

STUDII TEOLOGICE

9-10

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a ANUL XVII Nr. 9—10

NOIEMBRIE—DECEMBRIE 1965

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://bibsinod.ro>

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE UNIVERSITARE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ
INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BALCESCU, BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACTIE

PREȘEDINTE:

P. F. JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

MEMBRI:

P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, Rectorul Institutului
Teologic de grad Universitar din București

P. C. Pr. SOFRON VLAD, Rectorul Institutului Teologic
de grad Universitar din Sibiu

P. C. Pr. IOAN G. COMAN, 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

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințitii Mitropoliți și Prea Sfințitii Episcopi ;
Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele Teologice
Universitare, candidați la titlul de magistru și doctor în teo-
logie, studenții Institutelor Teologice și Prea Cucernicii Preoți.

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

- Magistrand LEON ARION, Pericopa despre femeia cea păcătoasă, din Sfînta Evanghelie după Ioan VII, 53—VIII, 11 523
- Pr. Magistr. MIRCEA NIȘCOVEANU, Doctrina Sfîntului Ioan Gură de Aur în Comentariul său la «Predica de pe Munte» (Matei V—VII) . . . 541
- Magistrand ANATOLIE ZAREA, Figurile biblice de stil și predica . . . 556
- Magistrand DUMITRU DIMA, Contribuția românească la cunoașterea isihasmului (secolul al XIV-lea) . . 571
- Pr. Magistrand AURELIAN CATRINA, Cărțile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul Bisericii noastre . . . 581
- Magistrand MARIN VELEA, Originea și evoluția semeiografiei cîntării bisericesti 593

DOCUMENTAR

- Pr. D. FECIORU, Catalogul manuscriselor din Biblioteca Patriarhiei Române (XXXIII) 621

NOTE BIBLIOGRAFICE

- de AUG. B., IOAN F. STÂNCULESCU,
Pr. Prof. D. BELU 633

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XVII

Nr. 9—10, NOV.—DEC. 1965

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *P. C. Diac. N. I. NICOLAESCU, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. SOFRON VLAD, rectorul Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu ; P. C. Pr. IOAN G. COMAN, 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. IOAN G. GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

PERICOPA DESPRE FEMEIA CEA PĂCĂTOASĂ,
DIN SFÎNTA EVANGHELIE DUPĂ IOAN
VII, 53—VIII, 11 *

STUDIU CRITIC - EXEGETIC

Pericopa din Evanghelia a IV-a despre femeia prinsă în adulter în timpul sărbătorii Corturilor și adusă de cărturari și farisei înaintea Domnului Hristos ca să fie judecată, a ridicat încă din cele mai vechi timpuri o serioasă problemă de critică textuală, devenită clasică. Este vorba de a se stabili dacă pericopa aceasta este sau nu o interpolație, este sau nu de origine ioanică, sau a fost împrumutată dintr-o scriere apocrifă sau dintr-una din Evangheliile sinoptice și introdusă aici de un copist de mai târziu. Amintim chiar de la început că majoritatea problemelor ce se ridică în legătură cu această periscopă sînt mai ales de ordin critic-textual căci în general, faptul istorisit în ea este socotit istoric, cu puține excepții, chiar și de cei mai riguroși critici.

Pentru lămurirea diferitelor probleme ce s-au ridicat în jurul acestei pericope, ne vom ocupa, în prima parte a lucrării noastre, de: *originea pericopei*, de *autenticitatea ei literară*, de *caracterul ei istoric* și de *canonicitatea ei*. În a doua parte a lucrării ne vom ocupa de *exegeza sau interpretarea pericopei*.

a) *Originea*. — Pentru Biserica noastră Ortodoxă, toate cele 27 de scrieri ale Noului Testament, așa cum se prezintă azi în edițiile biblice oficiale, au origine apostolică, aparțin cu adevărat autorilor care sînt trecuți în fruntea fiecărei scrieri, fiind în întregime canonice, deci inspirate și normative pentru credința și viața creștină. Cît privește pericopa amintită, ea este socotită în Biserica Ortodoxă ca fiind incontestabil de origine ioanică. Din nefericire însă, părerile exegeților aparținînd diferitelor confesiuni, în legătură cu originea acestei pericope, sînt împărțite. În timp ce unii o consideră ca parte integrantă din textul Evangheliei după Ioan, deci de origine ioanică¹, alții îi neagă această

* Lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlul de magistrat, în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, care a și dat avizul să fie publicată.

1. Printre aceștia se numără: V. Gheorghiu, *Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 324—325; M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, tom II, Paris, 1910, p. 62—89; Augustin Calmet, *Commentaire littéral, sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament — Évangile de S. Jean*, Paris, 1715, p. 186; F. Prat, *Jésus Christ, Sa vie, Sa doctrine, Son oeuvre*, tom II, Paris, Beauchesne, 1933, p. 47—49.

origine², fie că o exclud cu desăvârșire din Evanghelia a IV-a³, fie că o consideră ca aparținând Evangheliei, dar fiind redactată de o altă persoană, nu de Sfântul Apostol Ioan⁴. Cei ce nu admit originea iotică a pericopei susțin că ea ar fi aparținut mai întâi originalului aramaic al Evangheliei după Matei, locul său fiind după Matei XXII⁵, sau în general tradiției sinoptice⁶.

Începutul acestei confuzii se poate atribui pe bună dreptate mențiunii ce o face Eusebiu din Cezareea în *Istoria bisericească*⁷, unde istorisește că Papias, discipolul Sfântului Ioan Evanghelistul, a cules chiar din gura Apostolilor mai multe cuvinte și câteva cuvântări ce nu se găseau de loc în Evangheliile, între care și istoria despre o femeie păcătoasă, acuzată de mai multe păcate înaintea Domnului. Această istorie, adaugă Eusebiu, se găsește de asemenea în *Evanghelia după Evrei*. Rufin, care traduce istoria lui Eusebiu, adaugă că femeia a fost acuzată înaintea Domnului de către iudei (accusata est a Iudaeis apud Dominum), ceea ce seamănă foarte mult cu istorisirea noastră, așa cum este redată de manuscrisul D. Bezae Cantabrigiensis (din secolul al V-lea—al VI-lea). Traducătorul sirian al istoriei lui Eusebiu pune pe seama lui Papias scrierea unei «istorii despre o femeie care a fost acuzată de mai multe păcate, pe vremea când Domnul nostru era în lume, istorie scrisă în Evanghelia evreilor»⁸, ceea ce înseamnă că traducătorul nu cunoaște nimic asemănător în Evangheliile canonice, lucru normal pentru el, deoarece, fie că traducerea Sfintei Scripturi se făcuse la ei după manuscrise originale din care lipsea această pericopă, fie, mai ales, pentru motivul că, în general, pericopa, cum am mai văzut, era socotită ca fiind scrisă de Papias. Faptul se confirmă prin aceea că și armenii o socoteau de asemenea scrisă de Papias. Astfel, un savant specialist în limba și literatura armeană, M. Prudhomme, pe care E. Renan l-a întrebat dacă a întâlnit citate din Papias în autorii armeni, i-a comunicat un curios pasaj, extras din *Explicații asupra diferitelor pasaje ale Sfintei Scrip-*

2. C. Tischendorf, ed. oct. major ad h. 1.; Soden, *Die Schriften des Neues Testaments*, tom I, p. 486—524, citați de M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, ed. IV, Paris, 1927, p. 221.

3. Ca de pildă Th. Zahn, *Commentarius excursus*, tom. V, p. 721—727, la M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 221.

4. Vezi Belser, *Das Evangelium des heiligen Iohannes übersetzt und erklärt...* Freiburg im Breisgau, 1905, p. 274.

5. Vezi R. P. van Kesteren, *Verisimilita circa pericopen de muliere adultera*, în «Revue Biblique», VIII (1911), nr. 1, p. 96—102.

6. Alfred Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910, p. 23.

7. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, 39, 17, P. G., XX, 300, unde zice: «Ἐκτίθειται δὲ καὶ ἄλλη ἱστορία περὶ γυναῖκος ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου Ἦν τὸ καθ' Ἑβραίους Ἐθαγγέλιον περιέχει», text tradus de Rufin astfel: «Simul et historiam quandam subiungit de muliere adultera, quae accusata est a Iudaeis apud Dominum, habetur autem in Evangelio, quod dicitur secundum Hebraeos, scripta ista parabola». Vezi M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 224.

8. După E. Nestle, *Texte und Untersuchungen* (TU), XX, 2, p. 119 la M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 224—225.

turi, opera lui Vartan Vartabed (ms. arm. de la Bibl. imperială, fondul vechi, nr. 12, fol. 40 v) «Pasajul despre femeia adulteră — se afirmă în această lucrare — pe care alți autori îl au în Evanghelia lor, este opera unui oarecare Papias, discipol al lui Ioan, cel care a scris erezii și a fost înlăturat. Aceasta o spune Eusebiu»⁹. Iată că se lămurește pentru ce sirienii și armenii au îndepărtat pericopa din Sfinta Scriptură, cum vor fi făcut și alții la rîndul lor, căci este vorba de o înlăturare, așa cum ne încredințează și scriitorul bisericesc Nikon, (secolul al X-lea). Acesta, într-o lucrare îndreptată împotriva armenilor, ne spune că pericopa a fost ștearsă de armeni din cărțile lor, mai ales din lecționariile liturgice¹⁰, ceea ce înseamnă că ea se afla mai înainte în textul Evangheliei. Considerîndu-se pericopa alcătuită de Papias, «cel care a scris erezii» (deci un om discreditat din punct de vedere religios), concluzie confirmată și de traducerea vădit tendențioasă a cuvintelor lui Eusebiu, mai ales că acesta socotea pe Papias «îngust la minte»¹¹, este normal ca, în urma tuturor acestor motive, pericopa să fie considerată apocrifă și scoasă din canon.

