 1654-1658 și de completarea și interpretarea inscripției mutilate de pe această piatră, autorii ajung la concluzia sigură că e vorba de o piatră de mormînt al lui Matei Basarab, voevodul acestei țări, pusă la vremea înmormîntării din 1654 în Biserica Domnească din Tirgoviște. Se știe că mormîntul acesta, de altfel ca și al Doamnei Elena și al fiului lor Matiaș au fost profanate și mutilate.

Matei Basarab fiind reînhumat la mănăstirea Arnola i s-a pus pe mormint altă lespede, iar cea dintâi a rămas în Tîrgoviște de unde a trecut la muzeu. Astfel, după 300 de ani istoria acestei opere artistice își găsește singura explicare valabilă.

Cu acest prilej autorii identifică originea materialului din care a fost făcută, anume cariera de la Albești-Muşcel domeniu al Herăștilor din care sînt făcute și celelalte două morminte, al Doamnei și al fiului, în timp ce lespeda de la Arnola e adusă de la Cluj. Meșterul care le-a lucrat nu e un străin, cum se susținea pînă acum, ci un sîbian, care a lucrat sub îndrumarea lui Udriște Năsturel. De aici bilingvismul inscripțiilor și stilul sculptural realist al celor trei morminte.

Mutilarea și profanarea mormintelor a avut loc în timpul răscoalei Seimenilor din 1655, iar mai tîrziu de către turci și tătari odată cu înscăunarea lui Mihnea al III-lea și mazilirea lui Constantin Șerban la 1658, dată, după care a fost necesară refacerea lor.

Studiul este însoțit de numeroase și reușite fotografii și desene după toate monumentele discutate. (*Virgil Drăghiceanu*)

HAL KOCH, *Constantin le Grand*, în revista *Byzantion*, t. XXV-XXVI-XXVII, (1955-56-57), Fascicule 2. (*Mélanges EJNAR DYGGVE*). Bruxelles, 1957, p. 456-472.

Figura lui Constantin cel Mare, cel mai inteligent și original împărat al imperiului roman de Răsărit, pe care Biserica Ortodoxă îl cinstește numindu-l «cel întocmai cu Apostolii», a interesat în toate timpurile pe istorici și pe oamenii de cultură.

De la publicarea celebrei biografii a lui Jacob Burckhardt, *Das Zeitalter der Grossen*, Basel, 1853, revăzută de Stähelin în 1929, cercetările istorice asupra persoanei și activității lui Constantin cel Mare s-au înmulțit. În afară de lucrarea lui André Piganiol, *L'Empereur Constantin*, Paris, 1932, și de articolul original al bizantinologului belgian Henri Grégoire, *La «conversion», de Constantin*, în *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XXXVI (1930-1931), p. 231-272, și biografia lui Constantin de H. G. Opitz, publicată în revista *Byzantion*, t. IX (1934), p. 555-593, lucrări care au reactualizat problema lui Constantin, mai facem cunoscut cititorilor noștri și următoarele studii recente:

H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Philologische-historische Klasse, seria 3-a, Bd. XXXIV), Göttingen, 1954;

Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. (Beiträge zur historischen Theologie, 20). Tübingen, 1955. Lucrarea e recenzată de H. Dörries, în *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 49 (1956), 1-2, p. 130-135;

K. Aland, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, *Studia Patristica*. I. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 559-600;

A. A. T. Ehrhardt, *Some Aspects of Constantine's Legislation*. *Studia Patristica*, II. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 114-121.

J. Staab, *Kaiser Konstantin als ἐπιτοκοπος τῶν ἐκτός*. *Studia Patristica*. I. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 678-695.

După cum vedem, opiniile asupra lui Constantin cel Mare se succed unele după altele; numeroase cărți, tratate și articole apar din toate părțile în principalele limbi europene. Iar mulțimea de monografii și în stufărișul articolelor de reviste, cercetătorul se simte oarecum înăbușit și dezorientat. În fața aceluiași text și aceluiași argumente, cu oarecare nuanțe și variațiuni, dezbateră și dezlegarea problemei, dacă Constantin cel Mare a fost după lupta de la Pons Milvius din 312 dintre el și Maxentius pînă la moartea sa, «păgin sau creștin», ingeniozitatea istoricilor a ajuns în împas. Problema pare fără ieșire. Totuși pentru înțelegerea problemei lui Constantin, autorul articolului de față Hal Koch, crede că o cale nouă a fost indicată de studiile recente asupra istoriei artei și a culturii imperiului roman, făcute de savantul danez Ejnar Dyggve și de norvegianul H. P. L'Orange. Examinarea arheologică a Arcului lui Constantin de la Roma, întreprinsă de H. P. L'Orange în colaborare cu bizantinologul german von Gerken e de o importanță capitală pentru înțelegerea lui Constantin cel Mare (p. 456).

L'Orange a văzut foarte limpede că problema constantiniană nu poate fi rezolvată numai prin analiza minuțioasă a izvoarelor sau prin cunoașterea problemelor istorice și religioase ale epocii.

Dacă persoana lui Constantin cel Mare și intențiunile sale rămân învăluite în trăsăturile enigmatice ale sfînxului, opera sa, rolul său istoric, reies clar, în timpul în care imperiul roman universal, amenințat de inamici exteriori și de disoluția internă, părea sortit unei decadențe inevitabile. Constantin reuși să dea imensului Stat roman o viață nouă, așa încît parlea lui occidentală dură încă aproape două secole, iar partea orientală, imperiul roman de Răsărit cu Constantinopolul ca centru, a putut să supra-viețuiască asaltului barbar peste o mie de ani. În felul acesta, imperiul de Răsărit, numit în urmă imperiul bizantin, a putut păstra tradițiile culturale ale antichității și a înlesnit pătrunderea culturii elenismului creștin la popoarele din Orientul Apropiat, din Peninsula Balcanică și la popoarele slave din Sudul și Estul Europei. Occidentul însuși nu e mai puțin tributار din punct de vedere cultural-artistic imperiului roman de Răsărit. De asemenea, fiind cel mai inteligent om de Stat al timpului, Constantin cel Mare reuși să dea o soluție conflictului permanent și dezastruos, care ridica statul păgîn roman împotriva Bisericii creștine. Constantin înțelegea că o colaborare fructuoasă poate să urmeze unei lupte sterile. Prin această înțelegere și prin măsurile sale favorabile creștinismului, el a decis asupra viitorului Europei, atît în domeniul religios, cît și în cel cultural (p. 457). Evident, adăugăm noi, istoricii romano-catolici nu-i pot ierta lui Constantin cel Mare faptul de a fi mutat capitala imperiului roman universal de la Roma la Constantinopol. Prin această măsură cu răsunet istoric, Constantin a făcut virtual începutul marelui conflict religios dintre Apusul catolic și Răsăritul ortodox, care s-a consumat prin schisma religioasă din 16 iulie 1054.

Constantin cel Mare a reușit să pună ordine nu numai în treburile politice ale imperiului său, ci și în cele religioase. În această privință sînt semnificative cuvintele sale scrise, după cum ne relatează istoricul creștin Eusebiu de Cezareea († 340), către creștinii din Alexandria și către episcopul acestora Alexandru, divizați din cauza ereziei lui Arie. Împăratul le scrie astfel: «*Victor Constantinus Maximus, Augustus, către Alexandru și Arie. «Iau martor pe Dumnezeu, care este sprijinitorul meu în planurile mele și Mintuitorul tuturor oamenilor, că ceea ce sînt gata să pun în aplicare, mi-a fost impus de un îndoit motiv. Am luat mai întîi hotărîrea să duc la o singură credință convingerile religioase ale tuturor popoarelor, iar în al doilea rînd, să aduc la armonie corpul întregii lumi, care suferă, ca să zic așa, de o mare rană, și să-l fac să retrăiască. Cu acest îndoit plan în minte, voi pune pe cel dintîi «în taina gândirii mele», în timp ce mă voi strădui să realizez pe celălalt prin forța militară. Știu foarte bine că, de-aș putea crea, după dorința unora, o bună înțelegere între toți slujitorii lui Dumnezeu, viața statului ar suferi o fericită transformare, care ar răspunde «rărilor tuturor celor drepte».* (Autorul nu face referințe, dar citează aici, la p. 467, din Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, lib. II, cap. 54-55). Constantin era de acord să se aducă un cult lui Dumnezeu din ceruri, dar împăratul se credea dator să vegheze ca acest cult să nu dea naștere la neînțelegeri interne, care-ar putea amenința însăși existența statului. Acest principiu odată pus, i-a permis lui Constantin să intervină în conflictele interioare ale Bisericii. După cum cu ajutorul puterii militare el a reușit să stabilească pacea internă a imperiului și să-l aducă la unitate, tot așa, în domeniul religios, el s-a folosit, cum spune însuși, de «ochiul secret al gândirii sale», pentru a se ajunge la o unitate dreaptă. De aceea a convocat în anul 325 sinodul I ecumenic de la Niceea și a aplicat hotărîrile luate cu puterea statului. Scopul politicii sale interne a fost colaborarea și alianța dintre Biserică și Stat. În spiritul său larg văzător, a urma calea persecuției creștinilor, practică de împărații romani precedenți, însemna nu numai o eroare religioasă, ci și una politică. Constantin cel Mare este cel dintîi conducător politic de valoare universală, care a pus bazele unei colaborări pașnice și fructuoase între Stat, și Biserica creștină, (p. 468).

După istoricii creștini, episcopul Eusebiu de Cezareea și Lactantius, Constantin cel Mare s-a convertit la creștinism în ajunul luptei cu Maxentius, care s-a dat la Pons Milvius lîngă Roma în 312, prin arătarea minunată a Crucii lui Hristos pe bolta cerului. Rămîne totuși în evoluția sa religioasă interioară faptul curios că el a păstrat tot timpul vieții sale titlul de «Pontifex Maximus», fiind de drept și de fapt șeful su-

prem al păgînismului și nu s-a botezat decît pe patul de moarte (p. 469). Dacă Constantin cel Mare, în timpul vieții sale, n-a fost creștin «de facto», nefiind botezat, Biserica nu i-a rămas indiferentă și el a făcut tot ceea ce i-a slăt în putință pentru unitatea și ajutorul ei. Inzestrat cu un mare simț politic, el n-a exagerat în măsurile respective împotriva ereticilor. El a dat dovadă de o uimitoare indulgență față de ereticii donatiști din Africa și de arienii din Răsărit.

Caracteristica noului imperiu roman reunificat și regenerat de Constantin cel Mare era diferită nu numai de monarhia militară, așa cum bunăoară a practicat-o predecesorul său Dioclețian, ci și de despotismul specific monarhiilor păgîne orientale. Apoi, puterea imperială era în mare măsură limitată de doctrina creștină. Faptul că pe tronul cersesc împărătește Hristos, care ne-a învățat smerenia, blîndețea și ubirea în relațiile cu semenii noștri, nu era fără semnificației într-o epocă în care credința și pietatea către Dumnezeu erau o mare realitate. Împăratul creștin, oricît ar fi fost el de strălucitor, nu mai putea trece în ochii mulțimii ca o divinitate intrupată. Calitatea de împărat nu-l făcea să piardă pe aceea de om, care avea să dea socoteală de faptele sale de pe pămînt în fața împăratului din ceruri, în fața lui Hristos-Dumnezeu. Apoi, limitarea puterii imperiale era accentuată și de faptul că Hristos are în Biserica Sa ierarhia care-L reprezintă. În noua situație, împăratul nu mai putea fi ca în perioada păgînă un fel de «Pontifex Maximus». Pe lîngă aceste considerații, trebuie totuși să scoatem în relief că alianța dintre Biserică și Stat, așa cum a conceput-o Constantin cel Mare, și-a avut și reversul ei negativ. Antrenîndu-se și în interesele temporale, Biserica a neglijat, să-și realizeze înalta ei menire spirituală.

Studiul lui Hal Koch e bogat în sugestii și aduce o contribuție interesantă și prețioasă, bazată pe ultimele studii istorice, la înțelegerea celei mai mari figuri a imperiului roman de Răsărit, Constantin cel Mare. Pentru marile sale merite în susținerea și apărarea Bisericii creștine, pentru ideile sale generoase, pentru iubirea și prețuirea arătată creștinilor și slujitorilor Bisericii, Biserica Ortodoxă a Răsăritului îi venerază ca Sfînt împreună cu pioasa sa mamă, Sfînta Elena. (Preot Ioan Râmureanu).

SVETOZAR DUȘANICI, *Branicevski Prevod Lestvite Iovana Sinaita (Traducerea de la Branicevo a Scării lui Ioan Sinaitul)*, extras din periodicul «Branicevo», nr. 4/1956, Pojarevăț, 1956, 23 pp.+9 figuri.

Scrierile marilor îndrumători duhovnicești și nevoitorilor în ale desăvîșirii au găsit un ogor extrem de roditor la credincioșii slavi de odinioară. Mai din bună vreme și mai des decît la alte popoare creștine, operele Sfinților Părinți — cu osebire cele filocalice — au fost citite, copiate și traduse cu o sîrguință neobișnuită. Un loc aparte ocupă printre aceste scrieri îndrăgite de ortodocșii slavi, *Scara Sfîntului Ioan Sinaitul*. Se apreciază că ea a fost tradusă în bulgărește încă din veacul al X-lea sau al XI-lea.¹ O dată cu venirea Sfîntului Grigorie Sinaitul pe pămîntul Bulgariei, la începutul veacului al XIV-lea, acțiunea de traducere a operelor Sfinților Părinți, și în mod special a Sfîntului Ioan Scărarul, primește un nou și puternic impuls.²

În prima jumătate a veacului al XIV-lea încep să apară și versiuni sirbești.³ Din această vreme și din veacurile următoare, se păstrează numeroase manuscrise sud-dunărene, mai ales sirbești, cuprinzînd «Lestvița» (Scara).⁴ Pe la mijlocul veacului al XVII-

1. Cf. Emile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Coll. „Travaux”, publiés par l'Institut d'Études slaves, XXII, Paris, 1948, p. 42 sq.

2. El este cel care recomandă: „Citește mereu ceea ce e în legătură cu contemplația și rugăciunea, ca spre pildă Scărarul, Sfîntul Isaac, Sfîntul Maxim, Noul Teolog și ucenicul său Stetatos, Isihie și Filotei, Sinaitul și scrierile asemănătoare ale altora. Cit despre celelalte lăsați-le de-o parte, nu pentru că ar fi de aruncat, ci pentru că nu contribuie la atingerea scopului” (Grigorie Sinaitul, *Despre liniștea și despre cele două feluri de rugăciune*, II, Migne, P.G. 150, col. 1324 D).

3. M. Bașici, *Din vechea literatură sirbă* (în l. sirbă), Belgrad, 1931, ad loc.

4. O inventariere a lor a încercat recent M. Heppel în: *Some slavonic manuscripts of the „Scala Paradisi”* (Lesvieia), în „Byzantinoslavica”, Praga, XVIII, 2, 1957, pp. 233-270. Manuscrisele scrierilor Sfîntului Ioan Scărarul, aflătoare în Biblioteca Națională din Belgrad, sînt menționate și descrise de Svetozar Matic, *Descrierile manuscriselor Bibliotecii Naționale*,

lea apare una din vechile traduceri integrale rusești,⁵ urmată apoi de numeroase altele, deși chiar mai devreme, manuscrite cuprinzând textul Scării dat pe limba pravoslavnicilor circulau intens în Rusia.⁶

Așadar, ortodocșii sîrbi au tălmăcit printre cei dintîi, în slavă, opera vestitului stareț din Muntele Sinaî. Iar dintre acele tălmăciri ale lor, una care ocupă un loc aparte prin vechimea și valoarea ei este aceea numită «de la Brancevo», datînd din aproximativ anul 1434. Manuscrisul ei formează obiectul unui interesant studiu aparținînd directorului Muzeului Sfintei Patriarhii din Belgrad, dl. Svelozar Dușanici, studiu pe care-l prezentăm în cele ce urmează.