Dar, cei ce consideră că această pericopă n-ar avea origine ioanică, deoarece ar fi opera lui Papias, n-au dreptate. Cît privește faptul că Papias povestește și despre o «altă istorie» (ἄλλη ἱστορίαν), aceasta o zice Eusebiu pentru a o deosebi de pericopa despre femeia păcătoasă din Luca VII, 37-47, care a uns cu mir picioarele Mîntuitorului, așa încît nu e vorba aici de ceva nou introdus de Papias. Singura dificultate pentru textul citat de Eusebiu ar fi că el prezintă femeia acuzată de mai multe păcate (πολλαῖς ἁμαρτίαις), pe cînd în Evanghelia după Ioan, ea nu este acuzată decît de adulter. Dar se poate presupune că un asemenea păcat incumbă pe drept cuvînt și altei anterioare. Cea mai verosimilă părere este aceea care consideră că femeia de la Papias este una și aceeași cu cea de la Ioan, căci Eusebiu nu zice că Papias a împrumutat-o din *Evanghelia după Evrei*, ci, după cele afirmate chiar de el, această pericopă i-a survenit mai degrabă din mărturiile orale ale tradiției apostolice, decît din Evanghelia după Evrei, pe care totuși o menționează ca pe un document auxiliar. Dacă această pericopă se găsea în *Evanghelia după Evrei*, înseamnă că ea circula în veacul apostolic, de aceea nu-i nimic neverosimil în faptul că Sfîntul Ioan, care o știa mai bine decît oricare altul, a introdus-o în Evanghelia sa.

Alte motive care au dus la îndepărtarea pericopei din textul Evangheliei a IV-a sînt amintite de Fericitul Augustin în opera sa: *De adulterare coniugii*, unde, pentru prima dată, se încearcă să se dea o explicație lipsei pericopei din textul unor manuscrise. El zice că această pericopă a fost scoasă din textele lor de unii puțin credincioși (modicæ fidei) sau chiar de unii dușmani ai dreptei credințe (inimici veræ fidei) pentru că li se părea a îngădui soțiilor lor să păcătuiască în speranța

9. E. Renan, *Vie de Jésus*, ed. 13, Paris, f. an, p. 500.

10. Nikon, *De impia Armeniorum religione*, P. G., I, 656—657.

11. Eusebiu, *op. cit.*, III, 39, 13, P. G., XX, 300.

că, chiar de vor păcătui, vor fi iertate, ca și femeia din pericopă¹². Faptul este explicabil în timpul secolului al III-lea, când riguroșii mon-taniști se ridicau împotriva Bisericii, acuzînd-o de laxism moral, ca și în secolul al IV-lea, când Biserica era asaltată de mulțimea catehu-
menilor și neofitilor care, neavînd totdeauna pregătirea necesară, repede și-ar fi dat frîu liber pornirilor trupești, nădăjduind că vor fi totuși iertați. În secolele următoare, consolidîndu-se din ce în ce mai mult cinul monahal, a cărui viață austeră e bine cunoscută, din motive de evlavie s-a lăsat ca lucrurile să se perpetueze în acest fel, excluzînd și pe mai departe pericopa noastră din textul canonic al Evangheliei după Ioan. Practica aceasta a putut ajunge la o semigeneralizare, mai ales cînd episcopii încep să fie recrutați dintre monahi, care, odată ajunși pe scaunul episcopal, căpătau o deosebită încredere din partea credin-
cioșilor și în acest fel puteau să-și impună punctul lor de vedere și cu privire la această pericopă. Amintim aici și faptul că cele mai nume-
roase manuscrise ale textului sacru se întrebuițau ca lecționarii litur-
gice la cultul divin. Din această cauză, pericopa noastră, care nu cadra, prin conținutul ei, cu atmosfera de pietate și sobrietate a adunărilor de cult creștine, a fost exclusă din textul lecționariilor din motive de evlavie.

Opinia Fericitului Augustin despre excluderea acestei pericope din Evanghelia după Ioan este destul de judicioasă, dacă o conexam cu aceea a lui H. Grotius și Mille, menționați de A. Calmet în *Comentariul la Ioan*¹³. Astfel, H. Grotius crede că pericopa n-a fost fixată în scris, ci că Apostolii s-au mulțumit să o facă cunoscută prin viu grai, printre ucenici, dar fără a o trece în scrierile lor, de teamă să nu fie acuzați că vor să atingă prin aceasta autoritatea judecătorilor legii, care con-
damnau crimele publice cu pedepse grele. Socotim însă că Sfîntul Evan-
ghelist Ioan, redactînd Evanghelia puțin înainte la anul 100, în Efez, departe de judecătoria iudaică, care, mai ales acum, după căderea Ieru-
salimului la anul 70, nu mai prezentau nici un pericol, n-a avut motive să se teamă, de aceea a și introdus-o în Evanghelia sa. Este foarte pro-
babil că autorul *Evangheliei după Evrei*, în care se găsea această isto-
risire, a redat-o după cei care o auziseră de la Apostoli, făcîndu-i unele
adaosuri pentru a o înfrumuseța, după obiceiul acestor autori diletanți.
Teza lui Mille este că Sfîntul Ioan, care nu avea nici o cunoștință despre
Evanghelia după Evrei, dar care cunoștea perfect această istorie ca unul
care fusese martor la cele petrecute, o istorisește conform cu adevărul
în Evanghelia sa. În urmă, vreun copist semidoct, imaginîndu-și că peri-
copa se introdusese în Evanghelia Sfîntului Ioan din Evanghelia apo-

12. Iată cum se pronunță Fer. Augustin în *De adulterare coniugii*, II, VII, 6, P. L., XL, 474: «Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferent de codicibus suis; quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: iam deinceps noli peccare!». 13. A. Calmet, *op. cit.*, p. 187.

crifă după Evrei, a marcat-o cu un asterisc, ca pe o piesă îndoielnică. Vreun altul mai îndrăzneț a îndepărtat-o în întregime.

În felul acesta, pe nesimțite, 'a dispărut din cea mai mare parte a manuscriselor grecești. Cînd s-a început a se considera drept un text apocrif, copiiștii, chiar dacă îl transcriau, își permiteau libertatea de a-i altera forma și de a-l transcrie cu mai puțin respect și atenție decît restul Evangheliei. Așa se poate explica foarte bine marele număr de variante ce se remarcă din abundență în lecturile pericopei. Aceasta fiind starea textului, nu le-a venit greu acelor creștini, puțin luminați și chiar rău intenționați, de care vorbește Fericitul Augustin, să o înlătore din manuscrisele lor pentru motivele menționate mai sus, știind că nu vor întîmpina prea mari piedici din partea autorităților bisericești, căci nici ele nu erau prea sigure de text. Așa se explică cum persoane atît de lipsite de autoritate morală și religioasă, ca cele citate de Fericitul Augustin, au putut să se amestece în textul sacru și să-l corupă. Tot așa se explică de ce Sfinții Părinți: Sfîntul Ioan Gură de Aur și Chiril al Alexandriei și scriitori bisericești ca Teodor de Mopsuestia, care țineau atît de mult la textul sacru, n-au reacționat în nici un fel și, mai mult chiar, nici ei înșiși nu s-au ocupat de această pericopă în comentariile lor la Evanghelia a IV-a, ceea ce nu s-ar fi întîmplat, fără îndoială, în cazul unui text sigur autentic.

Reintegrarea ulterioară a acestei pericope în corpul Evangheliei după Ioan, rămîne o problemă greu de dezlegat. Fapt este că se poate proba cu siguranță originea ioanică a acestei pericope, iar mărturiile examinate vin să întărească și mai mult convingerea noastră că pericopa are paternitate ioanică, dar și să arate care au fost motivele ce au determinat excluderea ei din textul Evangheliei a IV-a.

Aceasta fiind starea pericopei în tradiția bisericească, era normal ca ea, fiind primită de unii și respinsă de alții, să se afle în unii codici majusculi și minusculi, în unele traduceri vechi și la unii scriitori bisericești pe de o parte, iar pe de altă parte să lipsească cu desăvîrșire din alte documente vechi, iar în altele să fie inserată în altă parte decît în corpul Evangheliei a IV-a. De aceea, ocupîndu-ne de autenticitatea literară a acestei pericope, vom arăta că ipoteza celor ce-i neagă autenticitatea pe motiv că pericopa plasată în Ioan VIII, dă impresia de piesă străină, deranjînd contextul și avînd un stil deosebit de restul Evangheliei; pe motiv că lipsește din diferite manuscrise, traduceri și comentarii vechi, ca și pentru faptul că textul, așa cum îl avem astăzi, prezintă mai multe variante decît oricare alt text din Noul Testament, este neîntemeiată.

b) *Autenticitatea literară.* — Pentru a ne da seama de autenticitatea acestei pericope, vom prezenta mai întîi situația ei în diferite manuscrise, traduceri și comentarii vechi.

Pericopa se află la locul său din Ioan VIII. 1-11 în codicii majusculi: D=05 (Bezae Cantabrigiensis), F=09 (Borelianus), G=011 (Seide-

lianus I), H=013 (Seidelianus II), K=017 (Cyprius), U=030 (Nanianus), Γ =036 ca și în foarte multe manuscrise cursive. Pericopa este prevăzută cu asteric în codici E=07, M=021 (Campionus purpureus), Λ=039, Π=041 și în 15 manuscrise cursive. În codicele minuscul 1, ca și în alții, puțini la număr, ea este plasată la sfârșitul Evangheliei după Ioan, adică după XXI, 24; iar în codicii care aparțin grupei Ferrar (φ) — numite așa după numele cercetătorului lor — 13, 69, 124, 346 este trecută după Luca XXI, 38; iar în cursivul 225 se află după Ioan VII, 36. Pericopa lipsește din unii codici grecești cum ar fi: Ⲛ =01 (Sinaiticus), B=03 (Vaticanus), L=019, T=029 (Borgianus), X=33, Δ =037, W=032 (Freerianus), Θ : 038 (Koridethianus), Ψ =044, N=022. În codicii A=02 (Alexandrinus) și C=04 (Ephraemianus) la locul respectiv din Evanghelia a IV-a este lăsat un spațiu liber care însă n-are întinderea necesară inserării pericopei¹⁴, ceea ce înseamnă că copiii au citit această pericopă în manuscrisele după care copiau textul, dar din cauza prejudecăților ce se creaseră în jurul ei, au lăsat un spațiu gol la locul respectiv. De asemenea pericopa lipsește și din numeroși codici majusculi, cum ar fi 33.

Codicii traducerilor vechi sînt tot atît de împărțiți în ceea ce privește reproducerea pericopei noastre. Astfel, dintre codicii latini, pericopa se află în b, c, d, e, ff² și lipsește din a, f, l, și q. Vulgata este poate singura traducere veche care are această pericopă în toate manuscrisele sale. Toate traducerile și toate manuscrisele siriene, chiar și versiunea ierusalimiteană, omit pericopa cu excepția manuscrisului A, unde se găsește la sfârșitul Evangheliei. Se omite, de asemenea, și din *Diatessaronul* arab, ca și din primele suplimente ale traducerii siriene, datînd din secolul al VI-lea. Dintre traducerile copte o omit traducerile sahidică (secolul al IV-lea) și cea bohairică (secolul al VI-lea), în afara citorva manuscrise mai noi bohairice. Cu excepția citorva manuscrise, aceeași situație se prezintă și în traducerile armenice ca și în traducerea georgiană veche¹⁵.

Pericopa este trecută cu vederea și de o bună parte dintre Sfinții Părinți și scriitorii bisericești răsăriteni și apuseni. Astfel, în afară de sinopsa fals atribuită Sfîntului Atanasie și de Nikon (secolul al X-lea), de care am mai amintit, pericopa lipsește la toți comentatorii greci care s-au ocupat cu tâlcuirea Sfintei Evanghelii după Ioan: Origen, Sfîntul Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia, Sfîntul Chiril al Alexandriei ca și la toți ceilalți Sfinți Părinți și scriitori bisericești pînă la Teofilact (secolul al XI-lea).

La scriitorii de limba latină, pericopa a avut o soartă mai bună. Astfel, Tatian Asirianul, care moare spre sfârșitul secolului al II-lea, așeză acest text în *Diatessaronul* său, de unde Eusebiu de Cezareea l-a

14. Maurice Goguel și Henri Monnier, *Le Nouveau Testament*, Payot, Paris, 1929, p. 176.

15. Vezi asupra acestei părți, V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 324—325; M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 221—222; M. Goguel și H. Monnier, *op. cit.*, p. 176.

luat și l-a inserat în tablele sale, numite și canoane de concordanță¹⁶. O altă mențiune într-adevăr veche o găsim la Pacian de Barcelona, mort înainte de anul 392, la o vîrstă foarte înaintată¹⁷. Sfîntul Ambrozie face aluzie la această pericopă în *Apologia proorocului David*¹⁸, dar mai ales în *Epistola I*, unde o citează chiar din Evanghelia după Ioan¹⁹. Fericitul Ieronim, în opera sa, *Contra lui Pelagiu*, scrie despre această pericopă: «În Evanghelia după Ioan (pericopa) despre femeia păcătoasă, care a fost acuzată de Domnul, se întîlnește în mulți codici grecești și latinești»²⁰, ceea ce arată într-adevăr că pericopa se găsea la locul ei din Evanghelia IV-a și că era folosită. Afirmatia Fericitului Ieronim este cu atît mai mult demnă de încredere, cu cît el, pentru traducerea Sfintei Scripturi, traducere ce s-a numit «Vulgata», a fost nevoit să cerceteze multe manuscrise grecești și latinești, în care așa cum singur o spune, se găsea această pericopă și pe care a trecut-o și el în traducerea sa, dovadă clară în acest sens fiind toate manuscrisele acestei traduceri din care pericopa noastră nu lipsește de loc. Dacă el ar fi considerat-o îndoielnică sau apocrifă, desigur că n-ar fi inserat-o în traducerea sa. Despre mărturia Fericitului Augustin din opera sa *De adulterare coniugii* am amintit deja²¹. Sînt și unii scriitori latini care nu o amintesc, deși ar fi avut prilejul. Astfel, Tertulian în opera sa *De pudicitia* ar fi putut să o utilizeze, iar Sfîntul Ciprian s-ar fi putut folosi de ea în controversele sale cu montaniștii și novațienii. Nu o amintesc nici Sfinții Irineu, Ipolit, Ilarie, Juvencus și alții. În comentariile vechilor sirieni, nimeni nu vorbește de această pericopă în legătură cu Evanghelia Sfîntului Ioan. Ea lipsește chiar și din *Comentariul lui Icho'dat* care a trăit în secolul al IX-lea²².

Mărturiile care consună după formă cu textul pericopei noastre și pe care se poate proba autenticitatea ei, avem și în *Didascalia apostolică*, compusă către anul 250, al cărei text ne-a parvenit mai tîrziu în siriacă și latină. Aici se vorbește despre această femeie, e drept fără a se pune în legătură cu textul ioanic, că a fost adusă și condamnată înaintea Domnului de bătrîinii «presbyteri» (οἱ πρεσβύτεροι)²³, cuvînt care nu se întîlnește în nici un manuscris biblic, fiind poate o înlocuire a autorului, folosită pentru o mai bună înțelegere a creștinilor proveniți dintre

16. A. Calmet, *op. cit.*, p. 186.

17. Pacian de Barcelona, *Epistola ad Sympronianum*, III, 20, la M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 223.

18. Sf. Ambrozie, *Apologia proorocului David*, II, 5, P. L., XIV, 894.

19. Idem, *Epistola I*, 26,2, P. L., XVI, 1086, unde scrie: «Ac semper quidem decadenta quaestio, et celebris absolutio fuit mulieris ejus quae in libro Evangelii, quod secundum Ioannem scribitur, adulterii rea oblata est Christo».

20. Fer. Ieronim, *Contra lui Pelagiu*, II, 17, P. L. XXIII, 579.

21. Vezi nota 12.

22. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 223.

23. Iată textul respectiv din *Didascalie*: «Peccabis in Dominum Deum, quoniam non es persuasus nec credidisti salvatori Deo nostro, ut faceres, sicut ille fecit in ea muliere, quae peccaverat, quam staterunt presbyteri ante eum et in eo ponentes iudicium exierunt. Scrutator autem cordis interrogabat eam, si condemnasset eam presbyteri (Siriacă — num condamnaverunt te presbyteri, filia mea). Cum autem dixisset «non», dixit ad eam: «Vade, nec ego te condemno!» Vezi Lagrange, *op. cit.* p. 224.

neamuri, care nu știau nici de οἱ γραμματεῖς, nici de οἱ φαρισαῖοι, ci știau de «prezbiterii» comunităților lor. Informația este reprodușă și de *Constituțiile apostolice*, scrise către anul 400²⁴.

Din cele expuse pînă aici, s-a putut vedea că pericopa, așa cum se prezintă în diferite documente vechi, poate fi acceptată ca autentică. Dacă mai avem în vedere și motivele care au determinat excluderea ei din textul canonic, atunci autenticitatea ei este neîndoielnică.

c) Să cercetăm acum *stilul pericopei*. Împotriva autenticității ei se aduce și argumentul scos din examinarea stilului pe care unii exegeți îl socot deosebit de stilul Evangheliei a IV-a, arătînd că genul istorisirii se apropie mai degrabă de stilul sinopticilor decît de cel ioanic și nu fără oarecare dreptate. Dar cum textul prezintă o atît de mare diferență, în diferite manuscrise, stilul nu mai poate oferi un argument sigur²⁵. Cu toate acestea, E. Renan crede totuși că «pasajul făcea parte din textul primar. Datele topografice din versetele 1 și 2 au dreptate, zice el. Nimic din bucată nu este în opoziție cu stilul Evangheliei a IV-a. Eu socot că printr-un scrupul deplasat, venit în mintea cîtorva falși rigoriști, asupra moralei relaxate în aparență a episodului, s-au tăiat legăturile (acestei pericope) ce-o lega de restul textului, care totuși, datorită frumuseții ei, s-a salvat, atașîndu-se în alte părți ale textului evanghelic... În orice caz, se înțelege mult mai bine că un asemenea pasaj a fost suprimat (mai degrabă) decît adăugat»²⁶.

Dacă totuși pericopa prezintă numeroase variante introduse de corectori în text, datorită ușurinței și neglijenței cu care era transcrisă, fiind socotită neautentică chiar și de cei vechi, aceste variante nu schimbă sensul general al istorisirii și nu duc la concluzia neautenticității ei. Confuzia celor vechi se explică prin absența pericopei din numeroase exemplare ale textului. Din cauza aceasta se va fi pierdut la copistii greci tradiția despre locul inițial al acesteia în Evanghelia după Ioan²⁷. Din motivele amintite s-au introdus în textul pericopei particole și cuvinte care nu sînt familiare stilului ioanic. Astfel, particola οὖν, des întrebuintată de Ioan, nu se întîlnește decît o dată și, dimpotrivă δέ, străină Evangheliei a IV-a, se găsește de 11 ori. De asemenea, se semnalează o serie de expresii și cuvinte care nu mai revin, sau care revin foarte rar în Ioan, de pildă: ὁ λαός, muntele Măslinilor, οἶκον, în timp ce altele, specifice autorului ca ὁ ὄχλος, τόπον lipsesc. Această remarcă, chiar în cazul cînd textul n-ar fi așa de corupt, n-ar duce la negarea autenticității pericopei, pentru că în Evanghelia a IV-a se pot cita și alte pericope necontestate, unde se prezintă aceleași particularități de stil.

24. *Constituțiile Apostolice*, II, P. G., I, 654.

25. Cornely et Merk, *Manuel d'introduction a toutes les Saintes Écritures*, seule traduction française autorisée faite sur le neuvième édition latine, ed. II, Paris, 1930, p. 192.

26. E. Renan, *op. cit.*, p. 500.

27. Alfred Durand, S. J., *Évangile selon Saint Jean*, ed. VII, Beauchesne, Paris, 1927, p. 224.

Argumentul ce s-a scos din examinarea stilului nu dovedește că pericopa n-ar fi ioanică, ci cel mult arată că aceasta, de-a lungul veacurilor a suferit multe modificări de formă, care de fapt nu ating fondul.