După o scurtă introducere în care înfățișează sumar viața Sfîntului Ioan Scărarul, cuprinsul «Scării raiului» și preluirea de care s-a bucurat la ortodocșii slavi (pp. 2-4), autorul se oprește asupra uneia din cele mai vechi traduceri sîrbești, aflătoare în prezent în Muzeul Bisericii Ortodoxe Sîrbe din clădirea Sfintei Patriarhii din Belgrad, și anume traducerea de la Brancevo, întocmită la îndemnul și cu stăruința despotului Gheorghe Brancovici. Aceasta apare în condiții istorice destul de grele. În aceeași vreme se tălmăcesc și alte opere ale scriitorilor duhovnicești. Existînd o tradiție de tălmăciri, despotul Gheorghe Brancovici⁷ aduce din Bizanț și din Athos mai multe manuscrise și cîteva bărbați pioși cu știință de carte, în vederea traducerii Scării. Colaboratorii la această traducere și motivele care l-au îndemnat pe despot s-o inițieze, sînt menționate în postfața scrisă de caligraful David (pp. 4-5).⁸

«Întru Hristos binecredinciosului frate domn al sîrbilor, eu despotul Gheorghe mult am dorit și stăruit întru cartea aceasta numită Scara citind-o cu atenție, fiindcă în ea sînt dumnezeiești cuvîntele și de folos. Am găsit diferite versiuni ale manuscriselor (dintre care) unul vorbește într-un fel și altul într-alt fel; trudindu-mă mult, cu smerenie am trimis și căutînd am găsit în Constantinopol și în sfîntul Munte Athos izvoade grecești și diferite izvoade sîrbești, și am chemat din Sfîntul Munte Athos oameni cu înșușiri de sfinți, (cu frumusețe de sfinți), oameni sfinți și cinstiți novici. Strădaniei acesteia s-a alăturat preasfințitul mitropolit din Brancevo, domnul Savatie. Sfătuiindu-se ei, cu mare trudă au scos din diferite izvoade pe acelea care erau cele mai bune și ne-am hotărît ca să traducem această Scară. În anul 6942, indictionul al doilea din anul curent. David a scris».⁹

După cum se constată din postfața, explică dl. Dușanici (p. 5 sq.), inițiatorul traducerii a fost înșuși despotul. Cu Scara el trebuia să fi făcut cunoștință mai din vreme, citind-o. Lui i se poate mulțumi pentru inițierea traducerii, pentru căutarea manuscriselor la Constantinopol și Athos, pentru aducerea de specialiști din Sfîntul Munte, care, sub conducerea și cu sprijinul mitropolitului Savatie din Brancevo, au comparat diferite texte, au ales cele mai bune izvoade și le-au tradus. Numele traducătorilor nu sînt indicate. Smerenia monahală care a impus anonimatul, a sustras istoriei literaturii date însemnate. Din acest întreg grup, au rămas cunoscute doar numele a doi inși: mitropolitul

ed. Academiei sîrbești de științe, secția de literatură și limbă, nr. 3, Belgrad, 1952, pp. 76-81, 258, 260.

5. S. Zarin, art. *Ioan Lestvicnic*, în: M. N. Glubokovschi-A. P. Lopuhin, *Pravoslavnai bogoslovskaiia entiklopedia*, t. VI, Petersburg, 1905, col. 1005-1007, și art. *Ioan Lestvicnic*, Brokhauz-Evfron, *Entiklopediceskii slovarj*, t. XIII, vol. 26, St. Petersburg, 1894, p. 671 sq.; cf. I. Karataev, *Opisanie slavo-russ. knig*, t. I, St. Petersburg, 1883, p. 526.

6. Că Scara a fost tălmăcită mai de mult, rezultă și din faptul că prima versiune românească întocmită de mitropolitul Varlaam pe la anul 1618, este făcută după o traducere slavă cu vădite ucrainisme într-însa (cf. studiul nostru: *Traduceri românești din literatura patristică, făcute după versiuni rusești*, în rev. „Mitropolia Banatului”, an. IV, nr. 11-12, noiembrie-decembrie 1954, pp. 27-28). Cu o veche traducere ucraineană din veacurile XVI-XVII se ocupă V. N. Perec: *Izledovanija i material: po istorii stinnoj ukrainskoj literaturj XVI-XVIII vekov* (Studii și date pentru a sluji istoriei vechii literaturii ucrainiene din veacurile XVI-XVIII), Col. „Sbornik otdelenija Russkago — Iazika i Slovesnosti Akademii Nauk SSSR”, t. 101, nr. 2, Leningrad, 1926, pp. 73-77.

7. Gh. Brancovici a fost el înșuși teolog și om de cultură. Vezi: *Istoria bisericească universală*, Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, vol. II, București, 1956, pagina 149.

8. Versiunea românească a acestei postefețe o datorăm amabilității Părintelui Ioan Gaier de la Vicariatul ortodox sîrb din Timișoara, care ne-a tradus și întregul text al studiului d-lui Dușanici.

9. Manuscrisul Scării de Brancevo, foaia 349 a și b. Textul e reproduș cu unele erori, pe care dl. Dușanici le îndreaptă, și în: L. Stolanovici, *Culegere manuscriselor*, Cartea I-a, Belgrad, 1902, ad. nr. 262. Vezi apoi: Sp. Radioici, *Vechi literați din veacurile XIV-XVIII*, Belgrad, 1942, pp. 4-8, și P. A. Lavrov, *Entikloped slav. filologij*, Petrograd, 1914.

Savatie și caligraful David, despre care un cercetător zice că ar fi fost secretarul acestei comisii de traducători.¹⁰

De asemenea nu este indicat nici locul unde s-a făcut traducerea. E probabil însă ca traducătorii să fi lucrat chiar la reședința Mitropoliei din Brancevo,¹¹ sau poate în Smedervo, capitala despotatului.

Faptul că David nu amintește numele locului, trebuie să se justifice prin aceea că pentru contemporani el era bine cunoscut. Totuși, din indicația postfeții, se poate presupune că aceasta s-a întâmplat în apropierea reședinței mitropolitane și nu într-alt loc, cu atât mai puțin într-o mănăstire îndepărtată, unde se poate ajunge cu greu (pp. 5-6).

Metoda urmată de traducători a fost riguroasă științifică. Tălmăcirea s-a făcut de către specialiști, care posedau bine limba greacă și pe deasupra, în timpul lucrării, au întrebunțat metoda confruntării, servindu-se dintr-o dată de «diferite izvoade grecești și sirbești», precum se spune în postfață (p. 6).

Aceeași postfață mai cuprinde de altfel o indicație valoroasă, nevalorificată până acum îndeajuns, din care se vede că traducerea de la Brancevo nu e cea mai veche versiune sirbească a Scării, după cum greșit a afirmat de pildă S. Zarin.¹² David a notat, fără puțință de răstălmăcire, că despotul a găsit în Constantinopol și Athos, afară de izvoadele grecești, încă și altele «diferite sirbești», izvoade de care s-au folosit traducătorii Scării de Brancevo (p. 8).

Dacă, așadar, existau deja traduceri, de ce s-a mai pornit la darea din nou pe sirbește a Scării? Explicația ne-o oferă aceeași postfață, arătând că traduceri existente nu se potriveau întru totul una cu cealaltă, căci una zicea «într-un fel, alta într-alt fel». Nu este exclus apoi ca aceasta să nu se mai fi potrivit nici cu limba generației despotului, ori poate că erau incomplete, ori nemulțumitoare pentru cerințele teologice și literar-estetice ale acelei vremi.

Indiferent de toate acestea, concludă S. Dușanici (p. 8), este sigur că traduceri au existat, ceea ce ne obligă să așezăm timpul apariției primei versiuni sirbești a Scării la o dată anterioară anului 1434, dată care nu poate fi totuși indicată mai cu precizie, din lipsa unor documente corespunzătoare.

Odată fixat locul traducerii de la Brancevo în timp și spațiu, autorul trece la examinarea manuscrisului însuși, sub raportul valorii sale bibliologice și paleografice. Astfel ne este descris aspectul exterior al manuscrisului, legătura sa, calitatea, mărimea și numărul foilor, felul cernelii folosite, caracterul scrisului, ornamentația... (pp. 8-23), chesluni care prilejuiesc consemnarea unor amănunte extrem de interesante, cum sînt, spre pildă, celea referitoare la cele trei moduri de a înfățișa prin desen Scara Sfîntului Ioan Sinaitul (pp. 12-14 și figurile de la pp. 7, 9 și 11).

Textul este scris cu cerneală neagră preparată din funingine (p. 14), pe hîrtie de proveniență italiană, cu pecete de apă (p. 15);¹³ foile, în număr de 700, cu o mărime de 28,2×19,5, au fiecare cîte 24 rînduri, scrise îngrijit, cu mare atenție și răbdare. Nu se observă nicăieri vreo greșeală sau vreo pată. În ce privește calitatea muncii, a lucrării caligrafice, prima și ultima pagină nu diferă cu nimic între ele (p. 10). O atenție deosebită a fost acordată de caligrafi inițialelor. Lor le rezervă și S. Dușanici o cercetare mai amănunțită (pp. 20-22), însoțită de figuri pp. 13, 15).

Spre deosebire de alte manuscrise ale Scării, cel de la Brancevo n-are miniaturi, desene, podoabe ori ilustrații,¹⁴ lucru justificat doar prin intenția ca traducerea să fie cît mai grabnic isprăvită, fie pentru că așa o cerea situația militară și politică din despotat, fie pentru că exemplarul respectiv era destinat să slujească la o altă traducere, fie, în sfîrșit, pentru că despotul n-a putut afla artistul în stare să execute o asemenea lucrare (pp. 10, 12). Deși fără podoabe, manuscrisul de la Brancevo nu este totuși lipsit de frumusețe, ceea ce se poate observa din facsimilele de la pp. 17 și 21.

10. G. Radoicici, *op. cit.*, p. 14.

11. Se presupune că Brancevo se afla pe locul vechiului Viminacium, la confluența Mlavei cu Dunărea, nu departe de actualul sat Costolaț.

12. S. Zarin, *studiul citat*.

13. Cf. N. P. Lihacev, *Paleograficeskoe znacenie vima, vođ. Znakov*, t. II, St. Petersburg, 1899, nr. 390, și C. M. Briquet, *Les Filigranes*, t. III, 2-e éd., Leipzig, 1923, nr. 11.662.

14. Cît privește problema ilustrării manuscriselor Scării, dl. Dușanici se referă la studiul dedicat ei de către J. M. Marten, publicat în „Byzantinische Zeitschrift”, 48 (1955), pp. 422-424. Nu este lipsită de interes consultarea, în această direcție, și a articolului Celinei

În ceea ce privește destinul manuscrisului, ni se spune că el a rămas o vreme în proprietatea familiei despotului, mai exact a norei lui Gheorghe Brancovici, despina Anghelina, devenită monahie, care își și scrisese numele imediat sub iscălitura caligrafului David, de la sfârșitul postfeței (pp. 12, 21). După moartea despinei (1510), manuscrisul rămase Minăstirii Kruședol. În timpul celui de al doilea război mondial, ostașii l-au luat de aici și l-au dus la Zagreb, unde a stat până în 1947, când fu găsit și readus la Belgrad. Astăzi se află expus în Muzeul Bisericii Ortodoxe Sîrbe (p. 23).

Studiul d-lui Șvetozar Dušanici, scris cu multă competență și cu dragoste pentru problema în discuție, ne oferă dale extrem de interesante în ce privește tălmăcirea uneia din cele mai prețuite cărți de duhovnicie lăsate creștinătății de către literatura patristică. Deși spiritul Scării a trezit un ecou mult mai profund în Rusia pravoslavnică și chiar în Țările Românești de odinioară, toțiș bulgarilor și sîrbilor le revine meritul de a fi inițiat cele dintîi și cele mai numeroase — pentru acea vreme — traduceri ale ei. Din veacul al XVII-lea, cînd rușii încep să dea traducere după traducere, sîrbii apăsăți greu de jugul otoman și apoi împilați de Habsburgi, își întrerup frumoasele tradiții culturale din trecut. Tîrziu, aproape de noi, apare o ultimă traducere a Scării, izvorîdă din strădania episcopului Dionisie Milivojević: *Lestvicia, Prepodobnog Oca, nascegu Iovana, igumen monaha Sinaiske Gore, Beograd, Gheța Kohn, 1932, 244 pp.* Tălmăcirea aceasta nu e făcută nici după originalul grec, nici după vechile traduceri sîrbești din evul mediu, ci după o versiune rusească, și suferă — în chip fatal — de anumite nesiguranțe și neclarități. Atenția pe care actuala publicistică bisericească a Bisericii Ortodoxe Sîrbe, o acordă Sfîntului Ioan Scărarul, ne face să presupunem totuși că, nu peste mult timp, se va găsi cineva care să-și ia sarcina întocmirii unei noi tălmăciri. (Pr. Dr. N. Corneanu)

N. MLADIN, I. VLAD ȘI AL. MOISIU, *Samuil Micu Clain teologul*, Sibiu, 1957, p. 141.

La 21 octombrie anul trecut s-au împlinit 10 ani de la marea act al reînvierii celor două biserici din Ardeal, săvîrșit la Alba Iulia, în cetatea de scaun a vechii Mitropolii ortodoxe, în 1948.

În fruntea aprigilor luptători pentru refacerea unității noastre religioase stă ca un luceafăr Samuil Micu Clain, care și-a sacrificat viața «pentru unirea fraților» (Înțelepciunea lui Sirah XXV, 2), iar legea strămoșească să «stea pe loc», așa cum au hotărît cei 38 protopopi la Alba-Iulia, în frunte cu vlădica Atanasie, la 7 octombrie 1698. Urmărind ca «frații să fie împreună», Micu a dorit ca să nu intre, «nici să sporească obiceiurile celor de alt neam...» (iar) preoții (uniți) să nu mai sîrguiască spre slujbele altor altare» (II Mac. IV, 13-14). Din păcate Micu n-a fost înțeles și opera a rămas zadarnică. Abia în 1948, regimul de libertate din statul nostru de democrație populară a făcut auzit acest glas și a realizat sfînta dorință a lui Micu — unirea pe veci a celor două biserici românești din Ardeal.

Lupta eroică a lui Samuil Micu Clain, figura sa luminoasă, și mai ales opera sa teologică pe linie ortodoxă, au fost necunoscute multora dintre noi pînă la apariția cărții pe care o prezentăm celorților revistei noastre. Lucrarea este o impresionantă, convingătoare și documentară frescă din istoria Ardealului îndurerat, din galeria bărbăților noștri iluștri și este făcută de trei preoți din centrul Mitropoliei ortodoxe: Prof. N. Mladin, — care a conferențiat la Sibiu în 1956 despre acest subiect, — Prof. Al. Moisiu de la Institutul Teologic și Protopop Stavrofor I. Vlad, consilier cultural. Fapta celor trei autori — ultimii doi *reveniți* la Ortodoxie — este o dovadă strălucită de lucrurile mari și frumoase care se pot face cînd frații lucrează împreună. Cartea are trei părți.

Partea I (p. 5-22) cuprinde viața lui Samuil Micu Clain teologul și *lupta sa pentru adevăr și binele obștesc.*

Cunoscut ca o mare figură a școlii ardeleni, Micu este necunoscut ca teolog, deși opera sa teologică «ocupă locul cel mai însemnat în activitatea lui» (p. 6), fiind mai

Osieczkowska, *Note sur le Rossianus 251 de la Bibliothèque Vaticane, în rev. „Byzantion”, IX (1934), pp. 261-268 (cu 16 planșe).*

vastă decît a lui Petru Maior și a lui Gh. Șincai, cu care a studiat teologia romano-catolică. Micu este un teolog critic; el nu primește de-a gata orice i se spune, ci cercetează Scriptura, Tradiția și istoria și, pe bază de documente, își formează opinii obiective și juste, pe care le afirmă cu eroism, indiferent de consecințe. Ca teolog este integru și categoric. Nu se teme să apere teze ortodoxe și să demaște falsitatea celor catolice, fapt care i-a atras ura și prigoana aspră și îndelungată din partea episcopului Bob, care a împiedicat să i se publice cea mai mare parte din operă. Ideile lui clare și luminoase n-au fost tipărite pînă în 1948, pentru ca preoții și credincioșii greco-catolici să nu le cunoască, fiindcă ar fi fost primejdioase adevăratei.

Biserica ortodoxă, care iubește adevărul și nu se teme de critica obiectivă, constructivă, ține să facă dreptate și să ridice vîlul «misterului» care acoperea pe marele scriitor și luptător ardelean, ortodox prin formație teologică și adevărat român, ca și Maior și Șincai.