Cît despre faptul că pericopa ar fi rău introdusă în context, afirmația este fără temei, deoarece ea se găsește în mijlocul cuvîntărilor rostite de Mîntuitorul în timpul sărbătorii Corturilor, care dura 8 zile. Domnul Hristos se afla la templu, în dimineața ultimei zile a sărbătorii, iar dacă fariseii, care aveau obiceiul să-L pună în fața unor probleme și situații dificile, îi întrerup cuvîntarea, înfățișîndu-i cazul femeii adultere, nu se vede de ce evanghelistul n-ar fi relatat faptul în legătura cronologică firească²⁸. Că Mîntuitorul a fost întrerupt reiese clar din text (VIII, 2—3). În timp ce învăța poporul în templu, fariseii și cărturarii aduc și pun în mijlocul mulțimii adunate în jurul Mîntuitorului o femeie păcătoasă. Chiar înainte de a motiva rostul venirii lor acolo, datorită tulburării ce s-a produs cu acest prilej, Domnul a fost nevoit să-și întrerupă cuvîntarea, pe care o va relua, așa cum reiese din cuvintele ce urmează pericopei: «Deci iarăși le-a grăit Iisus» (VIII, 12). De asemenea nu se poate susține ipoteza unora după care, o dată cu retragerea fariseilor și cărturarilor, mulțimea adunată ar fi plecat și ea, deoarece acest fapt nu reiese din textul pericopei (VIII, 9). Deși se spune că «Iisus a rămas singur», se adaugă totuși că femeia stătea în «mijloc». De fapt mulțimea care nu venise cu fariseii și cărturarii, nici n-avea de ce să plece o dată cu aceștia, pentru că nu pe ea o rușinase Domnul, ci pe pîrișii femeii, așa încît Mîntuitorul, după acest incident, poate să-și reia în mod normal cuvîntarea în fața aceleiași auditoriu.

d) *Istoricitatea pericopei*. — Dacă autenticitatea pericopei a fost și încă mai este contestată, istoricitatea ei în general a fost recunoscută. Sînt totuși cîțiva critici, ca de pildă A. Loisy, care deși spun despre pericopă că «este o bucată foarte autorizată a tradiției evanghelice»²⁹, îi neagă orice caracter istoric. Cercetate din punct de vedere istoric, atît cadrul cît și istorisirea în sine, sînt destul de firești și de normale. «Expresia: «Cel fără păcat între voi, să arunce întii el cu piatra în ea» (VIII, 7), se încadrează așa de bine în felul de a vorbi al lui Iisus și răspunde tot atît de bine altor trăsături ale Domnului ce se găsesc în sinoptici, ceea ce ne îndreptățește să o considerăm autentică și istorică în aceeași măsură ca și cuvintele sinopticilor»³⁰. Intriga pericopei este cît se poate de verosimilă, dacă ne gîndim că fariseii și cărturarii căutau totdeauna pricină ca să prindă pe Hristos. Ceea ce totuși ar părea neverosimil, ar fi faptul că chiar arhieriei, deci membrii Sinedriului, au venit la Iisus să acuze femeia. Dar varianta care înlocuiește cuvîntul

28. C. Trochon și H. Lesêtre, *Introduction a l'étude de l'Écriture Sainte*, tom III, Paris, 1890, p. 171—172 cf. L. Fillion, *La Sainte Bible* comentée, ed. IX, tom VII, Paris, 1929, p. 520.

29. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, ed. 2, Paris, 1921, p. 534.

30. E. Renan, *op. cit.*, p. 500.

«cărturari» prin «arhieriei» nu se întâlnește decît în manuscrise fără prea mare autoritate ca 1, 25, 354. Înaltul tribunal iudaic, sesizat de o chestiune așa de gravă, n-ar fi putut să-l însărcineze pe Iisus de a judeca în locul său, chiar dacă avea intenția de a-L prinde, dar să mai vină și în corpore să-i ceară avizul asupra unui punct de lege atît de clar!³¹. E limpede deci, că nu e vorba aici de arhieriei, cu toate că nu este un lucru de mirare dacă chiar aceștia, acționînd din umbră, ar fi trimis pe cărturari și farisei la Domnul, deoarece toți aveau intenția de a-L prinde, intenție bine concretizată în atîtea împrejurări relatate de Sfințele Evanghelii, dar care au eșuat rînd pe rînd. Cu toții știau marea Sa îngăduință față de păcătoși, cu care stătea la masă, îi vindeca, le ierta păcatele în urma unei pocăințe sincere, de aceea nu-i nimic neverosimil dacă și de data aceasta i-au pus în față cazul acestei păcătoase pe care sperau s-o ierte, «ca să aibă de ce să-l învinuiască» (VIII, 6). Poate căutau chiar pretext să-L condamne, pentru că o practică judiciară rabinică din acea vreme prevedea, sub amenințarea unor grele pedepse, uneori chiar moartea, că este interzis unui tînăr învățător de a da o decizie de drept în prezența unor persoane autorizate³².

Cît despre faptul că evreii nu mai aveau în vremea Mîntuitorului dreptul de viață și de moarte, este adevărat numai în parte, căci pentru cazurile grave, ei uzau de privilegiul *judecății zelului*, o procedură juridică care-i dispensa de a mai recurge la instanțele judecătorești, putînd proceda pe loc la executarea celui vinovat³³, așa cum au făcut cu Sfîntul Arhidiacon Ștefan (Fapte VII, 59) și cu Sfîntul Iacob fratele Domnului³⁴. Dovadă că Mîntuitorul însuși cunoaște această procedură, este faptul că nu invocă în favoarea femeii opreliștea ce o aveau iudeii de a nu mai condamna la moarte fără ca sentința să fie ratificată de autoritatea romană, ci invită pe pîriși ca acela dintre ei care se simte fără păcat, să ia pietre și să arunce primul. Cazurile cînd evreii uzau de judecata zelului, par a fi fost foarte frecvente, deoarece Sfîntul Ioan spune că Mîntuitorul ar fi fost omorît cu pietre chiar în templu, dacă nu s-ar fi ferit și dacă n-ar fi plecat de acolo (Ioan VII, 59).

Incidentul din pericopa respectivă nu pare să fi fost provocat de o asemenea procedură, ci mai degrabă de dorința de a-L pune pe Mîntuitorul în dilemă. Dacă ar fi spus expres că femeia trebuia ucisă, atunci îl compromiteau înaintea lui Pilat și a romanilor, care nu pedepseau cu moartea adulterul, ca și în fața cărturarilor și fariseilor atașați tradiției rabinice, după care vinovatul trebuia mai întîi judecat și după

31. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 225.

32. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen, 1878, p. 329.

33. A. Calmet, *op. cit.*, p. 191.

34. Despre acesta Hegesip spune că a fost aruncat de mulțime de pe treptele templului, fiindcă mărturisise pe Hristos și cum încă nu murise, un piuar l-a omorît, lovindu-l în cap cu o măciucă. Informația este reprodușă de Eusebiu de Cezareea în *Istoria bisericescă*, II, 23, 1—18, P. G., XX, 201—204.

aceea se proceda împotriva lui conform prescrierilor legii; dacă ar fi zis că ea nu trebuie lapidată, atunci L-ar fi discreditat în fața poporului, foarte atașat legii, care condamna cu moartea adulterul (Deut. XXII, 22—24). Aceasta este și opinia mai multor Părinți ca Fericitul Augustin, Sfântul Ambrozie și scriitorii bisericești ca: Beda, Rupert, Eutimie etc.³⁵. Deci și din acest punct de vedere pericopa poartă pecetea adevărului istoric.

Pe pământ, Mîntuitorul n-a scris păcatele acuzatorilor (Fericitul Augustin) și nici vreo altă pedeapsă (Sfântul Ambrozie), căci în acest caz s-ar fi erijat în judecător, ceea ce Domnul a refuzat întotdeauna (Luca XII, 13—14), ci el scria ca un om ce nu vrea să fie amestecat în asemenea lucruri, care nu-i fac plăcere. Chiar faptul de a scrie este un detaliu semnificativ pentru istoricitatea pericopei, pe care Sfântul Ioan însuși l-a văzut și a ținut să-l consemneze. Acest amănunt lipsit de valoare în fond, n-ar fi însemnat nimic în cazul cînd pericopa ar fi fost plăsmuită de imaginația cuiva.

Apoi discuția purtată de Mîntuitorul cu femeia este cît se poate de naturală. Prin nemăsurata Sa bunătate, Domnul Hristos a reușit să scape de la moarte un trup și să izbăvească un suflet, de aceea, foarte mulțumit că fariseii plecaseră fără a mai zice un cuvînt, cum plecaseră și atunci după ce îl întrebară despre dajdia către Cezarul (Matei XXII, 21—22), o iartă îndemnînd-o să nu mai păcătuiască. Nimic mai natural decît această atitudine atît de frecventă la Mîntuitorul Hristos. De aceea A. Loisy exagerează cînd afirmă: «...cazul este teoretic și abstract ca tema unei discuții scolastice»³⁶. Din fericire însă A. Loisy nu mai are urmași în susținerea tezei sale. Ea se prezintă izolată chiar și în sinul Protestantismului, unde pericopa este socotită istorică, deși nu totdeauna i se recunoaște autenticitatea. Iată cum se exprimă unul dintre ei în această privință: «Fragmentul poartă pecetea adevărului intrinsec și nu prezintă nici cea mai mică urmă a unei inventări tardive» (Weiss-Meyer)³⁷.

e) *Canonicitatea*. — S-ar putea crede că problema canonicității pericopei despre femeia păcătoasă nu suferă cu nimic dacă i se neagă autenticitatea și originea ioanică, lucru complet greșit, deoarece canonicitatea, nu numai că este în strînsă legătură cu celelalte două, dar și decurge din acestea. Astfel, dacă pericopa nu este autentică, atunci foarte ușor te poți îndoi și de caracterul ei inspirat. Dacă pericopa nu aparține Sfîntului Ioan, înseamnă că poate fi de origine mult mai tîrzie sau poate fi apocrifă, din care cauză canonicitatea ar avea de suferit. A admite canonicitatea fără autenticitate ar fi un compromis pe care Biserica Ortodoxă nu și l-a îngăduit niciodată³⁸. De aceea, în cele examinate pînă

35. A. Calmet, *op. cit.*, p. 189.

36. A. Loisy, *op. cit.*, p. 282.

37. Citat la L. Filllon, *Vie de N. S. Jésus Christ*, tom. III, Paris, 1925, p. 51.

38. Biserica Ortodoxă socotește Sfînta Evanghelie după Ioan în întregime autentică și canonică, neavînd nici un dubiu cu privire la integritatea ei și deci nici în ceea ce privește pericopa despre femeia cea păcătoasă. Vezi în această

aici, am urmărit să subliniem că într-adevăr pericopa este de origine ioanică, este autentică și poartă amprenta veracității istorice. Odată stabilit acest lucru, s-a stabilit totodată și canonicitatea, deoarece dacă episodul face parte constitutivă din Evanghelia a IV-a și deci din canonul Noului Testament, este și ea canonică și, prin urmare, caracterul ei inspirat nu este îndoielnic. De fapt originea apostolică a pericopei este recunoscută și de unii critici raționaliști. Astfel, E. Renan zice: «Chiar dacă pericopa despre femeia adulteră n-a făcut parte de la început din Evanghelia a IV-a, ea este sigur din tradiția evanghelică»³⁹; iar un teolog protestant se exprimă că pericopa «este o perlă a tradiției vechi»⁴⁰. De asemenea canonică au considerat-o și primii reformatori, ca și o bună parte dintre teologii protestanți de după Reformă⁴¹. Biserica Romano-Catolică, declarând canonic textul Vulgatei în sesiunea a IV-a a Conciliului de la Trident, a primit și a socotit ca autentică și această pericopă împreună cu Evanghelia după Ioan. Pericopa a fost pusă în discuție, aprobată și primită definitiv în canon în ședința conciliară de la 1 aprilie 1546, desigur nu fără dezbateri. Revelatoare este în această privință opinia episcopului de Sinigaglia care, după ce arată că pericopa nu este pe placul unora, dar că trebuie să i se recunoască canonicitatea, se adresează confrăților săi îndemnându-i: «Să primim Evanghelia a IV-a cu toate părțile sale, așa cum se citește în Biserică după edițiile Italei și Vulgatei»⁴². După cum se vede, pericopa era în uz și pînă atunci, dar dacă totuși Conciliul a pus-o în discuție, a făcut-o pentru a-i confirma o autoritate deplină în toată Biserica Catolică. Așadar, această pericopă este recunoscută aproape în unanimitate de întreaga Biserică ca purtînd pecetea inspirației divine.