Micu s-a născut în Sadu (Sibiu), în 1745, tatăl său fiind protopop și frate cu episcopul Inochentie Micu Clain. A învățat la seminarul lui P. P. Aaron, avînd dascăli pe Gr. Maior și At. Rednic. La dorința unchiului său, este călugărit și obligat să trăiască foarte aspru, ceea ce i-a ruinat sănătatea. După studierea teologiei și filozofiei la Viena, îl aflăm profesor la Blaj, în 1722, și în curînd prefect de studii la Seminarul greco-catolic de la «Sfînta Barbara».

În 1785 Micu cere să fie numit paroh în Sibiu, dar I. Bob îl respinge. În 1796, după moartea episcopului ortodox sîrb Gherasim Adamovici, îl găsim la Sibiu — unde avea rudenii — și ia parte la consfătuirea preoților neuniți care au hotărît să ceară guvernului episcop ortodox *romîn*. I. Bob îl denunță la Viena, acuzînd-l că vrea să treacă la neunire și să ajungă el episcop. Adaugă că se teme ca, îndemnat de ortodocși, să nu «părăsească pe față religia greco-catolică și să facă în pîopor mare perturbare» (p. 14). Pentru siguranță, cere ca Micu să fie exilat la Muncaci pentru penitență și să-i interzică să se mai ocupe de probleme religioase. Guvernul respinge propunerea lui Bob și cere ca Micu să fie închis în mînăstirea din Blaj, lucru care convine lui Bob și-l execută bucuros, prigonindu-l aspru și îndemnînd călugării la ură contra lui, chiar după ce capitulul l-a găsit nevinovat (p. 15 sq.). Pedepsa pentru convingerile sale ortodoxe începează în 1803, cînd părăsi Blajul și plecă la Buda, revizor al cărților romînești care se tipăreau aici. La Buda a trăit foarte greu, muncind cu un salariu foarte mic și a murit în 1806, în neagră mizerie — la fel ca unchiul său la Roma.

Esența vieții lui Micu este *lupta pentru adevăr* și pentru binele tuturor fiilor neamului nostru, pe care voia să-i vadă înțelepți, luminați, uniți în credința strămoșească și fericiți. Acțiunii sale pentru unitate i-a corespuns, la 1798, «o încercare de reînviere a unei Biserici romînești cu un singur episcop romîn (probabil P. Maior)» (p. 20). În lupta aceasta, Micu s-a ridicat peste deosebirile mărunte confesionale și a pătimit ca un mucenic, mînat de sufletul său mare și nobil și de inima sa curat romînească.

Autorii lucrării de față conchid cu toată dreptatea că dacă «Oradea și Blajul s-au lăudat cu marile merite ale lui Clain, au uitat să spună că aceste merite le-a dobîndit în lupta împotriva (lor) lupta pentru adevărul ortodox și pentru unitatea creștinească și romînească a uniților și neuniților» (p. 22).

Partea a II-a (p. 23-76) tratează despre vasta operă teologică a lui Samuil Micu Clain, alcătuită din traduceri, prelucrări și lucrări originale, rămase în manuscris și aflate la biblioteca Academiei R. P. R., filiala Cluj. Opera este scrisă documentar, folosind autori germani, francezi, italieni și maghiari, citînd lucrări în limba greacă și latină pe care le cunoștea foarte bine. Ea este pătrunsă de un adînc simț critic și redată într-o limbă dulce, după modelul vechilor cazanii ale Bisericii ortodoxe. Pentru documentarea afirmațiilor sale, Micu merge la izvoare de primul rang. Folosește și pe Baroni, dar nu-i acceptă opiniile, pentru că izvoarele lui «nu totdeauna au fost destul de credincioși tîlmăcite «în latinește» (p. 26). Scopul operei sale este să convingă pe cititor să «iubească adevărul și curătenia credinței» (p. 26). El constată că chiar Predania este «amestecată», deci trebuie cercetat tot ce ține de credință, iar «cele mincinoase să le lepădăm» (p. 26).

A. Traducerile lui Micu se ridică la 42 titluri — din care vom aminti foarte puține — avînd în centru Biblia. Ele se împart în cărți didactice, istorice, tîlmăciri din Sf. Părinți și cărți de pietate.

În fruntea lucrărilor didactice stă *Teologia moralicească*, Blaj 1796, care a fost manualul «moraliştilor» de la Blaj timp de peste 50 de ani, apoi *Teologia dogmatică şi moralicească*, Blaj 1801, despre care episcopul Gherasim Timuş a scris că este «de mare valoare».

Între cărţile istorice, locul întâi îl ocupă *Istoria bisericească* după C. Fleury (1782-1784), rămasă în manuscris. Foarte apreciată de P. Maior, această lucrare i-a atras duşmănia groaznică şi ura lui Ioan Bob, episcopul Blajului, care-l acuza că vrea să treacă la Ortodoxie. «Istoria» a fost dedicată patriarhului ortodox din Carloviţ. Pentru tipărirea ei, Micu cere aprobarea guvernului austriac. Acesta trimite lucrarea spre cenzurarea lui Bob, spunând că este opera preolului neunit¹ Samuil Clain. Bob răspunde că, citind-o, a aflat-o «cu totul nedemnă de a se publica...», căci ar produce mare scandal, pentru că este o istorie ortodoxă şi o declară «imperfectă, defectuoasă şi scandaloasă» (p. 12). Se pune întrebarea: pentru ce traduce Micu tocmai pe Fleury şi nu pe altul? Pentru că Fleury este o mare personalitate din Biserica apuseană (sec. 17 şi 18), dar este *antipapist*, galican francez, cu spirit critic, care cucereşte prin obiectivitatea lezelor sale. Ori faptul acesta convine admirabil lui Micu şi P. Maior — cum vedem din Procanon — care ataşându-se de Fleury, implicit se situează pe poziţia Bisericii ortodoxe din punct de vedere dogmatic şi canonic. Traducând pe Fleury, Micu n-o face din pasiune de istoric, ci din dragoslea faţă de legea strămoşească, care este credinţa ortodoxă, nefalsificată, dată de Mîntuitorul Hristos, prin Sfinţii Apostoli. E o traducere nu pentru catolici şi catolicizanţi, ci pentru acei romini care «au bună minte» (p. 44) şi care prin altă lucrare, Canoanele, sînt sîfătuiţi să păzească vechile rînduiri şi să nu se latinizeze (p. 45).

Traducerile din Sfinţii Părinţi — cu excepţia a doi — sînt toţi din Răsărit, ca Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare şi Grigorie Teologul, Ciril al Alexandriei şi Ciril al Ierusalimului, Sf. Ioan Scărarul, Efem Sirul, Teodor Studitul şi Ioan Damascchinul. Nu lipsesc nici figurile mari ale Ortodoxiei, nevoitori întru duhovnicie, ca Pavel Tiberul, Sf. Pahomie cel Mare, Dorotei, Maxim, Epifaniu, Andrei Criteanul.

Cărţile de pietate au în centrul lor Biblia, tipărită de Bob la Blaj în 1795, fără ca Micu să primească cît de mică răsplată pentru osteneala sa de doi ani (1783-1785). Reţinem că pe mss. «Facerii», Micu scrie în latineşte că l-a revizuit a doua oară cu D. Eustatievici, directorul şcolii normale ortodoxe din Sibiu. Colaborarea dintre uniţi şi neuniţi arată că Biblia era destinată tuturor romînilor. Ea era să fie tipărită la Sibiu şi a fost oferită lui Gherasim Adamovici, dar Bob a împiedicat totul. Valoarea literară a acestei Biblii este excepţională, şi de aceea a fost relipărită la Petersburg în 1817 şi la Buzău în 1854-1856 de episcopul Filotei. Pe alocuri, Micu se dovedeşte adevărat poet, cu sensibilitate şi elan tineresc, priceput în alegerea termenilor graţioşi.

B. Opera teologică originală a lui Samuil Micu Clain cuprinde studii din toate ramurile, scrise pe 7850 pag., din care s-au tipărit abia 500. Enumerăm cîteva titluri: *Cartea despre descoperirea dumnezeiască*; *Despre inspiraţie*; *Despre Sf. Scriptură*; *Despre căsătorie*; *Cunoştinţă pe scurt a Istoriei bisericeşti, 1789*; *Istoria împărecherii dintre Biserica Răsăritului şi a Apusului*; *Scurtă cunoştinţă a Istoriei Romînilor*, 1800.

Deosebit de acestea, Micu a scris poeme religioase şi a rostit nenumărate predici, multe în catedrala din Blaj, unde era iubit şi apreciat de «cei cu inimă curată». El vorbea simplu, însufleţit şi convingător. Predicile sale n-au avut iz confesional unit, de aceea, după ce o parte din ele s-au publicat la Blaj în 1784, s-au retipărit la Sibiu în 1842 sub V. Moga, iar în 1907 la Arad. Deci duhul romînesc şi creştinesc a fost prezent şi a lucrat în cele două Biserici surori din Transilvania vreme de 125 de ani.

O privire retrospectivă asupra operei lui Micu arată că autorul ei stă la loc de frunte, la începutul teologiei romîneşti. Opera are cca. 22.000 pag., cu 60 de titluri, din care s-au publicat abia 4000 pag., deci mai puţin de 1/5. Prin tot ceea ce a gândit, a rostit şi a scris, Samuil Micu dovedeşte că este mai mult teolog decît istoric şi filolog, cum îl cunoaştem, deplin ortodox şi deloc catolic, cum multora nu le vine a crede şi cum se vede limpede din partea ultimă a lucrării ce recenzăm.

Partea a III-a (p. 77-138) expune concepţia teologică şi prezintă atitudinea vieţii lui Micu, luptător pentru adevăr.

1. *Adevărata credinţă* nu o găseşte Micu în spusele istoricilor catolici, ci în studiul actelor originale, care ajută să deosebim adevărul de minciună. Există o singură credinţă adevărată, universal-valabilă şi obligatorie pentru toţi creştinii din Apus şi Ră-

sărit. Ea se găsește în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, în tot ceea ce a învățat Biserica pretutindeni și totdeauna (p. 80). Cu cât o tradiție este mai veche, este mai adevărată.

2. *Soboarele ecumenice* exprimă învățătura Bisericii, care este stîlp și temelie a adevărului. Ele își au temeiul în Sfînta Scriptură «și cu voința tuturor se fac» (p. 8). Modelul lor este soborul Apostolilor, se strîng cînd este «price» în învățătura de credință. Hotărîrile lor sînt obligatorii pentru toți credincioșii și pentru papii de la Roma» (p. 87).

3. *Papalitatea* n-are un primat de jurisdicție în Biserică, autoritatea supremă fiind sinoadele ecumenice. Micu, de acord cu P. Maior, scrie categoric contra primatului lui Petru, căci nu este «nici o urmă de acest lucru» «în istoria evanghelicească și apostolicească» (p. 89). Micu concede lui Petru un primat onorific, «ca cel întîi șezător al Apostolilor» (p. 90). Dovadă că în vechime nu s-a știut de primatul papal de jurisdicție este faptul că sinodul al V-lea ecumenic (553) s-a ținut *fără* și chiar *contra* voinței papei Vigiliu, care s-a supus Bisericii, știind că «afară de ea nu este mîntuire» (p. 94). La fel papa Onoriu, zice Micu, a fost anatematizat și «lepădat din Biserică» de sinodul al VI-lea ecumenic (680) pentru că a urmat rătăcirii lui Serghie. De aici concludem el că soboarele ecumenice «pe patriarhi și pe papa de la Roma i-au judecat» (p. 95). Deci este greșită părerea că «pe papa nici soborul, fără numai Dumnezeu îl poate judeca» (p. 95), după cum «nălucită» este părerea despre primatul papal și despre infailibilitatea papei. Papa este unul din cei 5 patriarhi ecumenici, egali cu ei, dar cu o cinste deosebită, pentru că locuiește în capitala imperiului.

Samuil Micu Clain contestă puterea politică a papei, pentru că Apostolii n-au avut altă putere fără numai duhovnicească» (p. 99). Creșterea puterii papale și a primatului de jurisdicție stă în slăbirea imperiului bizantin în sec. 6-10. Dar Biserica răsăriteană — zice P. Maior — nu și-a plecat capul «sub jugul de robie al papei», ci a rămas în rînduiala evanghelică-apostolică și patristică-sobornicească, iar nu monarhică și papistă (p. 100). Ca și Fleury, Micu este de părerea că polta de stăpînire lumească a papilor a fost «începutul, rădăcina și pricina schismei dintre Răsărit și Apus» (p. 109). Răsăritul, spune Micu, a rămas lîngă tradiția secolelor, păstrînd credința pravoslavnică, în timp ce în apus s-au introdus «obiceiuri și ceremonii și în credință».

La fel cu primatul papal, Micu combate cu energie erezia despre filioque, introdus în Credeu în sec. 6 și 7, în Spania și Galia, iar «papa Martin s-au smintit cînd au pus aceste în cărțile sobornicești». După părerea lui, grecii au păzit simbolul credinței întreg, iar «ceilalți» sînteretici» (p. 103).

De asemenea Micu combate purgatoriul, căci «acum este vremea primită și dată nouă de Dumnezeu să ne gătim de moarte, iar după moarte este judecata și răsplata cea dreaptă a lui Dumnezeu» (p. 104).

Vorbînd despre Sf. Cuminecătura, zice că Sf. Daruri se prefac prin invocarea Sf. Duh (epiclează), că se face cu pîine dospită, iar cuminecarea se face sub ambele forme pentru laici și pentru prunci.

În privința căsătoriei, Micu apără teza ortodoxă: opinează pentru divorț, admite «a treia nuntă» și constată că rînduiala Bisericii ortodoxe este mai aproape de viață și de morală decît a Bisericii catolice (p. 107).

Comparînd Apusul cu Răsăritul, Micu găsește că cel din urmă a păstrat ne-schimbată credința primelor veacuri, iar Apusul a deviat prin multe inovații. La fel constată, că în disputa dureroasă care a dus la dezbinarea Bisericii, «Răsăritul s-a purtat mai creștinește decît Apusul» (p. 115), prin solii săi falși (Humbertus), conduși de ură, dușmănie și trufie.

Despre vechimea creștinismului la romîni, Samuil Micu zice că «de la începutul Bisericii au fost străbătuți în Dacia» (p. 116). Deci respinge părerile celor ce spun că ar data de la Sf. Nicolae, Sf. Hrisostom sau Nichita Romanul, sec. IV-V. Riturile s-au dezvoltat mai tîrziu, iar romîinii au ținut legătura cu grecii. Chiar ungurii au fost la început de ritul grecesc, prin episcopul Ierolei adus de la Constantinopol, care «a în-creștinat pe mulți unguri» (p. 118). Pentru legea lor, romîinii «au pătîit multe goane și multe nevoi, mai virtos clerul, pentru statornicia în credință» (p. 118). Așa sînt ierarhii martiri din sec. 17, apoi canonizați, Ilie Ioreste și Sava Brancovici, care apărîndu-și turma, «au căzut în grea ură și minie a prințului Racoți...», iar Sava a primit «bătăi și mai pe urmă moarte». (p. 119).

După convingerea lui Micu, unirea bisericească cu Roma s-a făcut din motive politice pentru Habsburgii catolici și din interese materiale, nu din convingere, pentru clerul român care voia să scape de iobăgie și dijmă și să se bucure de aceleași privilegii și scutiri pe care le avea clerul catolic. Unirea cu legea împăratului este făcută condiționat, ca «toate riturile și slujbele și ceremoniile bisericești cum mai înainte le-am avut» așa să se țină și mai departe (p. 121). Micu nu a cunoscut falsificarea actului unirii de către Barany — al cărui original l-a descoperit. N. Densușianu în 1879 — și în care pe lângă primul papal, românii se îndatorează să recunoască «numai cele 4 puncturi». Cît privește părerea sa despre aceste «puncturi», am văzut-o mai sus. Condițiile puse de români n-au fost respectate. Micu recunoaște că masa poporului n-a primit unirea, de aceea ia amploare mișcarea călugărului Visarion Sarai (1744) și Sofronie din Cioara (1759-60), când cea mai mare parte din români «s-au făcut neuniți» (p. 122). Umiliința Bisericii greco-catolice după unire este mare, prin punerea în coasta episcopului a unui teolog ieziut-cenzor, care a țesut multe intrigi religioase contra vlădicilor. Vlădica, zice Micu, numai numele avea (de conducător), iară dregăloria episcopescă teologul acesta o purta, cît vlădicul se punea zice a teologului vicarăș, căci era «cap mai mare vlădicului și clerului» (p. 125). Lucrul acesta îi aduce lui Micu mare amărăciune și-l face să spună: «Așa românii mai demult într-alt chip, acum altmintrelea *asupriți* au fost» (p. 125). El luptă contra tuturor catolicizanților din Biserica unită și stăruie pentru puritatea limbii strămoșești, preluând jertfele înaintașilor săi în frunte cu Inochentie Micu. Despre acesta scrie că «e ca un apostol și adevărat episcop și bun părinte al neamului românesc, carele moșia și viața și-au pus pentru norodul său și surghiunire lungă au răbdat pe care l-au plins tot neamul» (p. 127). Chemat la Viena să se justifice pentru dragostea sa de lege și de neam, Inochentie fuge la Roma, sperînd să aștepte aici sprijin. Dar aici «a ajuns în mare sărăcie și lipsă și crucea pe care o purta la gît au pus-o zălog, că de nicăieri ajutor nu avea», iar la cererea papei «și-au dat demisia din scaun» (p. 128). În 1768 a murit la Roma în mare mizerie, departe de poporul său pe care l-a iubit și pe care voia să-l aducă la «neunire», căci vedea că «unirea e rea».

Micu critică trimiterea de elevi uniți la școlile străine din Viena și Pojoni, căci după ce au învățat se face mare rău, căci «nu numai de lege, ci și de neamul său se leapădă și se tăgăduesc» (p. 130).

Traînd istoria Bisericii ardelenice ca un întreg unitar, aconfesional, apreciază deosebit de elogios pe ierarhii cărturari români ortodocși din Ardeal, Muntenia și Moldova, în care vede pe frații săi buni. El militează și luptă pentru două idei: unificarea legii strămoșești și unificarea Bisericii creștine ecumenice. Ele sînt realizabile cu două condiții:

1. să se înlăture ura și pisma confesională prin bunăvoință și iubire; 2. să se părăsească ereziile și schismele, restabilindu-se vechea și adevărata credință a Bisericii creștine.

Lucrarea ajunge la următoarea concluzie logică și firească: «Dacă opera teologică bogată a lui Micu ar fi văzut lumina tiparului pe vremea lui, alta ar fi fost direcția de dezvoltare a teologiei unite» (p. 138). Însă dușmanii săi au avut grijă să o ascundă, ca să nu se știe nimic despre teologul ortodox și bunul român care a fost Micu.

Apariția acestei cărți, la aniversarea unui deceniu de la actul reunirii bisericești din Ardeal, este cu totul binevenită. Ea dovedește încă odată tuturor, că unirea cu Roma ne-a adus numai nenorociri, suferințe și mizerii, căci ne-a învrăjbit, ne-a slăbit și ne-a dat pe mîna dușmanilor pentru apăsare și exploatare. De aceea ne îndeamnă ca «toți să fim una», așa cum S-a rugat Mîntuitorul, cum s-a rugat Samuil Micu Clain și cum trebuie să ne rugăm zilnic și noi. (Pr. Dr. Simion Radu)

ROMANOSLAVICA, vol. I, II, III, București, 1958.

Între 1-10 septembrie 1958, a avut loc la Moscova al IV-lea Congres internațional al slavistilor, care s-a desfășurat sub președinția Academicianului sovietic V. V. Vinogradov și la care au participat 2000 de delegați, reprezentanți din 29 de țări din Europa, America, Asia și Australia. La acest Congres, la care s-au dezbătut probleme de o covârșitoare însemnătate științifică pentru lumea slavă, a luat parte și o delegație a aso-

ciației slavistilor din Republica Populară Română, în frunte cu Academicienii Emil Petrovici și Alexandru Rosetti.

În legătură cu acest Congres, Asociația slavistilor din Republica Populară Română a inițiat editarea unui volum de studii romîno-slave, cu titlul «Romanoslavica», în care s-au publicat atît referatele prezentate la Congres de delegația romînă, cît și alte numeroase studii referitoare la raporturile romîno-slave.

Romanoslavica, vol. I, cuprinde 18 studii, din care 7 redactate în limba rusă, iar 2 în limba franceză, în total 292 pagini. În precuvîntare se arată că acest volum, consacrat celui de al IV-lea Congres internațional al slavistilor, inaugurează o serie de publicații ale slavistilor din Republica Populară Romînă, cu deosebire din domeniul relațiilor romîno-slave, ducînd astfel mai departe moștenirea lăsată de înaintași.

Primul articol tratează, în limba rusă, problema «*Toponimicilor romînești de origine slavă meridională*» și este datorat *Academicianului Emil Petrovici*. Autorul precizînd de la început că prin termenul — toponimica de origine slavă pe teritoriul Romîniei — se înțeleg numirile de localități, împrumutate de către romîni de la populația slavă, fie că aceste numiri au fost create pe bază de elemente slave, fie că au fost împrumutate de ei de la o populație neslavă, cercetează toponimicile care cuprind grupurile «șt», «jd», în loc de grupurile slave comune t plus j, kt plus i, d plus j.

De asemenea toponimicile care cuprind «a» în loc de slavul comun «e», pentru ca să conchidă că «afirmația că populația slavă care a locuit în România vorbea graiul de tip bulgar răsăritean nu se confirmă pentru tot teritoriul Republicii Populare Romîne» (pag. 26).

Acad. A. Rosetti semnează al doilea articol intitulat: «*Cu privire la constituirea sistemului vocalic în limba romînă*», redactat în limba franceză. Pornind de la constatarea că sistemul vocalic romîn alcătuit din șapte foneme, prezintă față de latina vulgară din Răsărit inovările lui «ă» și «î», precum și a diftongilor «ea» și «oa», cercetează aceste inovări în legătură cu factorul «balcanic», cu timbrul apropiat, dacă nu analog, din bulgară și albaneză. Sistemul vocalic al limbii romîne s-a îmbogățit cu noi fenomene a căror întrebuintare este dirijată de legile interne ale limbii romîne. «Evoluția limbii romîne nu s-ar putea înțelege fără a face apel la factorul balcanic: limbile slave meridionale sînt incluse în «Uniunea lingvistică» balcanică. Cunoașterea fenomenelor din limba albaneză și graiurile bulgare, macedonene și sirbe este esențială pentru înțelegerea fenomenelor din limba romînă» (pag. 30).

Influențe slave și maghiare asupra graiurilor romînești este titlul celui de al treilea articol, semnat de *I. Pătruș* și redactat tot în limba franceză. În acest articol autorul caută să demonstreze că diferențierile graiurilor daco-romîne și gruparea lor în cele cinci sub-dialecte — muntean, moldovean, bănățean, crișan și maramureșean —, «sînt datorate nu numai unor cauze interne, ci și unor cauze externe, adică influenței exercitate de alte limbi». Criteriul de orientare pentru delimitarea subdialectelor daco-romîne este pronunțarea fenomenului corespunzător africateri «g» din limba literară. Strînsese raporturi pe care romînii le-au întreținut în decursul veacurilor cu slavii și maghiarii și care au înlesnit un permanent amestec etnic și bilingvismul au avut repercusiuni asupra limbii romîne. Graiurile slavilor și maghiarilor au influențat mai ales fonetismul și lexicul limbii romîne, contribuind la formarea celor cinci sub-dialecte daco-romane. Dar și constituirea celorlalte sub-dialecte, a celui din Banat, din regiunea Criș și a celui din Maramureș, se datorește în mare parte influențelor străine» (pag. 42-43).

Tot în limba franceză este redactat articolul: «*Cele mai vechi influențe ale romanității balcanice asupra slavilor: luna, lunatic*» de *G. Ivănescu*. Pe baza unor exemple de transmisiune a unor fenomene etnografice și lingvistice greco-romane, imediat după stabilirea slavilor în peninsula balcanică — pînă pe teritoriile de limbă rusă — autorul caută să explice transmisiunea cuvîntului «luna» printre slavii orientali, precum și sensul nou, dobîndit de cuvîntul «luna», sub influența romană.

În limba rusă este redactat articolul semnat de *G. Mihăilă*, cu titlul: «*Numiri de înrudire de origine slavă în limba romînă*», în care se arată că alături de termenii fundamentali de înrudire care sînt de origine latină ca: frate, soră, fiu, fiică, nepot, noră, ginere etc., o largă răspîndire au în limba romînă și unele denumiri slave care sînt mărturia strînselor raporturi dintre populația romanizată din țările carpato-dunărene și populația slavă. Autorul articolului cercetează denumirile de rudenie de origine slavă

ca: nevastă, mașlelă, rudă, care sub aspectul lor fonetic și morfologic țin de domeniul limbii bulgare-răsăritene, cuvîntul maică, ce corespunde afei limbii bulgare cît și limbii sîrbe, cuvintele babă și rod care sînt general slave, cuvintele lele și nană, care aparțin de asemenea domeniului sud-slav. «Mai precis și mai în amănunt despre timpul și locul împrumutului unor astfel de cuvinte s-ar putea vorbi numai după studiul detaliat al tuturor straturilor celor mai vechi de elemente slave din limba romînă» (pag. 63).

Silvia Niță, în articolul redactat în limba franceză cu titlul: «*Doplnok*» și *corespondentul său în limba romînă*», arată că această formă sintactică din limba slovacă este o parie secundară sintactică asemănătoare cu atributul și complementul circumstanțial, fără a se confunda totuși cu acestea.

Într-un scurt articol intitulat: «*Înfluența romînă asupra sintaxei dialectului sîrb din Banat*», *V. Vescu* tratează în limba rusă problema reduplicării pronumelui personal la cazurile dativ și acuzativ singular, întrebuintarea cazului acuzativ în loc de prepozițional și meori și de instrumental, precum și unele schimbări în topica propozițiunii din dialectul sîrbesc din Banat, fenomene petrecute sub influența limbii romîne, ca urmare a conviețuirii laolaltă a romînilor cu sîrbii din vremuri îndepărtate, după ocuparea Bosniei de către turci (1434-1443).

Valeria Costăchel tratează, în limba rusă, despre «*Comunitatea terminologiei între Russkaia Pravda și actele cancelariilor rominești din Eul Mediu*», căutînd să stabilească prin această metodă comparativă, o comunitate de noțiuni juridice și de instituții juridice.

Vol. I din *Romanoslavica* publică apoi un nou studiu asupra inscripției salve chirilice din satul Mircea Vodă, datată din anul 943, studiu datorat slavistului *Damian P. Bogdan*. Autorul precizează că un studiu analog a apărut anterior în revista «*Studia*», nr. III (1951), cu ocazia descoperirii inscripției în anul 1950 și motivează necesitatea acestui nou studiu prin faptul că din 1951 s-au descoperit noi inscripții slave, iar studiul din 1951, care nu dădea nici bibliografia respectivă, a rămas necunoscut specialiștilor. Astfel în 1951 a apărut studiul lingvistului ceh *F. V. Mares*, intitulat: *Dva Objazy starych slovanskykh napisu* (v. SSSR) u Smolenska a v Rumunsku), — Două vechi inscripții slave descoperite în U.R.S.S., la Smolensk și în România, despre care lingvistul ceh își exprimă îndoiala dacă rîndul trei din inscripția noastră trebuie citit Dimitr (i ?) sau dimi și tre vă; de asemenea socotea că redacția ei este bulgară și nu slavă răsăriteană, avînd literele asemănătoare cu cele din inscripția țarului Samuil din anul 993, și cu literele grafitului lui Pavel Hartofilax din biserica roîndă de la Preslav, tot din veacul al X-lea. Al doilea studiu străin asupra inscripției noastre este cel al învățatului bulgar *Emil Gheorghiev* din lucrarea «*Scrierea slavă înainte de Kiril și Metodius*», publicată în 1952, în care se arată că inscripția din 943 constituie o mărturie a scrisului chirilic timpuriu în Dobrogea. Referiri la inscripția dobrogeană din 943 aflăm la recenziile sovietici ai lucrării lui Gheorghiev și anume în recenzia lui N. A. Kondrașov și M. P. Sotnikova. Remarcabilă este părerea slavistului sovietic S. B. Bernștein, care în lucrarea sa: Problemele fundamentale, metodele și principiile gramaticii comparate ale limbilor slave» afirmă că cel mai vechi monument slav datat este inscripția dobrogeană din anul 943. După ce raportează încă părerile arheologului bulgar Stancio Stoicev și V. Ivanova, autorul cercetează textul inscripției, studiînd comparativ cu alte inscripții vechi slave grafica, așezarea și forma literelor, limba și ortografia și stabilește următoarele concluzii: 1. Inscripția dobrogeană din anul 943 este cea mai veche inscripție chirilică, săpată în piatră și datată. 2. Inscripția dobrogeană din anul 943 este o dovadă că la începutul veacului al X-lea scrierea chirilică trecuse de faza inițială și dobîndise o dezvoltare mare, deoarece între stadiul inițial al acestei scrieri și momentul săpării ei în piatră trecuse multă vreme. 3. Din punct de vedere grafic, inscripția dobrogeană se apropie mai ales de inscripția lui Samuil din anul 993, apoi de inscripția lui Mostic, descoperită la Preslav (fără dată) și socotită din a doua jumătate a veacului al X-lea, de grafitul lui Pavel Hartofilax, cu text chirilic descoperit de inscripția de la Teke Kozludja (satul Izbul). 4. Inscripția dobrogeană din anul 943 dovedește că încă la începutul veacului al X-lea, *erii* neaccentuați în silabele deschise și închise, deveniseră niște simple semne grafice, ca urmare a cărui fapt se făcuse înlocuirea lui *er* cu *eri*, fără a mai vorbi de înlocuirea *erilor* cu *paerocul* și de căderea lor totală în alte monumente vechi slave. Acest fapt de o mare însemnătate schimbă concluziile existente pînă acum că fenomenul fonetic al înlocuirii a apărut abia la sfîrșitul veacului

al X-lea. 5. Din punct de vedere fonetic inscripția dobrogeană din 943 se apropie de textele vechi slave de redacție rusă. (pag. 103-104).

Tr. Ionescu-Nișcov publică în limba franceză articolul intitulat: «*Kirdjali în literatura universală*», în care analizează mai ales povestirea Kirjaliu de Pușchin, în cadrul motivelor balcanice din epoca romantică care au inspirat marile creațiuni artistice din prima jumătate a veacului al XIX-lea. «În ceea ce privește elementele românești care ar fi putut să se strecoare cu această ocazie în opera lui Pușchin, ele țin de cadrul și de acțiunea povestirii și nu ne îndreptătesc să admitem că opera amintită poartă «pecetea manifestă a unor influențe românești» — cum a afirmat E. Dvoicenco. Legende de cu privire la Kirjaliu au circulat în teritoriile locuite de români, de unde au trecut apoi la popoarele vecine, dar nu putem considera această temă ca «un motiv haiducesc» de proveniență românească» (pag. 123).

Un studiu despre «*Adam Miłkiewicz și scriitorul român G. Asaki*», redactat în limba franceză este semnat de Ion Constantin Chițimia. Autorul arată că Asaki a împrumutat din opera marelui poet luptător pentru eliberarea popoarelor subjgate un număr de balade, precum: Turnul lui But, Jijia, Sirena lacului, ș.a. În anul 1848, marele poet și luptător revoluționar polonez Miłkiewicz se găsea în raporturi cu revoluționarii, români emigrați ca N. Bălcescu, Ion Voinescu, D. Brătianu, C. A. Rosetti, St. Golescu etc. G. Asaki care cunoștea limba poloneză, care studiasse la Lwow, a cunoscut în original operele lui Miłkiewicz, s-a inspirat și a tradus în limba română unele balade de o mare valoare artistică literară.

E. Fodor, publică în limba franceză articolul despre «*Activitatea publicistului Leon Krucikowski în lupta contra fascismului în Polonia, în a treia decadă a secolului al XX-lea*».