Studiul atent din punct de vedere critic și istoric al acestei pericope atît de mult discutată, duce la concluzia certă că ea este de origine ioanică, deci autentică și are caracter istoric, fiind deci canonică, concluzie ce nu face decît să întărească poziția Bisericii noastre care socotește această pericopă cu adevărat autentică și canonică.

Aflîndu-se într-o mulțime de codici majuscule și minuscule ca și în versiuni cu mare autoritate ca Vulgata, textul pericopei, examinat din punct de vedere critic, poate fi acceptat alături de textul Evangheliei a IV-a. Împrejurări istorice ca cele provocate de riguroasa morală a unor secte religioase cu care creștinismul a venit în contact încă de la început, care ar fi fost șocate de «morală relaxată în aparență a episodului», rigorismul însuși al vieții monahale creștine de mai tîrziu, ca și

privință Diac. H. Roventă, *Originea și valoarea istorică a Evangheliei după Ioan*, București, 1928.

39. E. Renan, *op. cit.*, p. 500.

40. Citat la L. Fillion, *Vie de N. S. Jésus Christ*, tom III, p. 51.

41. A. Calmet, *op. cit.*, p. 186.

42. M. J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, p. 222; vezi pentru decretul final al sesiunii a patra a Conciliului, Mansi, *Conciliorum Collectio...*, vol. XXXIII, col. 22, Paris, 1901.

unele incidente de ordin familial, evidențiate de Fericitul Augustin, au făcut ca pericopa despre femeia păcătoasă, din motive religioase morale și sociale, să fie scoasă din textul Evangheliei a IV-a. Cum însă avem indicii istorice foarte vechi ca cele oferite de Papias, *Didascalia apostolică* și *Constituțiile apostolice*, ca și de unii Părinți și scriitori bisericești, n-avem nici un motiv să ne îndoim de autenticitatea și de canonicitatea ei. De aceea, aflându-ne pe linia tradiției bisericești, vom socoti această pericopă cu adevărat autentică, istorică și canonică, dându-i prețuirea ce se cuvine unui text biblic inspirat.

O dată stabilite autenticitatea și canonicitatea, putem trece și la exegeza acestei pericope pentru a evidenția atât autenticitatea și caracterul istoric al acesteia, cât și unele idei religioase și morale ce se desprind din textul ei.

Explicația pericopei

După o introducere de trei versete (VII, 53—VIII, 1—2), unde sînt relatate unele indicații topografice ca și împrejurarea în care a avut loc acest incident, urmează corpul propriu-zis al pericopei (VIII, 3—11), care se poate împărți în mai multe secțiuni: a) aducerea femeii de către cărturari și farisei și acuzarea ei (VIII, 3—5); b) ispitirea Domnului în legătură cu această chestiune și indiferența Sa aparentă (VIII, 6); c) insistențele pîrișilor și răspunsul Domnului (VIII, 7—8); d) plecarea rușinoasă a pîrișilor (VIII, 9); e) iertarea femeii (VIII, 10—11). Versetul 12 a, deși nu face parte din pericopă, poate fi totuși socotit ca un epilog al acesteia din cauza legăturii ce o are cu versetul 2, fiind în același timp și introducere pentru pericopa următoare. Așa cum s-a amintit, textul pericopei prezintă foarte multe variante, dar în pofida acestora, trebuie să subliniem că schimbările de cuvinte și expresii nu afectează fondul și nu prejudiciază înțelegerea justă a pericopei. Iată de pildă cîteva din ele: în VII, 53, în loc de οἶκον (casă), ms. S are τόπον (loc); în VIII, 2 ms. D are παραγίνεται în loc de παραγένετο, și omite και καθ' ὅσας ἐδίδασκεν αὐτούς (și șezînd îi învăța); în versetul 3 manuscrisele 1, 25, 254 au οἱ ἀρχιερεῖς în loc de οἱ γραμματεῖς. Ms. D are ἐπ' ἁμαρτίᾳ în loc de ἐπ' μοιχείᾳ. La versetul 4, același ms. D are în plus cuvintele: ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ înainte de Διδάσκαλε etc.⁴³

«Și a mers fiecare la casa sa, iar Iisus s-a dus în muntele Măslinilor. Iar dimineața, iarăși a venit în templu și tot poporul a venit la El și șezînd îi învăța» (VII, 53—VIII, 1—2).

Versetul 53 din cap. VII și versetul 1 din cap. VIII sînt inseparabile, de aceea se iau împreună. Domnul Hristos era la Ierusalim în ultima zi a sărbătorii Corturilor (Ioan VII, 37). Ziua învăța în templu, iar noaptea se retrăgea ca de obicei în muntele Măslinilor, revenind dimineața la

43. Pentru celelalte variante a se cerceta *Novum Testamentum Graece*, Nestle, ed. 24, Stuttgart, 1960, p. 255.

templu, așa cum va face și în ultimele zile ale activității Sale pămîntesti (Luca XXI, 37; Ioan XVIII, 2). Faptul este veridic, deoarece cu ocazia marilor sărbători, mulți pelerini sosiți la Ierusalim petreceau noaptea pe muntele Măslinilor, pînă la care nu era de trecut decît valea Chedronului. Din cauza menționii muntelui Măslinilor, care nu mai revine în Evanghelia după Ioan, grupul de ms. Ferrar inserează pericopa aceasta după Luca XXI, 38. Revenit la Ierusalim, Domnul învață poporul în templu, adică, mai exact, în curtea templului sau în sălile destinate publicului, probabil șezînd pe ceva, pentru că textul ni-L prezintă mai departe aplecîndu-se și scriind.

«Și au adus la El cărturarii și fariseii pe o femeie prinsă în preacurvie și punînd-o în mijloc, au zis Lui: Învățătorule, această femeie a fost prinsă preacurvînd, iar Moise ne-a poruncit în lege să le ucidem cu pietre pe unele ca acestea. Deci, Tu ce zici?» (VIII, 3—5).

În timp ce Iisus învața poporul, cărturarii și fariseii au adus o femeie surprinsă în păcatul adulterului. Acuzația adusă femeii putea să fie adevărată, dacă ne gîndim că în timpul sărbătorii Corturilor veneau la Ierusalim o sumedenie de pelerini, care sălășluiau în corturi, în promiscuitate și neorînduială⁴⁴. Prezentînd-o Mîntuitorului și invocînd autoritatea legii lui Moise (Lev. XX, 10; Deut. XXII, 22—24), care cerea ca asemenea păcat să fie pedepsit cu moartea, pîrșii întrebă pe Mîntuitorul ce părere are despre aceasta. Legea însă nu prevedea expres felul morții, decît în cazul cînd cea vinovată era o «fată fecioară logodită». Atunci ea și complicele ei erau scoși afară din cetate și omoriți cu pietre (Deut. XXII, 23—24). În acest caz termenul *λιθάσειν* din Ioan VIII, 5 poate duce la concluzia că vinovata de aici era o logodnică. Deși în lege nu se specifica decît că o asemenea vinovată trebuie să fie ucisă cu pietre, talmudiștii creaseră pentru executarea pedepsei un procedeu destul de complicat⁴⁵.

Pentru celelalte cazuri de adulter legea prevedea doar că trebuie să fie omoriți, dar modalitatea nu era specificată. După tradiția vechii sinagogi însă se prevedea pentru femeia măritată și pentru complicele ei pedeapsa strangulării, pentru că, spuneau ei, «O pedeapsă cu moartea care în Tora nu e mai precis determinată, nu trebuie să fie agravată, ci ușurată...». Și cum dintre cele patru moduri tradiționale de executare a pedepsei cu moartea: lapidarea, arderea, decapitarea și strangularea,

44. A. P. Lopuhin, *Istoria Biblică*, tom V, trad. de Patriarhul Nicodim, București, 1947, p. 456; F. Prat, *Jésus Christ, Sa vie, Sa doctrine, Son oeuvre*, tom II, p. 48.

45. Iată ce se spune în Talmud (Sanhedrin 6,4) despre aceasta: Locul lapidării avea înălțimea a doi oameni. Primul martor împingea pe condamnat pe la spate, ca acesta să se prăbușească pe inimă. Dacă din această lovitură vinovatul murea, însemna că primul martor și-a făcut datoria. Dacă nu, atunci al doilea martor lua o piatră și i-o arunca pe inimă. Dacă prin aceasta murea, însemna că al doilea martor și-a îndeplinit datoria..., dacă nu, lapidarea se făcea de către tot poporul (Deut., XVII, 7). Vezi Hermann L. Strack și Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch, zweiter Band — Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München, 1924, p. 521.

cea din urmă era socotită cea mai ușoară, aceasta se aplica în cazurile când pedeapsa cu moartea nu era mai precis determinată în lege, deci și în cazul femeii adultere⁴⁶. Această împărțire arbitrară a pedepselor: lapidarea pentru o logodnică și ștrangularea pentru o femeie căsătorită, pare să fi fost în dezacord cu legea care prevedea lapidarea pentru toate cazurile de adulter (cf. Iez. XVI. 38, 40), de aceea se poate foarte bine ca femeia din pericopa de la Ioan să nu fi fost neapărat o logodnică, ci chiar o femeie căsătorită.

«Și aceasta ziceau ispitindu-L ca să aibă de ce să-L învinovățească. Iar Iisus plecându-se jos, scria cu degetul pe pământ» (VIII, 6).

Este bine cunoscută tentativa mai marilor poporului care-L întrebau pe Mîntuitorul lucruri grele din lege pentru a-L discredita în cazul cînd n-ar fi putut răspunde, sau care-L puneau să ia atitudine în fața unor situații delicate, cu gîndul de a-L prinde în cuvînt, a-I găsi vreo vină, și a-L condamna (Ioan VI, 6; VII, 44; Luca VI, 7 etc.). La fel procedează și de data aceasta, dar ca de obicei, tentativa lor va eșua. Ei i-au pus în față un precept de lege foarte clar. Ispitirea consta în faptul că ei, cunoscînd atitudinea favorabilă a Mîntuitorului față de păcătoși, credeau că o va ierta pe femeie. În acest caz ei L-ar fi acuzat de complicitate de sacrilegiu și de atentat contra legii. Dar trebuie să spunem că pe vremea Mîntuitorului pedeapsa cu moartea pentru adulter căzuse în desuetudine, fie din cauza decăderii moravurilor, fie din cauza ușurinței cu care bărbații își repudiau soțiile vinovate cu ajutorul acelei renumite *cărți de despărțire* (libellus repudii)⁴⁷. Dezacordul dintre legea lui Moisi și practica de toate zilele trebuie că era obiectul unor aprige discuții în școlile cărturarilor, căci unele puncte din lege erau deosebit interpretate de diferiți conducători ai școlilor rabinice. De aceea Domnul Hristos este pus în situația de a se pronunța într-o problemă de lege și o practică judiciară, asupra căreia conducătorii poporului nu aveau un punct de vedere comun.

Dar Mîntuitorul, știind ura lor împotriva Sa, tace și scrie pe pământ ca și cum n-ar fi ascultat ceea ce i se spunea, ca un om ce vrea să rămînă departe de toate insinuările lor. A scris Domnul ceva cu degetul pe pământ? Diferiți comentatori au făcut în legătură cu aceasta diverse presupuneri care pot fi coniecturi ingenioase, dar care rămîn totuși simple coniecturi. Fapt este că El n-a scris nici păcatele acuzatorilor și nici vreo pedeapsă ce se cuvenea acestora, deoarece acuzații continuau să-L întrebe, ceea ce n-ar fi făcut-o în cazul cînd ar fi citit jos propria lor condamnare. Mîntuitorul n-a scris ceva anumit. N-a scris nici pedeapsa ce urma să se aplice femeii, deoarece a judeca nu intra în preocupările Sale (Luca XII, 13—15). Erau pentru aceasta destui judecători în oraș.

46. Talmud (Sanhedrin 7,3). Aici este relatată și procedura complicată pentru cei condamnați la moarte prin ștrangulare. Vezi pe larg Strack și Billerbeck, *op. cit.*, p. 520.

47. S. Many, art. *Adultère*, în «Dictionnaire de la Bible», publicat de Vigouroux, I, col. 244.

«Și stăruind să-L întrebe, El s-a ridicat și le-a zis: Cel fără de păcat între voi să arunce întâi el cu piatra în ea. Și iarăși plecându-se jos scria pe pământ» (VIII, 7—8).

Pentru că Domnul tăcea, cărturarii și fariseii, crezând că nu poate să dea un răspuns favorabil și găsind ei că prin aceasta îl pot discredita ca pe un ignorant, prin întrebări repetate, îl silesc să răspundă. Și Mîntuitorul răspunde. Nimic în răspunsul Său nu a fost contra legii și totuși acest răspuns atît de simplu și de natural, la care nu se mai putea obiecta nimic, a dejucat veclenia dușmanilor Săi, fiind în același timp și o acuză la adresa pirișilor femeii. Mîntuitorul îi îndeamnă să procedeze conform legii care pretindea ca martorii să arunce primii cu piatra în cel vinovat (Deut. XIII, 10; XVII, 7), dar cu o condiție (aici se vede elementul nou creștin la completarea legii vechi): înainte de a lua o hotărîre conformă cu legea, trebuie să te cercetezi mai întâi pe tine și să vezi dacă nu te-ai făcut vinovat exact de aceleași păcate pe care vrei să le condamni cu asprime la alții. Domnul a acordat legii toată autoritatea și în același timp a amintit acestor falși zeloți că în afara unui titlu oficial sau a unor circumstanțe speciale, oricine care are cunoștiința vinovăției personale, n-are dreptul să condamne atît de ușor pe aproapele⁴⁸. În felul acesta Domnul Hristos nu vrea să desființeze instanțele de judecată, ci îndeamnă la echitate, îndeamnă la îndepărtarea ipocriziei, așa cum va zice cu o altă ocazie: «Doctore, vindecă-te pe tine însuți!» (Luca IV, 23). După rostirea cuvintelor, care nu însemnau de fapt nici o condamnare, nici o iertare a femeii, Domnul își reia atitudinea dinainte de vădită indiferență, scriind din nou pe pământ cu degetul. Poate că, înainte de aceasta, în timp ce rostea acele memorabile cuvinte sau în timp ce-și pleca fața ca să scrie, va fi străfulgerat cu privirea pe acești «fii ai Canaanului» care, simțind sfredelirea privirii sale dumnezeiești, se rușinară și, muștrați de cuget, plecară.

«Iar ei, auzind și muștrați fiind de cuget, ieșeau unul cîte unul, începînd de la cei bătrîni pînă la cei din urmă, și a rămas Iisus singur și femeia stînd în mijloc» (VIII, 9).

Cuvintele: «muștrați fiind de cuget» lipsesc din codicele D și din altele ca și din Vulgata, dar exprimă o stare psihologică reală. Simțindu-și fiecare conștiința încărcată de păcate și descoperiți fiind de Domnul Hristos care citise în inimile lor ca într-o carte, ei plecară, începînd de la cei mai bătrîni care se simțeau mult mai vinovați și mult mai păcătoși decît cei tineri care plecară la urmă. Veniseră împreună să acuze și acum se retrag rușinați, unul cîte unul, ca să se pună la adăpost. Faptul că fariseii și cărturarii plecară rușinați din cauza vinovăției lor, fără a se împotrivi și fără a vocifera, este o notă pozitivă în atitudinea lor care le face cinste. Cu această ocazie se retraseră numai cărturarii și fariseii, care veniseră să acuze femeia; poporul care îl ascultase pînă atunci, rămase și mai departe alături de El, căci femeia încă stătea în «mijloc».

48. L. Fillion, *Vie de N. S. Jésus Christ*, tom III, p. 52.

«Și ridicîndu-se Iisus și nevăzînd pe nimeni decît pe femeie, i-a zis: «Femeie, unde sînt pîrșii tăi? Nimeni nu te-a osîndit? Iar ea a zis: Nimeni, Doamne! Și i-a zis Îisus: Nici eu nu te osîndesc. Du-te și de acum să nu mai păcătuiești!» (VIII, 10—11).

Domnul Hristos se uită în jur și nu mai vede pe nimeni, adică pe nimeni dintre cei ce o acuzaseră. El se referă numai la aceștia cînd întrebă: «Femeie, unde sînt pîrșii tăi?» dovadă că numai aceștia plecașeră. Pîrșii femeii muștrați de conștiință, dispăruseră rușinați, fără a putea duce pînă la capăt vreuna din tentativele lor. E de admirat cum Domnul, lăsînd legii toată autoritatea, nu pronunță o sentință pro sau contra femeii, dar totuși prin răspunsul său scurt, clar și ascuțit, deschide calea iertării: «Nici eu nu te condamn!», spune divinul Învățător. De ce a iertat-o Domnul? Domnul a iertat-o, pentru că femeia nu purta singură vinovăția păcatului ei. Societatea în care își ducea existența o corupsese, de aceea și Mîntuitorul face apel la conștiința acuzatorilor. Cuvintele lui erau în același timp și un aspru rechizitoriu la adresa contemporanilor Săi, care erau vinovați în aceeași măsură ca și femeia. «Adultera n-ar fi înșelat, dacă bărbații n-ar fi ispitit-o, dacă bărbatul ei ar fi știut mai bine să se facă iubit»⁴⁹. Adevărata iertare trebuie să țină cont de toate rădăcinile ascunse ale păcatului; să nu judece numai greșeala în sine, ci să socotească totodată și factorii externi care i-au dat naștere. Aceasta este judecata ideală. De aici se vede spiritul adînc umanitar al legii celei noi adusă de Mîntuitorul, care este legea harului, divină și umană în același timp. Domnul iartă neputința omului, dar taie din rădăcină agentul patogen al acesteia: păcatul. «Du-te și de acum să nu mai păcătuiești!», spune El femeii. Domnul o iartă pentru că știa slăbiciunea firii omenești, știa neputința trupului de a se împotrivi păcatului. Domnul o iartă pentru că iubea poporul prins în mrejele păcatului, de care voiam să-l eliberez prin venirea Sa în lume și să-l împac cu Dumnezeu, prin jertfa de pe Golgota. Domnul o iartă, pentru că nu venise în lume să judece lumea, ci să o mîntuiască și să o izbăvească de cel viclean (cf. Ioan III, 17; Luca XII, 14); Domnul o iartă pentru că citea în sufletul ei o stare de pocăință adîncă care, deși nemărturisită, va avea darul să o transforme într-un om nou, reînnoit prin dragostea lui Hristos, pe care-L va mărturisi cu devotament pînă la sfîrșitul zilelor ei.

Tradiția dă acestei femei numele de Suzana. În Noul Testament se vorbește de o Suzana pe care o întîlnim, alături de Maria Magdalena și Ioana, femeia lui Huza, în grupul femeilor ce urmau pe Domnul și-L slujau din avutul lor ca recunoștință pentru unele binefaceri ce le primiseră din partea Mîntuitorului (Luca VIII, 2—3). Suzana nu mai este amintită în altă parte și nici nu ni se dau alte date despre ea. Se poate foarte bine ca această Suzană, atît de puțin cunoscută în Sfintele Evan-

49. Giovanni Papini, *Viața lui Iisus*, (trad. românească), București, 1928, p. 289. Vezi mai pe larg, Bossuet, *Sermons choisis*, nouvelle édition, soigneusement revue d'après les meilleurs textes, Paris, f. a., librairie Garnier Frères, p. 275—293.

ghelii, să fie una și aceeași cu femeia iertată de Domnul. Din recunoștința profundă ce o avea pentru Mîntuitorul Hristos, se va fi dedicat slujirii Acestuia, așa cum au făcut și alte femei ce au luat mai apoi numele de «mironosițe». Acestea au adus servicii importante creștinismului primar prin zelul cu care binevesteau Evanghelia lui Hristos și cu care ajutau pe Sfinții Apostoli în opera misionară. Așa va fi făcut și Suzana, pe care tradiția ne-o înfățișează urmînd pe Sfîntul Iacob cel Bătrîn în Spania⁵⁰, unde a murit împăcată cu Dumnezeu și cu ea însăși⁵¹.