«*Cronicile slave din Moldova în secolul al XV-lea*» este titlul studiului publicat de P. P. Panaitescu, în limba franceză. În introducere autorul arată că literatura slavoromână, adică literatura în limba slavă medio-bulgară, cu influențe rusești occidentale pentru Moldova, scrisă pentru români și în mare parte de către români, întrucât aceasta era limba oficială a statului, a bisericii și a literaturii culte, constituie un fenomen destul de rar și chiar curios. Profunda influență slavă, exercitată asupra românilor în decursul primei perioade a epocii feudale, se manifestă nu numai prin circulația și copierea producțiilor literaturii slave din Bulgaria, Rusia și Serbia în statele române, unde se formează o școală caligrafică slavoromână cu un caracter special dar și prin opera originală în limba slavă, datorite românilor. În capitolul al doilea autorul tratează istoriografia cronografică din Moldova, în cadrul istoriografiei slave; în capitolul trei se vorbește despre cronică voevozielor moldoveni din secolul al XV-lea; urmează apoi capitolul despre cronică de la curtea lui Ștefan cel Mare; în capitolul cinci se cercetează cronică slavă din Moldova în raport cu societatea feudală din secolul al XV-lea, apoi cronică, instrument al diplomației domnului și în sfârșit, în ultimul capitol intitulat: idei și tendințe în cronică lui Ștefan cel Mare, autorul conchide: «noi putem să urmărim în paginile cronicii politice și punctul de vedere de la curtea lui Ștefan cel Mare și directivele politicii sale interioare și exterioare. Cronică fiind scrisă în limba slavă, se integrează în literatura generală slavă din timpul său, ca și modelele care i-au servit ca izvor de inspirație. Cronică moldovenească a lui Ștefan cel Mare poate fi considerată totodată ca prima operă laică originală de literatură cultă, scrisă de români», (p. 168).

P. Olteanu semnează articolul redactat în limba franceză: «*Despre originile culturii slave în Transilvania de Nord și Maramureș*». Autorul reia părerea exprimată de A. D. Xenopol, I. Nistor, Grigorie Nandriș, despre introducerea liturghiei slave din Moravia Mare în Transilvania de Nord și Maramureș, argumentînd-o pe baza nume-roaselor «moravisme și panonisme» pe care le cuprinde slava bisericească din Carpați, nu numai în lexic, ci și în structura morfologică. Astfel, primele texte românești, în dialect rotacizant, au fost traduceri de texte slave locale, în mare majoritate de redacție slavă carpatică și orientală. Aceste prime texte care reprezintă începutul literaturii noastre la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea, oferă lingvistului adevărate comori prin varietatea formelor și prin arhaismul lor. În acest chip s-a afirmat încă mai mult tradiția milenară a comunității de cultură dintre slavi și români» (p. 197).

P. S. Năsturel, în articolul redactat în limba franceză cu titlul: «O reminiscență românească în liturgia latină, în epoca liturghiei slave» cercetează expresia «Doamne, meserere» din vechea cronică valahă Letopisețul Cantacuzinesc, în care vede un termen religios de origine latină ce va fi fost încă în uz în limba de acum câteva veacuri.

În articolul: *Literatura slavo-romină în epoca lui Ștefan cel Mare, Anton Balotă* arată că ar fi o eroare a socoti că activitatea copistiilor din secolul al XV-lea s-ar fi mărginit numai să înzestreze bisericile cu cărți de ritual sau cu traduceri de opere pur teologice. «Este indiscutabil că literatura slavo-romină se adresa unui cerc mai larg de cit cel al clerului, căci în numeroasele manuscrise păstrate apar și apocrifele, uneori în contradicție cu adevărata credință, precum și legende evanghelice, biblice, hagiografice și apocaliptice». Printre scrierile pur literare, autorul citează romanul Varlaam și Ioasaf, precum și romanul popular, Alexandria, redactat la început în limba medio-bulgară din Macedonia. Cercetînd în mod comparativ producțiile literare din secolul al XV-lea și al XVI-lea, autorul conchide că: «Epoca lui Ștefan cel Mare a marcat punctul culminant al culturii slavo-romine» (pag. 222).

Celelalte două articole sînt semnate primul de C. Velichi, redactat în limba franceză cu titlul: «Bulgari, Sirbi, Greci și Romini în mișcarea revoluționară din Brăila din 1841», iar al doilea în limba rusă, de M. Ivković cu titlul: *Prietenia poporului sîrb cu popoarele vecine, exprimată în cîntecele populare sîrbești*.

Romanoslavica, vol. II, cuprinde 13 articole și comunicări, redactate în limba rusă, consacrate, de asemenea, celui de al IV-lea congres internațional al slavistilor, care a avut loc la Moscova. Primul datorat Acad. E. Petrovici este intitulat: «Fenomene de sinarmonism în fonetica istorică a limbii romine, rezultat al interferenței slavo-romine».

Ecaterina Fodor, semnează articolul: «Contribuții la istoria genului personal în limba polonă», în care arată că genul personal în limba polonă cuprinde substantivele, adjectivele, participiile, pronumele și numeralele și s-au format sub influența tendinței de a deosebi la plural într-o grupă aparte persoanele care împlinesc un rol activ, un rol social.

Damian Bogdan cercetează: «Particularitățile fonetice ale limbii documentelor slavo-romine din secolul al XVI-lea».

Autorul cercetează, pe bază de texte originale, diferitele aspecte fonetice ale limbii din documentele slavo-romine din veacul al XIV-lea: vocalele nazale, iusul mare și iusul mic, vocalele scurte er și eri, vocala eati, grupurile: consoană lichidă plus vocală redusă, grupurile št, jd, palatalizarea consoanelor, l epentetic, prepoziția vā, polno-glasia etc. și stabilește următoarele concluzii: la baza fenomenelor fonetice din documentele slave din Valahia sec. XIV, stau fenomenele fonetice vechi slave sub aspectul fenomenelor fonetice medio-bulgare și în parte sîrbești. În ce privește fenomenele fonetice din documentele slave din Moldova sec. XIV, ele au la bază fenomenele vechi slave, reflectate sub aspectul fenomenelor medio-bulgare și rusești, precumpănind totuși fenomenele limbilor rusești orientale, exprimate prin: oy (io) în loc de iusul mare, or în loc de ră, eri în loc de ri, ol în loc de lă, šci, ci în loc de št, j în loc de jd, polno-glasia, o în loc de ie. În documentele moldovenești se observă, deși în mai mică măsură, influența fenomenelor fonetice sîrbești, ca o influență a documentelor slave din Valahia.

Pandele Olteanu publică articolul: «Unele particularități ale limbii slavone din Transilvania». În introducere autorul arată că în Transilvania, deși rolul de limbă literară și de cult bisericesc era împlinit de limba latină și ungară, deși limba slavă nu era limbă de stat, totuși ea a fost întrebuintată de populația ortodoxă romină și slavă. «Cartea slavă a ajutat populația rominească din Transilvania să evite asimilarea cu populația ungară în statul unde domina limba ungurească și saxonă», zice autorul. În comparație cu Valahia și Moldova numărul manuscriselor și cărților de pe teritoriul Transilvaniei este mult mai mic. Cărțile de slujbă bisericească se tipăreau sau veneau din Valahia, Moldova, Serbia, Ucraina, Polonia, Moscova, Kiev, etc. Limba slavă bisericească de izvod carpatic are două aspecte: morav și răsăritean. Cele mai importante centre de răspîndire a literaturii în limba de izvod carpatic au fost: mînăstirea din Peri, întemeiată probabil în veacul al XI-lea, apoi Ujgorod, Muncaci, Bălgrad, Oradia. În nordul Transilvaniei se tipăresc documente ca de pildă cel de la Sighet din anul 1404, în care elementele limbii slave de izvod carpatic se îmbină cu cele rusești. În Transilvania de nord-vest este scrisă «Povestirea despre Voevodul Dracula». În a doua

jumătate a veacului al X-lea, limba slavă pătrunde din Bulgaria la nord de Dunăre și în Transilvania. Particularitățile limbii vechi bulgare se observă în parte în toate textele dar mai ales în cele religioase din sudul Transilvaniei, unde la jumătatea secolului al XV-lea se intensifică influența limbii slave de redacție sîrbească, atît în literatura religioasă, cît și în cea laică, și chiar în documentele din orașele Brașov, Sibiu, Făgăraș, precum și din apusul Transilvaniei — în Arad și Banat. În Transilvania de Nord și în Maramureș, la sfîrșitul veacului al XV-lea, și începutul veacului al XVI-lea, majoritatea textelor de izvod răsăritean sînt traduse în limba romînă. În acest timp, diferitele curente din epoca Reformei se luptă pentru îndepărtarea limbii slave. Limba slavă însă a avut un însemnat rol în viața romînilor din Transilvania, ținîndu-i strîns uniți cu frații romîni din partea de dincoace a Carpaților și cu populația slavă din acest teritoriu. După 1700 în Transilvania se începe treptat înlocuirea limbii slave cu limba romînă. Cea mai răspîndită carte romînească în acest timp a fost Cazanica lui Varlaam. Populația romînească și clerul cu greu mai înțelegeau limba slavă. În încheiere autorul arată că limba slavă din Transilvania prezintă prin varietatea ei un mare interes pentru slavisti, precum și pentru cercetătorii vechii culturi a străbunilor noștri prin bogatul ei conținut.

Gh. Mihăilă, semnează articolul: «*Problemele alcătuirii unui dicționar etimologic al împrumuturilor slave în limba romînă*», în care arată că numai pe baza unui slovar complet care va rezolva aparte etimologia fiecărui cuvînt se va putea duce la sfîrșit clasificarea tematică a elementelor slave din limba romînă, și se vor putea elabora multilateral problemele de fonetică, de formare a cuvintelor și de semantică a cuvintelor împrumutate.

În articolul «*Adam Mișkiewicz, N. Bălcescu*» și «*Cîntarea Romîniei*», Ion Constantin Chițimia arată că atît pentru Mișkiewicz cît și pentru Bălcescu, literatura trebuia să reprezinte interesele poporului, ea trebuia să cînte și să lupte pentru înfăptuirea aspirațiilor poporului. Viața acestor doi mari scriitori revoluționari a fost identică: au scris, au luptat și și-au sfîrșit viața în mod tragic la o încercare de drumuri: Bălcescu la Palermo, Mișkiewicz la Constantinopol. Și unul și altul s-au stîns de dorul de patrie în inimă, de patria iubită de care nu le-a fost îngăduit să se apropie.

Vol. II cuprinde, în continuare, următoarele articole: «*Grigore Skovoroda și scrierile filozofice ale lui Alexandru Hasdeu*» de Tr. Ionescu-Nișcov; «*Influența literaturii sovietice asupra formării realismului socialist în literatura romînă*» de Mihai Novicov; «*Unele probleme ale influenței literaturii ruse asupra literaturii romine din secolul al XIX-lea cu specială privire asupra lui Gogol*» de Tatiana Nicolescu; «*Legăturile culturale ale Țărilor Romine cu Rusia în epoca reformelor lui Petru I*», Date noi, de P. P. Panaitescu; «*Metoda istorico-comparativă în mediievistica romînească*», de V. Costăchel; «*Ajutorul romino-rus acordat bulgarilor emigrați în Țările Romîne, în urma războiului din 1828-29*», de Constantin Velichi; și ultimul articol cu titlul: «*Izvoare istorice (sec. XII-XIV) despre vechimea și originile cîntecului epic sud-slav*» de Anton Balotă.

Romanoslavica, vol. III se înfățișează sub un aspect nou de publicație periodică. Înainte de partea I-a consacrată studiilor, redacția semnează un succint raport despre activitatea slavisticii din Republica Populară Romînă în perioada 1944-1958. Urmează apoi zece studii redactate în limba romînă cu rezumate în limba rusă, și anume: «*Numele de persoană Laiotă în toponimia romînească*» de Acad. Emil Petrovici; «*Scurtă monografie toponimică: satul Grăjdana*», de Tr. Ionescu-Nișcov; «*Genul personal în limbile polonă și romînă*» de Ion Const. Chițimia; «*Imperfectul în slava de la noi și traducerea lui în limba romînă*», de P. Olteanu, în care se arată că imperfectul în actele cancelariilor se întrebuițează rar și uneori cu sensul de aorist sau perfect. În limba slavă veche din Valahia, Moldova și Transilvania, se întrebuițează imperfect de la verbele de aspect imperfectiv și iterativ. Rareori înîlnim imperfectul format la verbele de aspect perfectiv, ca și aoristul. Urmează apoi studiul semnat de Gheorghe Mihăilă, cu titlul: «*Adjective de origină slavă în limba romînă*». Autorul cercetează adjectivele de origine slavă, împărțindu-le în cîteva categorii: 1) Adjectivele exprimînd însușiri fizice ale oamenilor și, în general, ale ființelor și lucrurilor, ca zdravăn, scund, slab, cîrn, știrb, ș.a. 2. adjective care denumesc însușiri, de obicei fizice, ale animalelor (în primul rînd ale celor domestice), ca plăvan, pag, breaz, ș.a.; 3. adjective denumind însușiri psihice ale oamenilor, calități sau defecte, ca vesel, mîndru, drag, scump, prost, ș. a.; adjective exprimînd determinări ale oamenilor din punct de vedere social, ca

bogat, sărac, ș. a.; 5) adjective denumind diverse însușiri concrete sau abstracte, ale obiectelor în general, ca pestriți, timp, strășnic ș. a.

Mihail Novicov publică studiul «*Tipul cînicului* în creația lui Gorki», care a format obiectul comunicării făcute de autor la sesiunea științifică organizată cu prilejul împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui A. M. Gorki, de Institutul de literatură universală cu numele lui A. M. Gorki și de Asociația scriitorilor din U.R.S.S., împreună cu Societatea teatrală din Uniune, la Moscova în anul 1956,

P. P. Panaitescu publică studiul: «*Legăturile moldo-polone în secolul al XV-lea și problema Chilieii*», în care cercetează și aduce noi contribuții despre: Așezarea Chilieii (Lycostomo) și drumul comercial spre Polonia; Cucerirea Chilieii de către Moldoveni la 1426 și atitudinea Poloniei; Rivalitatea ungaro-polonă pentru Chilia în vremea lui Ioan de Hunedoara; Moldova în vremea lui Ștefan cel Mare, Polonia și problema Chilieii; Tratatul de supunere dat de Petru II Domnul Moldovei regelui Cazimir al Poloniei.

Petre S. Năsturel publică prima parte din studiul său: «*Date noi asupra unor odoare de la mînăstirea Putna*», consacrat amintirii lui Orest Tafrali, cu prilejul împlinirii a 20 de ani de la moarte. În cercetările sale autorul rectifică textele unor inscripții slave de pe comorile ce se păstrează la Putna, întregind pe altele, și prezentînd și unele date noi. Astfel, autorul precizează că panaghiarul nr. 55 a fost oferit mînăstirii Moldovița (din Bucovina) de către Ion Teklici în anul 1553; Evangheliarul lui Petru Albotă, slaroste de Cernăuți în 1569 este terminat în acest an, iar ferecătura terminată la 5 august 1571. Zăveasa Bunei Vestiri a fost făcută în anul 1483. Zăveasa lui Bogdan Vodă din 1510 — marele vâl care constituie unul din cele mai frumoase odoare ale Mînăstirii Putna, reprezentînd Adormirea Maicii Domnului, este descrisă în amănunte. Nebedernița cu «*Plătiera*» (nr. 81) reprezintă o odadie din veacul al XVII-lea sau al XVIII-lea, și nu din veacul al XV-lea, cum a susținut Tafrali. Antimisul nr. 87 înfățișează împărțirea apostolilor sub ochii Maicii Domnului. În sfîrșit autorul prezintă antimisul mitropolitului Ghedeon (c. 1653-1658), dînd și textul slav al însemnării, după care slăbilește că acest vâl liturgic a fost sfințit de mîna lui chir Ghedeon, arhiepiscop și mitropolit de Suceava, în zilele lui Gheorghe Ștefan Voevod.