*

Ideile principale ce se pot scoate din exegeza acestei pericope sînt axate mai ales pe atitudinea Mîntuitorului față de acuzatorii femeii și față de femeia însăși. Pe pîrîși, Domnul îi îndeamnă să păzească un principiu al legii morale naturale, care nu-ți permite să judeci pe alții cu asprime pentru păcatele de care tu însuși te-ai făcut vinovat. Dacă ești rînduit judecător între oameni, aceasta-ți cere să duci o viață într-adevăr curată, căci doar cei nevinovați ar putea să judece cu adevărat. Prin aceasta Domnul Hristos înfierează ipocrizia și formalismul justiției iudaice de atunci.

Mustrați de cuget, ceea ce este totuși un lucru pozitiv pentru acești farisei și cărturari, care acționau de atîtea ori fără nici un scrupul, ei plecară. Acum Mîntuitorul ia o dublă atitudine față de femeie. Mai întîi o iartă, pentru că de aceea venise în lume ca să aducă legea iertării, dîndu-se pe Sine însuși pentru vinovăția lumii. O iartă pe ea fără ca prin aceasta să aprobe păcatul pe care-l stigmatizează ori de cîte ori se ivește prilejul, așa cum face și de data aceasta, cînd zice: «De acum să nu mai păcătuiești!» (Ioan VIII, 11). Dar iertarea nu trebuie înțeleasă ca o încurajare a adulterului. Domnul o iartă pentru că citise în adîncul sufletului ei o pocăință sinceră și o dorință de a-și schimba felul de viață. De aceea, efectul pozitiv al iertării Domnului asupra femeii se vedește în transformarea ei radicală din punct de vedere moral, așa cum ne-o înfățișează tradiția bisericească și așa cum de fapt va fi și acționat, căci iertarea Domnului a fost chezașia unei noi vieți, bazată pe principiul dragostei nemărginite față de om; iertarea Domnului a fost epilogul unei vieți păcătoase și prologul unei vieți noi și luminoase.



50. Într-adevăr, despre Iacob cel Bătrîn, amintit de Faptele Apostolilor (XII, 2), omorît de timpuriu în Ierusalim de regele Irod Agripa I, cam în anul 42, tradiția spune că înainte de a muri, a predicat în Spania. Vezi Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, ed. II, București, 1925, p. 175—176.

51. Cf. A. Calmet, *op. cit.*, p. 188.

DOCTRINA SFÎNTULUI IOAN GURĂ DE AUR ÎN COMENTARIUL SĂU LA „PREDICA DE PE MUNTE“ (MATEI V-VII) *

Printre personalitățile proeminente ale creștinismului, ce apar la distanțe seculare, socotim pe drept cuvînt pe Sfîntul Ioan Gură de Aur (354—407), un puternic stilp al Ortodoxiei, care prin modelul său de viață și activitate neobosită, a impresionat profund Biserica din vremea sa și de totdeauna.

Prodigioasa lui activitate s-a manifestat în toate domeniile teologice, dar mai cu seamă în domeniul practic.

Din omiliile, tratatele, scrisorile și liturghia sa, Biserica soarbe puteri binefăcătoare, reinnoindu-se și întărindu-se. El a trăit curat și din plin adevărurile evanghelice. Sufletul lui de slujitor zelos proiectează în exterior profilul strălucitor al adevărilor evanghelice, pe care le dorea înfăptuite de fiecare credincios. El voia o Biserică și o lume în care înțelegerea, egalitatea, munca și pacea să fie adevărate realități și nu simple deziderate. El este floarea aleasă din grădina duhovnicească împodobită cu parfumul evlaviei, al smereniei și al iubirii. Iubirea sa se revarsă în valuri peste toți aceia pe care îi poate atinge, iar predica sa este un adevărat efluviu de viață creștină. Unii teologi au afirmat că Sfîntul Ioan Gură de Aur s-a ocupat exclusiv de partea practică a vieții creștine, neglijînd doctrina teologică; dar el a dezbătut probleme teologice foarte interesante, după cum vom constata în cele ce urmează.

A. — DOCTRINA SOTERIOLOGICĂ

1) *Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu*¹. — Cele două izvoare ale cunoașterii lui Dumnezeu sînt revelația naturală și Revelația supranaturală. Revelația naturală se vădește în tot ce a creat Dumnezeu, în lumea externă și internă. Cunoașterea lui Dumnezeu obținută din Revelația naturală nu este însă singura. «*De aceea, Dumnezeu ne-a învrednicit de o descoperire mai completă, mai directă și mai sigură. Aceasta este Revelația supranaturală*»². Această Revelație s-a făcut prin profeți, a culminat

* Lucrare de seminar ținută la cursurile pentru titlu de magistru în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «*Studii Teologice*», X (1957), nr. 9—10, p. 607.

2. *Teologia Dogmatică și Simbolică* (curs în colaborare), București, 1958, vol. I. p. 313.

în Iisus Hristos și este cuprinsă în Vechiul și Noul Testament, precum și în Tradiție.

Mîntuitorul, propovăduind învățătura Sa, arată că nu există nici o discordanță între cele două Testamente, ci o continuare perfectă, cel Nou întregindu-l pe cel Vechi³.

Sfîntul Ioan Gură de Aur relatează că Mîntuitorul a descoperit învățătura Sa mai întîi celor aleși de el, Sfinții Apostoli, prin care avea să cheme lumea, mai tîrziu, la creștinism. Spre a lumina calea credincioșilor către mîntuire, Domnul Hristos le pune înainte «fericirile», care prezintă în Noul Testament aceeași importanță pe care o au cele zece porunci în Testamentul Vechi. «Prin «Fericiri» se înțeleg cele nouă căi pe care creștinul trebuie să meargă pentru a ajunge la fericirea veșnică, sau cele nouă virtuți, prin care putem dobîndi fericirea»⁴. Cele zece porunci date de Dumnezeu prin Moise sînt expresia principiilor generale ale legii naturale. Ele sînt neschimbabile ca glasul ordinei morale veșnice a lui Dumnezeu și vădesc unicitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu. În cele nouă fericiri, învățătura evanghelică este expusă sub formă de adevăruri morale, sfaturi, sentințe și nu sub formă de lege. Fericirile stabilesc caracterul împărăției mesianice, precum și însușirile cetățenilor noii împărății a lui Dumnezeu.

Mîntuitorul a descoperit învățătura sa cu scopul de a da credincioșilor posibilitatea să ajungă la desăvîrșire⁵. El s-a întrupat, a făcut împăcarea mijlocind pentru noi, a primit pedeapsa în locul nostru, îndurînd moartea pentru noi⁶. Sfîntul Ioan Gură de Aur ne precizează că Mîntuitorul nu mărturisește Sfinților Apostoli dintru început că El este Fiul lui Dumnezeu, ci mai tîrziu, după ce ei au fost pregătiți spre a înțelege acest lucru. El a descoperit lămurit Adevărul, dar la început se mulțumea să-l împărtășească puțin cîte puțin, printr-un lung șir de minuni și prin metoda sa de a învăța. Adevărurile cele sfînte au fost descoperite spre a fi urmate de cei ce vor să urce pe treapta desăvîrșirii creștine⁷. Sfîntul Ioan Gură de Aur prezintă pe Iisus Hristos ca restaurator al creației la care a și luat parte, deoarece el coexistă cu Dumnezeu din veșnicie în unitatea desăvîrșită a Sfintei Treimi.

Legea Vechiului Testament — afirmă Sfîntul Ioan — Iisus Hristos a împlinit-o astfel: a ținut seamă de prescripțiile ei, i s-a supus⁸ în

3. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Matei*, Omilia XV, P. G., LVII, 236. Cf. G. Bareille, *Jean Chrysostome-Oeuvres complètes*, Nouvelle trad., française, Paris 1865—1878; Tom. XI și XII. În lucrarea de față ne-am servit de această traducere, confruntînd-o cu originalul.

4. *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Craiova, 1952, p. 440.

5. Prin desăvîrșire se ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Această concepție o aflăm și la Platon. — asemănarea cu divinitatea (cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere din limba greacă de Acad. Prof. C. I. Balmuș, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1963, p. 585, nota 227.

6. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Matei*, Omilia XV, col. 236.

7. *Ibidem*, Omilia XXII, col. 302—307.

8. *Ibidem*, Omilia XVI, col. 242.

măsura în care a socotit că e necesară și a realizat scopul ei, prin opera de mîntuire, făcîndu-ne și pe noi participanți acestei împliniri⁹.

Cele două legi: a Vechiului și Noului Testament, au autor pe Dumnezeu și vestesc pe Iisus Hristos care este hotar și punte de legătură între ele. Cînd Vechiul Testament și-a împlinit menirea sa pregătitoare. Mîntuitorul a venit să plinească și să desăvîrșească opera de mîntuire. Legea Veche era umbra celor viitoare. Credința sporește în Noul Testament, dar și obligațiile religioase ale credincioșilor (trebuie să ne abținem de la gînduri, vorbe, fapte rele) și tot astfel se mărește și pedeapsa pentru păcat. Pe cînd legile iudaice morale sînt nedepline, cele creștine au plenitudinea Harului dumnezeiesc. Legea Vechiului Testament este externă și nu schimbă pe om intern, nu poate forma o unitate ființială cu el. Omul nu săvîrșește faptele din impulsul inimii. Legea Noului Testament este interiorizată, unificată, desăvîrșită și perfecționează pe cea Veche.