Ultimul studiu din acest al III-lea volum al Romanoslaviceii este semnat de Anton Balotă și tratează despre «*Genetica și tehnica epiceii orale sud slave*». După aceste 10 studii, vol. III din Romanoslavica publică în partea II-a intitulată Din istoria slavisticii romînești un capitol din lucrarea monografică despre Ioan Bogdan — Viața și opera, semnat de Damian P. Bogdan, în partea a III-a — Slavistica peste hotare — se publică lucrarea: «*Studiul limbilor slave meridionale și apusene din ultimii cinci ani în U.R.S.S.*» de G. P. Klepikova (Moscova), în care cercetează studiul limbilor slave meridionale, citînd lucrarea lui S. Nikiforov — Limba paleoslavă (care a fost tradusă și în limba romînă), și apoi studiul limbilor slave de apus. Tot aici Karel Krejci (Praga) publică articolul despre Slavistica cehă după cel de al doilea război mondial, în traducerea făcută de Tr. Ionescu-Nisikov. Despre modul cum e organizată slavistica în Republica Democrată Germană scrie Hubert Rösel (Berlin) în traducere de Viorica Ionescu-Nisikov. Urmează apoi partea IV-a Miscellanea, partea a V-a Recenzii, partea a VI-a Note bibliografice și partea a VII-a, Cronica.

În general Romanoslavica în toate cele trei volume însumează mai mult de o mie de pagini, ne înfățișează un interesant și cuprinzător material, de cele mai multe ori bine documentat și convingător. (Prof. I. Negrescu)

ORIENTALISTICA ROMINĂ ÎNTR-O NOUĂ FAZĂ

Turcologul Mihail Guboglu a arătat că orientalistica romînă are un trecut apreciabil, începînd cu Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708) și Dimitrie Canlemir (1673-1723) și continuînd pînă în zilele noastre.¹ Totuși, în condițiile de viață și de muncă ale regimului burghez-moșieresc, orientalistica romînă nu a putut face progrese prea mari, rămînînd mai mult produsul întîmplător al zelului unor învățați romîni pasionați de studiile orientale, care au lucrat adesea în condiții foarte grele, ca de pildă orientaliștii

1. *Orientalistica romînă*, în vol. *Studii și articole de istorie*, I, București 1956, p. 314-350, și extras.

C. Georgian, T. Iordănescu, Andrei Antalfy, modești profesori la diferite școli secundare din țară. Nu existau, în vremea ceea, la noi, catedre speciale de orientalistică în învățământul superior, nici societăți sau reviste de orientalistică, așa cum existau, de multă vreme, în alte țări. Un singur curs de gramatică sanscrită, despre care am aflat că a fost deschis de profesorul C. Georgian la Universitatea din București, a trebuit să se întrerupă după șase luni.

Începând însă de după 23 August 1944, lucrurile s-au schimbat cu totul în această privință. Intensificarea cercetărilor științifice sub toate raporturile la noi în țară și mai ales marea dezvoltare pe care au luat-o legăturile economice, politice și culturale dintre țara noastră și diferite țări orientale au făcut ca problema studiilor de orientalistică să se pună cu o deosebită stăruință. Așa a luat naștere o secție de orientalistică în cadrul Institutului de istorie și filologie al Universității «C. I. Parhon» din București și s-au luat măsuri pentru trimiterea de tineri la studii în diferite țări orientale, pentru a se forma viitoarele cadre ale unui temeinic învățământ de orientalistică la noi în țară. De asemenea a luat ființă o Societate de studii orientale, afiliată apoi, ca Secție specială, Societății de științe istorice și filologice din R. P. R., și a apărut primul număr al revistei *Studia et Acta orientalia*, editată de această Secție, ai cărei membri desfășoară o intensă activitate științifică prin cercetarea documentelor orientale din bibliotecile românești și străine, prin publicarea de lucrări și studii de orientalistică, prin participarea la congrese de specialitate din diferite țări etc.

Toată această activitate orientalistică, și cea din trecut și cea din ultimii cîțiva ani, interesează însă și pe teologii ortodocși romîni, deoarece studiile orientale au foarte adesea tangențe cu studiile teologice. Lucrul acesta se va vedea, credem, din sumara prezentare pe care o vom face mai jos a unora dintre publicațiile recente de orientalistică apărute la noi în țară. Înainte de aceasta, însă, vom da câteva informații despre activitatea Secției de studii orientale a Societății de științe istorice și filologice din R.P.R.

Necesitatea întemeierii unei societăți de orientalistică era de multă vreme simțită la noi în țară și nu lipseau oamenii pregătiți în acest domeniu. De aceea, în ziua de 3 octombrie 1956, un grup de 31 de specialiști și cercetători în domeniul studiilor orientale, reuniți în sala de ședințe a căminului cultural «Stepan Shahumian» din București, au pus bazele «Societății de studii orientale din România», alegînd un comitet de direcție format din: Vlad Bănăceanu, președinte, M. Guboglu, vicepreședinte, G. Ivănescu, secretar, Atanasie Negoită, Aram Frenkian, Gh. Constantin și Vladimir Drimba, membri. Cum însă numărul membrilor acestei Societăți nu era destul de mare ca să se poată obține aprobarea legală pentru funcționarea Societății în chip independent, s-a cerut și s-a obținut afilierea acesteia la Societatea de științe istorice și filologice din R.P.R., întemeiată în 1949. Și astfel, începînd de la 18 ianuarie 1957, Societatea de studii orientale funcționează ca a treia secție a Societății de științe istorice și filologice, avînd 15 grupuri de studii, după cum urmează: studii semitice (ebraică, armeană, asiriană) și istoria Orientului antic; studii arabe; studii turcologice; studii tălare; studii sanscrite și tibetane; studii armene (vechi și moderne); studiul limbilor iraniene; studii caucaziene; studii relative la Extremul Orient; studii de filozofie orientală; etnografia și arta populară a Orientului; limba și folclorul țăganilor.

Numărul membrilor Secției s-a mărit și prin alegerea unor membri de onoare, printre care savantul egiptolog Zbynek Zába și turcologul prof. Dr. Josef Mlaikovic din Praga. Membrii Secției fac cercetări la diferite biblioteci din țară și din alte țări în vederea studierii lucrărilor, manuscriselor și documentelor orientale, rămase pînă acum nestudiate în acele biblioteci.

În vara anului 1957, turcologul M. Guboglu a luat parte, ca delegat al Secției de studii orientale, la prima Conferință unională a orientaliștilor din U.R.S.S., care s-a ținut la Tașkent, capitala R.S.S. Uzbece, făcînd două comunicări științifice și prezentînd secretariatului Conferinței trei comunicări din partea sinologului român Gh. I. Constantin. La sesiunea științifică organizată în decembrie 1957 de Societatea de științe istorice și filologice din R.P.R., Secția de studii orientale a participat cu opt comunicări interesante. În anii 1957-1958, membrii secției de studii orientale au publicat în diferite reviste românești și străine numeroase studii și articole privind probleme de orientalistică. Un mare număr de astfel de studii au fost trimise spre publicare la

revistele de specialitate de la Moscova, Taşkent, Berlin, Leipzig, Paris, Praga, Varşovia, New-Delhi etc.

Secția de studii orientale a programat de asemenea publicarea unei întregi serii de lucrări de orientalistă, dintre care unele sînt gata pentru tipar. Astfel, vor fi tipărite gramatici și dicționare pentru limbile orientale vechi și noi, vor apare importante traduceri de texte orientale (*Epopeea lui Gilgames, Codul lui Hammurabi, Panciatantra* etc.), vor fi date publicității cîteva antologii de literatură clasică orientală și mai multe lucrări cu subiecte atrăgătoare ca: *Rabindranath Tagore, Kalidasa și opera sa, Cultura și civilizația în Armenia antică, Cercetări privitoare la opera lui Nicolae Milescu* etc.

Dar cea mai importantă realizare a Secției de studii orientale este desigur publicarea primei culegeri de studii sub titlul *Studia et Acta orientalia*, despre conținutul căreia vom spune cîteva cuvinte.

Mărturisim că am așteptat cu viu interes apariția primului volum din *Studia et acta orientalia*, care angajează știința și cultura țării noastre pe plan mondial. Acest prim volum ne așază la loc cuviincios printre țările cu publicații periodice mai vechi de orientalistă. Altf în ce privește prezentarea tehnică: hirtia, imprimarea, clișeele, hărțile etc., cît și în ce privește fondul științific al studiilor, revista Secției de orientalistă nu se arată mai prejos de publicațiile similare din alte țări.

Primul număr din *Studia et Acta orientalia*, apărut în format gr. în 8*, în 404 pagini, cuprinde 19 studii și are rubrici speciale pentru discuții, miscelane, recenzii, cronici etc. Cele 19 studii se referă îndeosebi la istoria antică, limbile clasice și arta veche.

În fruntea publicației stă traducerea unui capitol din faimoasa *Călătorie a lui Evliyâ Tchelebi prin Moldova în anul 1659*, în care se arată cum călătorul turc cu acest nume se extazia în fața frumuseților artistice ale minăstirii Sfinții Trei Ierarhi din Iași. Traducerea este făcută de turcologul Andrei Antallfy, decedat nu de mult, și este adnotată de P. Ș. Năsturel și M. A. Halevy, care, între altele, fac interesante comparații între descrierea călătorului turc și aceea a lui Paul de Alep, însoțitorul patriarhului Macarie al Antiohiei, care de asemenea a vizitat minăstirea Sfinții Trei Ierarhi în anul 1652, deci cu șapte ani înainte de Evliyâ Tchelebi. Desigur, călătorul turc, uimit de frumusețea frescelor din Minăstirea Sfinții Trei Ierarhi, le interpretează prin prisma concepțiilor eshatologice musulmane, dar dă și unele prețioase informații cu privire la trecutul acestui important monument al artei religioase românești.

Lăsînd deoparte studiile care ne interesează mai puțin aici, ne oprim la un studiu semnat de Glia Bănățeanu, în care autoarea, cercelînd frescele de pe pereții vechilor biserici din Armenia, combate afirmațiile savantului specialist Strzygowski, după care arta religioasă armeană veche n-ar fi fost originală în ce privește fresca. 13 reproduceri de pe frescele bisericilor vechi armene însoțesc acest interesant studiu de istoria artei creștine.

Un alt studiu la care ne oprim este acela al prof. Aram M. Frenkian *La théorie du sommeil, d'après les Upanișad et le Yoga*, în care se arată cum, spre deosebire de vechii greci, indienii socoteau starea de somn adînc, fără vise, ca și starea extatică, drept stări superioare față de conștiința trează și limpede. Aceasta, desigur, pentru că, după concepția indiană, starea de somn profund, fără vise, este asemănătoare sau identică celei de cufundare în Absolut, în *brahman* sau *atman*.

Un studiu care ne-a reținut atenția în chip deosebit este acela semnat de filologul G. Ivănescu și tratînd despre *Rolul iaphetiților în formarea popoarelor și culturilor antice*. În acest studiu, autorul caută să demonstreze, pe temeiul unor considerații de ordin lingvistic, arheologic și mitologic, existența «iaphetiților», adică a acelor triburi neolitice, care, vorbind limbi ce stau la baza limbilor caucaziene de astăzi și a altor limbi, s-au stabilit, cam cu vreo 500 de ani în. Hr., în diferite regiuni ale Asiei, Africii și Europei. Prin urmare, înainte de migrația indo-europenilor, ar fi existat o altă migrație, aceea a iaphetiților, care au avut o cultură asemănătoare cu aceea a semitiților și diferită de aceea a popoarelor hamitice (mediterneene). Iaphetiții vor fi contribuit la formarea popoarelor și culturilor antice, influențînd și pe semiti. La concluzii asemănătoare ajunsese și filologul sovietic N. I. Marr înainte de 1923, dar acesta a alunecat apoi în teorii lingvistice aventuroase, compromițînd pentru multă vreme interesanta problemă a iaphetiților. Autorul studiului de care ne ocupăm face investigații amănunțite în domeniul

mitologiei, ajungînd să descopere originea iaphetită a multor mituri principale ale Eladei și Egiptului.

Un alt studiu care ne-a reținut atenția este *Originea motivelor de altar pe covoarele orientale*, semnat de Sirag Kaskanian. Este vorba de cunoscutele covoare orientale, ale căror desene reprezintă adesea unul sau mai multe altare și sînt mult folosite de musulmani pentru locurile lor de rugăciune. Din această cauză li se spune «covoare turcești de rugăciune», considerîndu-se că altarul sau altarele de pe ele reprezintă *mihrab*-ul moscheelor islamice, adică acea absidă frumos împodobită și care se află în zidul dinspre Mecca la moscheelor. De fapt, spune autorul studiului, stîlpul care separă altarele de pe covoarele orientale reprezintă «pomul vieții» din mitologia asiro-babiloniană, iar motivul altarului de pe covoarele vechi orientale este anterior islamismului. Covoarele cu motivul altarului sînt armenie la origine. Armenia a excelat din timpuri străvechi în producția de covoare și din Armenia arta lucrării covoarelor s-a răspîndit în diverse regiuni ale Asiei. Musulmanii n-au făcut decît să adopte pentru nevoile lor cultice covoarele orientale cu motiv de altar, dînd acestor altare o interpretare în legătură cu cultul islamic.

În legătură cu o discuție care s-a purtat în presa teologică romînească pe tema cuvintelor *slavă* și *mărire*, preotul Atanasie Negoită caută să lămurească sensul acestor două cuvinte, folosite în cultul ortodox și socotite de unii (pr. prof. Niculae M. Popescu) ca fiind sinonime, iar de alții (pr. Paraschiv Angelescu) ca avînd un sens deosebit, cuvîntul *slavă* potrivit-se numai pentru Dumnezeu, iar cuvîntul *mărire* pentru om. Cum susținătorii acestei de-a doua teze se foloseau, în argumentările lor, și de texte din Vechiul Testament, preotul Atanasie Negoită cercetează cu atenție locurile respective, arătînd că cele două cuvinte, *slavă* și *mărie* (*chabod* și *ghedolah*) sînt perfect sinonime, între ele neexistînd nici o deosebire de sens.

Dintr-un meticolos studiu semnat de H. Dj. Siruni, cunoscut pentru studiile sale de armenistică, aflăm că există actualmente vreo cîteva zeci de mii de manuscrise armenie risipite în diferite biblioteci din lumea întreagă. Cele mai vechi însă se află la biblioteca manuscriselor din Erevan, numită Matenadaran. Această bibliotecă are la bază biblioteca mînăstirii de la Etchmiadzin, mînăstire întemeiată la începutul veacului al IV-lea și devenită centrul Bisericii armenie și sediul catolicosului armean. În 1931, biblioteca de la mînăstirea Etchmiadzin a fost transportată la Erevan, capitala Armeniei sovietice, și de atunci este cunoscută sub numele de Matenadaran. Astăzi această bibliotecă posedă 14.000 de manuscrise și fragmente de manuscrise, pe lîngă vreo 250.000 de acte și documente. «Acestea sînt, în marea lor majoritate, scrieri religioase» (p. 272). Sînt însă între ele și 1.250 manuscrise istorice, 500 lucrări de medicină, 522 culegeri de poezii și mai mult de 2.000 de lucrări filozofice alcătuite de autori armeni. Cel mai vechi manuscris al acestei biblioteci datează din anul 886 și este cunoscut sub numele de «Tetravangelul Institutului Lazarian». Printre manuscrisele care reprezintă traduceri din alte limbi în armeană, figurează și operele Sfîntului Ioan Damaschin. Mai mult de 300 de manuscrise cuprind traduceri în armeană din operele lui Aristotel. Sînt și manuscrise care cuprind texte considerate ca pierdute. Printre acestea sînt și opere ale lui Filon Iudeul și ale lui Eusebiu de Cezareea. Fondurile de manuscrise de la Matenadaran s-au îmbogățit și cu 42 de manuscrise, în cea mai mare parte religioase, păstrate pînă acum la o casă de cultură armeană din București. Mai sînt însă și alte manuscrise armenie în România, dintre care un Tetravangel scris în 1351 la Caffa și dat în 1451 bisericii armenie din Iași.

Aflăm de asemenea, dintr-un studiu semnat de turcologul M. Guboglu, evoluția studiilor orientale în Uniunea Sovietică în ultimii 40 de ani (1917-1957). Studiile orientale au fost cultivate, desigur, și în Rusia prer evoluționară, dar după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie orientalistica rusă a intrat într-o nouă etapă. La marele Congres de turcologie de la Bacu (26 febr.-6 martie 1926) s-au trasat liniile mari ale orientalisticii sovietice. Problemele orientale căpătînd în epoca sovietică o importanță vitală, au fost întreprinse tot felul de cercetări orientale și s-a publicat un imens material de arheologie, etnografie, folclor, istoria Orientului antic etc. Apar în Uniunea Sovietică mai multe periodice de orientalistă, asupra cărora nu putem să insistăm. De curiozitate, notăm numai faptul că manuscrisele orientale ale Institutului de studii orientale al Academiei de științe a U.R.S.S. alcătuiesc 70.000 de volume în 45 de limbi.

Celelalte studii, articole și recenzii din revista orientaliștilor români, care nu sînt de mai mică importanță, dar care ne interesează mai puțin aici, sînt semnate de Maria Maliida Alexandrescu-Dersca, Vlad Bănățeanu, Gh. I. Constantin, G. G. Florescu, David Ghijirghian, M. A. Halevy, P. Ș. Năsturel, S. Susein, R. Flondor (†), Olga Nagy, N. H. Gafer și Vl. Drimba.

Dintre lucrările recente publicate de orientaliștii români, semnalăm în primul rînd pe aceea a prof. Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec și filozofia indiană* (București 1957, in-8°, 75 p.), apărută în editura Academiei R.P.R., ca primă lucrare dintr-o nouă colecție intitulată «Biblioteca Antică — Studii».

Cunoaștem mai de mult preocupările de orientalistice și studiile comparative ale prof. A. Frenkian, a cărui curiozitate intelectuală s-a întins la indologie, iranistică, egiptologie, păstrîndu-și neconștient însă ca centru de gravitate cugetarea greacă, de la care pleacă și spre care se întorc studiile sale comparative. Pe linia aceluiași preocupări, prof. A. Frenkian cercetează, în lucrarea de care ne ocupăm, relațiile dintre filozofia indiană și unii filozofi greci, mîrginindu-se însă la anumite puncte speciale, la informațiile asupra Indiei ce se găsesc în izvoarele grecești și la unele probleme de logică indiană, în special aceea a tetralemei. După o privire generală asupra filozofiei grecești postaristotelice și îndeosebi asupra reprezentanților mai de seamă ai scepticismului: Phyrhron, Arcesilaos, Carneades, Ainesidemos, autorul se găsește la Sextus Empiricus, filozof grec sceptic, care a scris în ultimele două decenii ale veacului al II-lea și în primul deceniu al veacului al III-lea d. Hs. La acesta găsește două «filozofeme care au toate aparențele să fie împrumutate din cugetarea indiană. Este vorba în primul rînd de o comparație pe care o fac filozofii indieni cînd voiesc să arate că lucrurile din lume sînt simple aparente înșelătoare, sînt *maya*, singura realitate ce există fiind Absolutul, *brahman* sau *atman*. Pentru a face înțeleasă această concepție filozofică greu de sesizat, filozofii indieni se folosesc de exemplul unei funii încolăcite, care s-ar afla într-un loc întunecos și pe care noi o luăm drept un șarpe, înfiorîndu-ne de teamă, dar cînd se face lumină și ne dăm seama de adevărata ei realitate, ne liniștim. Tot asemenea, cînd ajungem să ne dăm seama de adevărata realitate a întregii existențe, care este *brahman-atman*, ne «iluminăm», ne liniștim, nu ne mai temem și nu ne mai atașăm de lucrurile înconjurătoare, care sînt înșelătoare, și astfel sîntem «mîntuiți», după felul indian de a înțelege mîntuirea. Comparația aceasta cu funia încolăcită, folosită foarte mult de Șamkara, cel mai de seamă reprezentant al sistemului filozofic indian Vedanta, pare să fi ajuns la filozoful grec Sextus Empiricus din filozofia indiană. La fel și cu cea de-a doua filozofemă, care sună astfel: «Acolo unde este fum este și foc». Și această formulă, care este unul din cele mai populare dictoane indiene, apare de patru ori în opera lui Sextus, fiind probabil împrumutată de la indieni.

Pentru a-și da seama pe ce cale au ajuns la filozoful grec «aceste filozofeme indiene, prof. A. Frenkian se folosește de o lucrare germană relativ recentă, în care sînt culese principalele texte privitoare la istoria religiilor indiene, scoase din autorii greci și latini. Din această cercetare asupra cunoștințelor pe care le aveau grecii despre spiritualitatea indiană, ajunge însă la concluzia că «*nimic din ceea ce este profund și specific spiritualității indiene nu a fost cunoscut de greci*» (p. 30. Subliniat în text). Sextus Empiricus n-a cunoscut deci textele filozofice indiene, ci a primit, probabil, în chip oral cele două formule indiene, prin ambasadori, călători, yogini (asceți) sau negustori indieni. Totuși, spune prof. A. Frenkian, gîndirea indiană a exercitat o profundă influență asupra cugetării grecești «pe calea religiei, prin gnosticisim» (p. 32); influență asupra căreia făgăduiește să revină mai pe larg într-o altă lucrare.

La concluzii asemănătoare ajunge prof. A. Frenkian și prin cercetarea *tetralemei*, care este un procedeu logic, mult folosit de filozofii indieni în discutarea celor mai înalte probleme filozofice și teologice, cum este de pildă aceea a veșniciei lumii, sau a existenței eului absolut, *atman*, sau a existenței lui Buda în *nirvana*. Procedeu logic despre care vorbim constă în afirmarea unui fapt, negarea lui, afirmarea și negarea lui în același timp și, în fine, negarea afirmației și negației aceluiași fapt în același timp, al patrulea membru al tetralemei fiind socotit în cugetarea indiană ca negația absolută. Acest procedeu logic, foarte mult folosit în logica indiană, este aproape inexistent în filozofia greacă, în afară de cea sceptică, unde va fi ajuns de la indieni, tot pe cale

orală, deoarece Pyrrhon, întemeietorul școalei sceptice din filozofia greacă, a însoțit pe Alexandru cel Mare în India și a trăit timp de 11 ani în Orient.

Prin urmare, «gîndirea indiană, prin filozofia și logica ei, a exercitat o influență asupra cugetării grecești, încă din a doua jumătate a secolului al IV-lea în. e. n., și această influență s-a exercitat asupra școalei sceptice grecești... Deci India nu numai a primit ci a și dat Greciei» (p. 46).

Am citit cu viu interes acest studiu al prof. A. Frenkian, scris clar, elegant, temeinic documentat și original, ca tot ce apare sub semnătura acestui savant clasicist și orientalist, de la care așteptăm pe curînd lucrarea promisă asupra pătrunderii cugetării indiene, prin gnosticism, în filozofia neoplatonică.

Trecem acum la prezentarea unei serii de lucrări ale turcologului Mihail Guboglu, care ne-a atras atenția încă din 1945, cînd a publicat inventarul manuscriselor orientale din Biblioteca Academiei Romîne (Anal. Acad. Rom., Sect. Ist., Seria III, t. XXVIII, mem. 4); lucrare foarte conștiincios și metodic alcătuită. Puțin după aceea, a publicat un studiu intitulat *Sultani și dregători otomani* (Extras din *Hrisovul*, VII, 1947, p. 49-136), precum și o dare de seamă asupra orientalisticii în U.R.S.S. (în vol. *Comunicări și Conferințe*, București 1947-1948) și, mai de curînd, o prezentare a orientalisticii romîne (în vol. *Studii și Articole de istorie*, București 1956, și extras), la care am căutat să aducem unele completări în revista *Ortodoxia* (VIII, 1956, p. 621-628).

În anul 1955 însă, turcologul M. Guboglu a publicat un volum de LXIII+330 pag., cuprinzînd *Tabele sincronice cu datele Hegirei și datele erei noastre*, precum și o *introducere în cronologia musulmană*. Acest volum a fost publicat de Direcțiunea Arhivelor Statului și este de mult folos pentru studiile arhivistice și istorice, ca și pentru necesitățile consulatelor romînești din Orientul musulman, care întîmpină greutăți în calcularea anilor după Hegira musulmană în ani ai calendarului iulian sau gregorian. Căci se știe că musulmanii au era lor, care începe de la așa numita «fugă» (*hidjra*, ruperea relațiilor, emigrare) a lui Mahomed de la Mecca la Medina, iar anul musulman fiind calculat după mersul — ca să zicem așa — al lunii, nu după acela al soarelui, are un număr mai mic de zile. De aici nepotriviri care merg pînă la diferențierea cu un an întreg în timp de 33 de ani, din cauza celor 11 zile diferență în fiecare an, făcînd necesare tabelele sincronice pentru găsirea rapidă a anilor din era creștină corespunzătorii anilor din era musulmană, aflați în documente musulmane. Este interesantă, îndeosebi, în această carte, istoria calendarului din partea introductivă, din care aflăm că prototipurile calendarului trebuie căutate la egipteni (anul solar, de 360-365 zile), la asiro-babilonieni (anul lunar, de 354-360 zile) sau la chinezi (ciclul de 60 zile).

Un studiu relativ recent al turcologului M. Guboglu are ca titlu *Dimitrie Cantemir și istoria Imperiului otoman* (Extras din vol. *Studii și Articole de istorie*, II, București 1957, in-8°, p. 179-208) și are la bază materialul pe care autorul l-a strîns pentru un studiu intitulat *Dimitrie Cantemir ca orientalist*, studiu destinat să apară în revista sovietică *Sovetskoe Vostokovedenie*. Nu este nevoie să insistăm asupra importanței lucrării lui Dimitrie Cantemir *Istoria pentru creșterea și descreșterea curții ali 'osmănești*, care este nu numai «o prețioasă moștenire a istoriografiei vechi romînești, ci și un bun care face parte din tezaurul cultural mondial» (p. 179). Comentariile competente pe care le face M. Guboglu în acest studiu cît se poate de bine venite.

Preocuparea de predilecție a lui M. Guboglu pare să fie însă aceea a arhivistice, în care direcție a publicat mai de curînd două lucrări, una tratînd *Despre manuscrisele și tipăriturile orientale din fondul «T. Cipariu»* (Extras din culegerea *Limbă și Literatură*, vol. III, București 1957, in-8°, p. 147-166), alta avînd ca obiect *Documentele turcești din Arhivele Statului și importanța lor pentru cercetările istorice* (Extras din vol. *Arhivele Statului, 125 ani de activitate, 1831-1956*, București 1957, p. 427-454). Din cea dintîi dintre aceste două lucrări aflăm că filiala din Cluj a Academiei R.P.R. este în posesia unui important fond de manuscrise și tipărituri orientale, care au aparținut lui Timotei Cipariu, cunoscutul filolog român (1805-1887), reprezentant al curentului latinist. Acest fond așteaptă de mai bine de o jumătate de veac să fie inventariat și catalogat. În acest fond se păstrează 159 manuscrise orientale, dintre care 115 arabe, 36 turcești și persane, iar restul ebraice, chineze și tibetane. Se pare că aceste manuscrise, adunate cu pasiune de colecționar și uneori chiar copiate personal de T. Cipariu din diferite

biblioteci europene, sînt adevărate opere de artă prin miniaturile pe care le cuprind, prin frumuseţea scrisului, varietatea cernelurilor etc. Printre manuscrisele cu caracter literar se remarcă manuscrisul celebrei epoei naţionale a lui Abdul Kasim Firdovsi (Firdusi, 932-1020/21), *Cartea şahilor* (*Şahname*), care este o istorie legendară a vechii Persii pînă la cucerirea ei de arabi; lucrare în vreo 60.000 de versuri, la care autorul ei a lucrat timp de 35 de ani.

Din cele 159 manuscrise orientale ale fondului «T. Cipariu», 15 manuscrise sînt religioase, şi dintre acestea 8 reprezintă Coranul şi diverse studii sau comentarii coranice. Un exemplar din Coran a fost copiat la Timişoara în 1699. Celelalte manuscrise religioase sînt mai ales cărţile de rugăciuni şi de zidire*sufltească pentru musulmani. Din cercetarea manuscriselor orientale ale fondului «T. Cipariu», M. Guboglu şi-a format convingerea că acestea au o mare valoare pentru cercetările islamice, pe baza lor putîndu-se studia toată literatura islamică, adică arabă, turcă şi persană. Unele dintre acele manuscrise sînt rarităţi chiar pentru ţările musulmane, care au fonduri bogate de manuscrise arabe (p. 160).

Fondul «T. Cipariu» cuprinde însă şi un număr de cîteva sute de imprimate orientale, între care şi rarităţi bibliografice, ca *Analele sau Istoria lumii*, a istoricului arab at-Tabari (839-923), sau *Cronica universală* a lui Mir Ghavand (m. 1494), intitulată *Grădina purităţii* şi cuprinzînd 7 volume. Ca lucrări privind filozofia şi jurisprudenţa musulmană, M. Guboglu semnalează o lucrare intitulată *Cartea proştilor despre profeţii*, care cuprinde 70.000 de profeţii mincinoase, şi un *Précis de jurisprudence musulmane* (Paris 1858), text arab şi traducere franceză.

Mult mai bogat este fondul «T. Cipariu» în opere religioase tipărite, dintre care mai multe exemplare din Coran şi unele lucrări de exegeză şi comentarii asupra Coranului. Pentru noi însă este mai important faptul că fondul «T. Cipariu» cuprinde şi unele opere creştine traduse în arabă, ca de pildă *Interpretarea Psalmilor*, de Eusebiu de Cezareea, în traducerea lui Bernardus de Jenisch (1791), o *Evanghelie* în limba siriacă şi *Cele patru Evanghelii* în arabă (Leipzig 1864). Printre lucrările în limba ebraică, M. Guboglu menţionează *Explicarea şi comentarea Talmudului ebraic* (Viena 1835).

Atît printre manuscrisele cît şi printre tipăriturile fondului «T. Cipariu» sînt şi lucrări în alte limbi orientale, indiană, chineză etc., despre existenţa cărora nu vom putea lua cunoştinţă decît după inventarierea şi catalogarea acestui important «tezaur oriental», cum îl numeşte pe bună dreptate cercetătorul M. Guboglu.

Cealaltă lucrare a acestui harnic cercetător, privitoare la documentele turceşti din Arhivele Statului, ne aduce la cunoştinţă că există la această instituţie mai mult de 200.000 de piese arhivistice şi documente turceşti, dintre care 1149 privesc ţara noastră. Alară de acestea, mai există vreo 2.000 de documente turceşti la Biblioteca Academiei R.P.R., şi numeroase altele în alte biblioteci de stat sau particulare, ca de pildă pe la minăstiri, care au «un număr considerabil» de astfel de piese. În arhiva fostei societăţi secrete otomane «Uniune şi progres», arhivă care se află la noi în ţară, sînt de asemenea cîteva mii de scrisori.

Documentele turceşti din Arhivele Statului, între care unele «s-au găsit la Sf. Mitropolie» (p. 430), se referă la intervalul de timp 1550-1924 şi interesează îndeosebi sub raportul relaţiilor economice dintre Imperiul otoman şi Țările româneşti, dar nu sînt lipsite de interes nici sub raport politic-social, militar, juridic, administrativ şi bisericesc. M. Guboglu spune pe bună dreptate că «problema Bisericii ortodoxe din Imperiul otoman interesează nu numai popoarele balcanice, ci şi pe romîni» (p. 451).

În fine, menţionăm şi o ultimă lucrare publicată de turcologul M. Guboglu: *Paleografia şi diplomatia turco-osmană* — Studiu şi Album — Editura Academiei R.P.R., 1958, în-4º, 351 p., cu 4 planşe. Este deci o lucrare de mari proporţii, care vine în ajutorul cercetătorilor istoriei patriei noastre, căci numeroasele documente în limbile otomană sau turco-osmană şi cu alfabet arab, ce există în ţara noastră şi care au fost folosite încă de Dimitrie Cantemir, Ienache Văcărescu, Dionisie Fotino etc., prezintă mari greutăţi chiar pentru cunoscătorii de limbă turcă şi scriere arabă. Aceste documente se referă, a marea lor majoritate, la istoria patriei noastre, şi un studiu competent al lor, ca acela pe care l-a publicat turcologul M. Guboglu, nu putea să fie decît bine venit.

Din cele de mai sus s-a putut vedea, credem, că într-adevăr orientalistica română a intrat într-o nouă fază și că putem să ne așteptăm la importante progrese în această direcție. De asemenea s-a putut vedea că țara noastră dispune, încă de pe acum, de un oarecare număr de specialiști, îndeosebi în armenistică, turcologie, indologie, sinologie, care aduc o interesantă contribuție la studiile de orientalistă. Lucrul este totuși încă la început și nădăjduim ca în curând să apară noi cadre, pregătite după toate cerințele științifice actuale și care să dea un mare avânt studiilor orientale la noi în țară. Și aceasta va fi, desigur, și spre folosul teologilor români, care pot găsi în studiile orientale nespuse de mult material arheologic, istoric, lingvistic, filozofic, teologic, vrednic de atenția lor. (Diac. Prof. Emilian Vasilescu)

IN LEGĂTURĂ CU DIPLOMATICA GRECO-ROMÂNĂ

Într-un articol intitulat *Preambuluri de documente grecești emanate din cancelariile domnilor români*, apărut în nr. 9-10 (1958) al revistei *Studii Teologice*, am încercat să atrag atenția bizantinologilor asupra unui domeniu încă puțin studiat: diplomația greco-română. Prin bunăvoința redacției revistei «Studii Teologice» aducem în această notă câteva completări la articolul citat.

a) În articolul *Les études byzantines en Roumanie, 1939-1946*, apărut în *Revue des Études Byzantines*, tome VI (1948), la pag. 245, Părintele Vitalien Laurent a adus la cunoștință că lucrează la o ediție diplomatică a documentelor grecești emanate din cancelariile domnilor români: «Une publication de large envergure commencée à Bucarest même, avec la collaboration d'un jeune savant, rassemblera un jour en deux forts volumes tous les textes diplomatiques émis en grec, tant par les princes et les évêques indigènes que par les autorités de l'extérieure et ayant trait à la Roumanie. Cette manière de Corpus sera précédée par un bel Album où l'on trouvera à la suite d'une ample introduction, due aus mêmes auteurs, la reproduction en facsimiles de la presque totalité des actes conservés du XIV et XV siècles. Cet ouvrage qui porte le millésime 1946, ne figure pas dans notre nomenclature, en raison des circonstances, mais il paraîtra néanmoins sans trop tarder». Acest Corpus, după câte știm, nu a mai apărut. Nădăjduim că Academia R.P.R., în cadrul vastului program de editare a documentelor privind istoria României, să realizeze într-o zi această operă de mare necesitate pentru studiile bizantine de la noi și pentru toți cei ce studiază acel «Bizanț de după Bizanț», din ce în ce mai apreciat de istoricii contemporani. (O ediție parțială: V. Laurent și P. Ș. Năsturel, *Facsimile de texte și documente bizantine din veacurile XIV-XV, privilegiate la istoria Bis. Romine* București 1946, (material pentru școala de arhivistică).

b) Vladimir Moșin și-a rezumat și prezentat în limba franceză concluziile cercetărilor sale în articolul: *La chancellerie grecque des rois serbes*, publicat în volumul: «Actes du IV-e congrès international des Études Byzantines», Sofia 1936, vol. II, p. 78-79. Iată-le, cu însăși cuvintele autorului: «Se admite în mod obișnuit că regii sîrbi din evul mediu aveau alături de cancelaria lor slavă, o cancelarie greacă. Se presupune că Radoslav (1228-1233), a cărui corespondență grecească cu arhiepiscopul Homațianos este cunoscută, putuse să aibă deja o cancelarie greacă și că Ștefan Dușan, care, după ce cucerise provinciile bizantine, lăsase vechiul sistem de administrare și de organizare a finanțelor, a avut-o cu siguranță. Dar analiza detaliată a diplomelor grecești promulgate de Dușan și de succesorii săi, dovedește că toate aceste diplome (făcînd abstracție de prostagma către «Kephale Raico») nu au fost redactate în cancelaria oficială a curții regale.

1. În formularul diplomelor grecești ale regilor sîrbi, formularul bizantin se repetă în cele mai mici detalii. În toate părțile unde formularul bizantin se deosebește de formularul sîrb (suscripție, inscripție, preambul, promulgare, expunere și dispoziție, sancțiune, coroborare, dată și subscripție), se vede că formularul sîrb n-a exercitat nici o influență asupra acestor diplome grecești.

2. Analiza conținutului acestor diplome grecești demonstrează că în aceste acte nu se foloseau decît termenii bizantini oficiali pentru a desemna funcționarii, proprietățile teritoriale, impozitele și cadastrul. Cu toate acestea n-am putea presupune că aceasta

s-a întâmplat ca urmare a împărțirii teritoriale a regatului lui Dușan în două provincii cu sisteme diferite în administrație și organizarea finanțelor, căci în diplomele sirbești, care privesc provinciile bizantine cucerite de Dușan, se întâlnesc termenii sirbi folosiți pentru impozite și funcționari.

3. În ceea ce privește stilul și ortografia acestor diplome, le putem grupa în câteva grupe diferite. Diplomele adresate unei aceeași mănăstiri, dar care nu sînt redactate în același timp, au multă asemănare între ele, în vreme ce se deosebesc mult de cele care, avînd aceeași dată, fuseseră date pentru alte mănăstiri (vezi cazuri identice și în diplomatica greco-romînă, în art. cit. n. m.).

Toate acestea dovedesc că aceste documente n-au fost scrise în cancelaria oficială a suveranului, ci că fuseseră redactate chiar în mănăstirile cărora le-au fost date și că suveranul doar le semna. Această opinie poate fi confirmată și de prezența unor proiecte de hrisobule nesemnate, în anumite mănăstiri.

Această presupunere aduce după sine o consecință importantă. Dacă aproape toate diplomele grecești ale regilor sirbi n-au fost redactate în cancelaria oficială, ci în mănăstirile unde erau copiate după vechile diplome bizantine, adăugîndu-se noi donații și noi privilegii, nu trebuie să ne încredem decît cu o mare prudență în datele acestor diplome privind administrația, organizarea finanțelor și celelalte instituții juridice, atunci cînd vrem să reconstituim istoria internă a regatului sirb în sec. XIV». Această părere a fost îmbrățișată de prof. Mihail Lascaris (locurile citate) și de Paul Lemérle în «Paul Lemérle et Alexandre Soloviev, *Trois Chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kutlumas (Mont Athos)*, în *Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum)*, Belgrad, XI (1940), p. 145. Tot acolo, semnalăm ca interesant pentru preambulul său războinic, hrisovul dat de Ioan Ugliesa (p. 135); confruntarea lui cu alte produse ale genului, grecești sau romînești, oferă o mărturie în plus pentru valoarea literară și pentru capacitatea acestor părți din formular, de a exprima și reflecta mentalitatea unei epoci.

O părere diferită de a lui Moșin a susținut însă cunoscutul bizantinolog german Franz Dölger în articolul: «*Empfängerstellung in der Byzantinischer Kaiser Kanzlei? Methodisches zur Erforschung der Griechischen Urkunden des Mittelalters* (cu 6 planșe), publicat în revista «*Archiv für Urkundenforschung*, XV (1938), pp. 393-414.

O poziție medie care ni se pare a reflecta cel mai bine realitatea a adoptat Părintele Laurent în articolul «*Un acte grec inédit du despote serbe Constantin Dragas*», apărut în «*Revue des Études byzantines*», V (1947), p. 171-184, în care menționînd articolul lui Fr. Dölger, își definește astfel poziția sa: «*L'expression «chancellerie» paraît et tout hypothèse trop prétentieuse. Parler de bureau serait sans doute encore trop et peut-être serait-il prudent de réduire le service compétent a quelque poste de fonctionnaire préposé aux lettres grèques*».

Actul emis, fără o importanță specială, dă posibilitate editorului să surprindă câteva probleme care privesc și diplomatica greco-romînă, născută dacă nu în împrejurări identice, în orice caz în condiții asemănătoare. Astfel, actul e prezentat ca făcînd parte «dintr-o categorie specială, aceea a actelor emise de cancelariile slave, sirbe sau bulgare, în favoarea unor instituții bizantine. Lărgindu-și posesiunile în Tracia și Macedonia în paguba imperiului bizantin, principii balcanici, țari, regi sau simpli dinastii, i se substituiau și ca patroni ai republicii atonite, totalitatea pămînturilor închinute (dediées) din care trăia Sf. Munte găsindu-se pe domeniile lor. Grație oportunistului călugărilor, prompti după tradiție în a face curte învingătorului, creștin sau turc, acesta, interesat din evlavie sau din politică să nu schimbe nimic din statu quo, căzu de acord din primul moment, ca fiecare nou regim să lezeze cît mai puțin ctitoriile pioase. Cu toate acestea, dacă pentru bunurile dobîndite mai înainte nu se impusese în principiu reînnoirea titlurilor, fiindcă vechile hrisobule păstrau putere de lege, fiecare nouă donație nu a mai fost posibilă decît prin inițiativa sau cu sancțiunea autorității reale și a trebuit ca de fiecare dată să se recurgă la redactarea unor diplome emanînd de la dînsa. Se pune atunci problema limbii, căci, dacă în mod cu totul evident greaca nu era organul oficial al puterii stabile, populația însă nu se schimbaseră nici ea și nu te puteai înțelege decît folosindu-te tu însuși de această limbă (l'on ne pouvait pas l'atteindre qu'en usant soi-même). Și e ceea ce făcuseră stăpînii succesivi, cărora dacă nu au avut

o cancelarie în toată puterea cuvîntului, nu le-au lipsit totuși niciodată secretari apți în a ține-măci voia lor. Astfel, alături de un lot compact de acte scrise în slavonă, a ajuns pînă la noi și un altul redactat în graiul populațiilor supuse» (p. 172-173). Apariția diplomatiei greco-sud-slave reflectă deci niște condiții speciale și este legată de ele, observație valabilă deopotrivă și pentru diplomatica greco-romină, unde un rol similar de patroni ai bisericilor și minăstirilor de pe teritoriul grec va crea necesitatea emiterii unor acte redactate în această limbă.

Chiar după mărturia editorului, actul în sine, o asemenea închinare de minăstire către Minăstirea Vatopedi din Athos, nu prezintă un interes deosebit, fiindcă nu e nici măcar al unui «kral» sîrb, ci aparține unui «despot» macedonean. Dar tocmai acest fapt îi mărește importanța, căci «el permite să ne dăm seama într-o oarecare măsură de felul cum procedau acești suverani înprovizai în colțul de provincie unde soarta îi făcuse stăpîni aproape absoluți, atunci cînd erau obligați să-și creeze cancelarii fără tradiție diplomatică și, de aceea, dacă obiectul diplomei cu totul banal, adăogă puțin la istoria generală, simplul fapt al existenței ne informează într-un moment potrivit despre supraviețuirea tradițiilor bizantine în anumite părți ale teritoriului cucerit de turci, dar care a mai scăpat o vreme de dominația lor efectivă» (p. 173-174).

Foarte interesantă ni se pare remarca: «*În acest virtej care purta creștinătatea balcanică spre necunoscut și în care islamismul părea că submincă totul, Sfîntul Munte apărea pentru numeroși principii ca o instituție imuabilă, ca elementul providențial de continuitate, de care trebuiau legate ceea ce putea fi legat, în primul rînd numeroasele cîtitorii pioase răsărite pretutindeni și care nu se mai puteau menține (qui ne se recrutent) în aceste ținuturi despăpulate de războiul civil și de cel din afară*» (p. 176).

Din analiza diplomatică a documentului în cauză și din cercetarea împrejurărilor de ordin general în care el a fost emis, Părintele Laurent 11rage cîteva concluzii deosebite de ale lui Moșin. Se arată că «lipsiți de o cancelarie greacă propriu zisă, prinții sîrbi recurgeau pentru redactarea pieselor de ordin bizantin la clericii cu știință de carte, care, natural, n-aveau habar de frazeologie oficială» (p. 181), dar de aici pînă la a afirma o deosebire radicală între aceste acte și cele emise în slavonă de cancelariile a celorlalte suverani, este o distanță: «Este într-adevăr exagerat să sîții (cum face V. Moșin, n. m.) că din ceea ce constituie fizionomia proprie a diplomelor curat bizantine, adică semnele de validare, nu se regăsește nimic în actele grecești ale principilor sîrbi. O singură ochire asupra culegerii mai sus citate a lui Soloviev-Moșin arată că în multe cazuri paralelismul este destul de riguros» (p. 181, nota 2). Documentul scris sigur în limba greacă nu poate fi invocat pentru asta ca o mărturie în favoarea lui Moșin. Teza lui Moșin presupune o imposibilitate, și anume că suveranii sîrbi se lăsau de bună voie pe mîna călugărilor greci, care ar fi putut comite astfel nenumărate falsuri necontrolabile. «Nu este nevoie deloc să admitem pentru aceasta teza lui V. Moșin, potrivit căreia prezenta piesă elaborată de minăstirea interesată, în speță de Vatoped, ar fi fost apoi prezentată spre semnare, despotului. Procedul care necesită recunoașterea și validarea actelor emane din inițiativa privată, nu este numai contrariu practicii din orice cancelarie; în felul acesta el deschide poarta unei atît de mari variații de abuzuri, încît mintea refuză să-i admită chiar numai posibilitatea. Să ne gîdim, într-adevăr, printre altele, la îndrăzneala și ingeniozitatea falsificatorilor lucrînd la umbra liniștită a minăstirilor după acte autentice de proveniență curat bizantină. Cîle avantaje n-ar fi tras dintr-o situație care făcea dintr-înși secretari ocazionali și necontrolați ai mecenatilor slavi în căutare de redactori, și aceasta cu altă mai mult, cu cît ni se spune că acești binefăcători analfabeți lăsau scribilor grija de a le pune semnătura în josul diplomelor. Dacă s-ar fi întîmplat așa, arhivele Athosului ar fi posedat astăzi mai mult diplome sîrbești decît grecești» (p. 182).

Fără să-mi arog pretenția de specialist, cred că luînd în considerație diplomatica greco-romină, s-ar putea întări teza Părintelui V. Laurent. Într-adevăr, și aici, numeroasele acte grecești emane sigur din cancelariile autohtone nu dovedesc totuși existența unei cancelarii grecești speciale, chiar într-o epocă plină de influență greacă, cum a fost epoca «fanarioților» (vezi Al. Elian, *Elemente de paleografie greco-romină*, în «Documente privind istoria Romîniei». Introducere vol. I, p. 360-361). Faptul se datorește în primul rînd naturii speciale a diplomelor emise în grecește: ele nu erau decît

rareori de uz intern (ca de exemplu hrisovul lui Radu Mihnea pentru Pătrașcu Postelnicul sau diploma pentru școli și judecăți a lui Al. Ipsilanti), majoritatea fiind destinate unor persoane, minăstiri sau instituții grecești. Necesitatea de a emite acte grecești, reală, dar restrânsă, ca și în cazul prinților sârbi, a impus totuși existența unui logofăt de greacă însărcinat cu redactarea lor. Că la redactarea actelor au luat parte nu odată destinatarii înșiși, este foarte plauzibil, dar locul emiterii era cancelaria domnească și dictatorul oficial, care verifica și actul, erau funcționarii acestei cancelarii. Am amintit în articolul nostru evoluția rapidă pe care o înregistrează preambulul tradițional în documentele greco-române, ca urmare a influenței exercitate, printre altele, de cancelaria patriarhală. Chiar dacă aceste influențe nu au spart cadrele formularului tradițional, ele au dus la modificări calitative esențiale, care vor trebui să fie urmărite într-un studiu aprofundat al diplomatiei greco-române. Aceste modificări nu îndreptățesc însă ideea că actele ar fi fost redactate în afara cancelariei. Mai reținem faptul că și în diplomatica greco-română, confirmările unor danii anterioare foloseau preambulul diplomelor mai vechi, după cum s-a văzut din repetarea preambulelor actelor Minăstirii Rossikon. Era deci un obicei al călugărilor și logofeților, într-o măsură atestată și de actul publicat de P. Laurent.

În afara acestor completări, este necesară și o rectificare: tot în paginile revistei «Studii Teologice» (nr. 1-2, ianuarie-februarie 1959, p. 119), în cadrul unei note redactate după o semnalare bibliografică din «Orientalia Christiana Periodica» asupra broșurii «*Franz Joseph Dölger; Leben und Werk*», s-a făcut o regretabilă confuzie între destinatarul real al acestei scrieri comemorative și cunoscutul bizantinolog Franz Dölger. Rectificarea acestei confuzii nu anulează și comentariile făcute în respectiva notă din revista noastră. (Dan Zamfirescu)