Sufletul credinciosului se deschide spre fapte curate, căci în el sălășluiește Hristos, Teama este înlocuită de iubire. Teama avea un caracter servil și exista teamă de pedepse vremelnice: robie, sărăcie, foamete ș. a. Iubirea, în Legea Vechiului Testament are caracterul fraternității, nu duhul încrederii depline în Dumnezeu. Iubirea creștină e față de aproapele și motivul desăvîrșit pentru îndeplinirea poruncilor divine; frica noastră e fiască față de Dumnezeu și ne temem de pedepsele veșnice și nu de cele vremelnice. Dar noi împlinim poruncile și întru nădejdea vieții veșnice. Poruncile Vechiului Testament constituie o povară grea și ca dovadă nici cărturarii nu cunoșteau care era cea mai mare poruncă și născociau mereu legi noi. Legea Noului Testament este legea libertății prin dragostea și Harul ce călăuzește toate poruncile interioare ale credinciosului. El devine drept prin cunoașterea adevărului și prin ajutorul mijloacelor harice. Jertfa lui Iisus Hristos împacă pe oameni cu Dumnezeu și le transmite harul dumnezeiesc prin Sfintele Taine. Legea Vechiului Testament e universală în timp și spațiu doar pentru un popor pînă la venirea Mîntuitorului, izvorul născut de viață veșnică. El descoperă adevărul veșnic al dreptății lui Dumnezeu, ce fusese propovăduit de proroci pînă la venirea Sa, deoarece aceștia au vorbit despre filiațiunea divină și nașterea umană a Domnului Iisus Hristos, căci «gurile profetilor sînt gura lui Dumnezeu»¹⁰.

Sfîntul Ioan Gură de Aur ne face să înțelegem că, Legea Veche ar fi fost opera diavolului, după cum susțineau maniheii, Mîntuitorul n-ar fi luat-o în considerație, ci dimpotrivă, ar fi înlăturat-o definitiv¹¹.

2) *Unitatea în Biserică lui Hristos.* — În aceasta, — răsună glasul Sfîntului Ioan —, constă strălucirea darului lui Dumnezeu, că toți sînt datori să se unească în dragoste, toți sînt chemați la aceeași mîntuire.

9. *Ibidem.* 10. Idem, *Comentar la Isata*, P. G., LVI, 110.

11. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe munte»*, Omilia XVI, col. 244.

În această lume voi puteți să trăiți ca niște sfinți și puteți să doriți acest lucru cu toată tăria¹².

În opera sa înnoitoare, Domnul Hristos s-a servit de Sfinții săi Apostoli și Ucenici și să nu socotim că El le vorbea numai lor. Prin ei, El se adresa întregii lumi creștine. Această idee a unității creștine o sesizează Dumnezeiescul Gură de Aur în mod deosebit, și fericirile sînt valabile pentru întreaga creștinătate¹³ — cînd a zis: «Eu sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrșitul veacului» (Matei XXVIII, 28), nu s-a adresat numai Apostolilor săi, ci întregii lumi creștine. De asemenea, avertizîndu-i că vor fi fericiti cînd vor fi prigonii și necăjiți cu multe feluri de rele, El se referă la toți cei ce vor trece aceste încercări¹⁴. Prin urmare, Mîntuitorul se adresează Sfinților Apostoli și ucenici și, în general, tuturor aceluia ce vor voi să-L asculte. Sfinții Apostoli aveau să continue opera de mîntuire, păstrînd unitatea Bisericii, fiind luminați și întăriți de Harul divin. Slujitorii lui Dumnezeu, ca urmași ai Sfinților Apostoli și ucenici, să aibă în inimile lor focul dragostei. Rugăciunea lor să fie pentru unitatea Bisericii, încît orice credincios să privească la interesul tuturor și nu numai la al său personal. Creștinii să rămînă uniți ca mădularele aceluiași trup, fiindcă desăvîrșita unitate de inimi, la începutul creștinismului, făcea pe toți să fie ca unul.

Sfîntul Ioan Gură de Aur, ca și ceilalți Părinți bisericești, a condamnat ereziile ce s-au ivit în sinul Bisericii și a militat pentru unitatea credinței și a doctrinei. El a căutat sub orice formă să sfarme zidul cel din mijloc al vrajbei, să aducă unirea și pacea între frați, lăsînd Bisericii un valoros tezaur de doctrină și disciplină ce va persista pînă la sfîrșitul veacurilor¹⁵.

Prealuminatul Părinte recomandă evitarea dezbinărilor în Biserică și îndeamnă a duce o viață curată, mai strălucitoare decît lumina zilei. El vede în Biserică, cerul pe pămînt, în care să intrăm și să rămînem cu o atitudine de cea mai profundă modestie¹⁶. Sfîntul Ioan Gură de Aur recomandă cîntarea în comun, în Biserică, îndemnîndu-ne ca vocea noastră să se unească cu a heruvimilor. În această măreață adunare, fiecare creștin oferă lui Dumnezeu imnele cele mai evlavioase. Îndeamnă să cîntăm lui Dumnezeu cel ce ascultă rugăciunile noastre și pătrunși de taina inimilor. Rugăciunea și ajutorul harului să conlucreze în vederea mîntuirii.

3) *Lucrarea harului.* — Harul lui Dumnezeu reinnoiește inimile noastre mîntuindu-le de păcat, iar sfințenia vieții noastre trebuie să răspundă Harului pentru ca virtutea noastră să ducă la vestirea și gloria Evangheliei. Cel luminat de har pare întotdeauna înconjurat de soare, iar razele primite din toate părțile nu numai că pătrund pe tot pămîntul, dar ajung la cer¹⁷.

12. *Ibidem*, Omilia XIX, col. 280. 13. *Ibidem*. 14. *Ibidem*, Omilia XV, col. 231—232.

15. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 291 ș.u.

16. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe munte»*, Omilia XIX, 281.

17. *Ibidem*, Omilia XV, col. 233.

Sfinților Apostoli, Mintuitorul le dă semnele și garanțiile unei nașteri glorioase, care avea să-i facă fiii lui Dumnezeu. Ei, într-adevăr deveneau fiii lui Dumnezeu, prin har, căci se renășteau spiritual. Sfântul Ioan identifică harul cu lumina, care luminează pe cei ce stau în umbra morții și-i atrage la lumina dumnezeiască ¹⁸.

Răsplata făgăduită creștinilor este de negrăit, deoarece harul Duhului Sfânt prisosește ¹⁹. Iisus Hristos luminează calea credincioșilor spre Dumnezeu prin două mijloace foarte puternice: a) măreția celui invocat și b) bogăția darurilor primite de noi. Credinciosul nu poate dobîndi mîntuirea numai prin faptele sale. De aceea el trebuie să solicite ajutorul harului divin. Rugăciunea, faptele bune și harul divin sînt condiții absolut necesare pentru dobîndirea împărăției cerurilor. Cu toate că harul e destinat în mod legitim credincioșilor, totuși cei ce nu vor să-l primească, nu se învrednicesc de el. Începutul mîntuirii îl face harul, iar credinciosul trebuie să-și dea consimțămîntul ²⁰.

Harul, fiind de natură dumnezeiască, necreat, stă în afară de condițiile omenești, pentru că cele divine sînt mai presus de firea umană. Harul se revarsă asupra primitivului, din marea iubire a lui Dumnezeu, după cum constată Sfântul Ioan, căci milostivirea Sa e un foc arzător. El nu vrea din partea noastră decît o mică scînteie de bunăvoință pentru a-și face loc în inima noastră, să o înflăcăreze și s-o covîrșească de har ²¹.

Ori de cîte ori solicităm ajutorul harului, Părintele ceresc nu ne refuză: «Căci după cum avem nevoie de respirație, tot așa și cu privire la ajutorul lui (Dumnezeu); dacă voim, ușor îl vom atrage» ²². Harul nu se acordă celor ce-l refuză: «Cînd vede (Dumnezeu) că sîntem nevrednici, reține darurile, spre a nu ne face nepăsători» ²³. Iar dacă ieșim din amorțea nepăsării și recunoaștem că am călcat voia Sa, harul său iarăși se revarsă asupra noastră. Cu cît vom dori să primim acest har de la El, cu atît va fi copleșit de bucurie și cu atît mai mult va binevoi a-l da.

4) *Eshatologia*. — Referitor la făgăduința Mintuitorului: «Fericiți cei blînzi că aceia vor moșteni pămîntul» (Matei V, 5). Sfântul Ioan se întreabă care e pămîntul pe care-l vor moșteni? Nu e, după afirmația unora, un pămînt spiritual, pentru că nu aflăm nicăieri că Scriptura să fi vorbit vreodată de așa ceva. Dar promisiunea Mintuitorului se referă la lucrurile viitoare, cît și la bunurile prezente. De asemenea și Sfântul Apostol Pavel, făgăduind răsplata prezentă, se străduiește să ne abată de la păcat. Făgăduind pămîntul, Iisus Hristos nu sîrșește aici răsplata Sa; El adaugă și bunurile celeilalte vieți. Promitînd bunuri spirituale, nu ne lipsește de cele temporale și făgăduind bunurile acestei lumi, nu se limitează aici, ci-și completează totdeauna făgăduința cu bunurile viitoare ²⁴. Prin faptele

18. «Căci astfel este puterea acestei lumini încît nu numai că luminează aici (pe pămînt) pe cei ce o urmează, dar îi conduce acolo (în viața cealaltă)». *Ibidem*, col. 234—235.

19. *Ibidem*, Omilia XVI, col. 244—245.

20. *Ibidem*, Omilia XXII, col. 306.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*, Omilia XXII, col. 307.

23. *Ibidem*, col. 307—308.

24. «Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și acestea toate

bune care trebuie să încununeze credința, se agonisește mîntuirea și viața veșnică. Viața veșnică înseamnă trăirea în lumina cea necreată a lui Dumnezeu. «Feriți-vă cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Matei V, 8). Această răsplată e cu totul spirituală. Orice virtute este absolut necesară spre a ne face să cîștigăm darul de a vedea pe Dumnezeu.

Iisus Hristos vrea să ne facă a înțelege prin împărăția cerurilor nu numai folosirea bunurilor din cer, dar și învierea tuturor și clipa înfricoșatei sale veniri. Ca răsplată, cei dreپți vor primi la urmă bunurile negrăite ale vieții de apoi. În ziua cea mare a judecării, iubitorii de slavă deșartă își vor primi răsplata faptelor lor, cînd Dumnezeu va vădi tainele inimii lor.

Cel cu inima și limba «de aur» exclamă: «Știu că mulți se tem numai de iad...; dacă cineva ar pune (la un loc) zece mii de iaduri, n-ar însemna astfel nimic, față de căderea din acea slavă fericită (a cerului), de a fi părăsit de Hristos și de a auzi: «Nu vă cunosc» și muștrarea aspră că L-am văzut flămînd și nu I-am dat să mînce. Căci e mai bine să îndurăm mii de fulgere decît să vedem fața Lui plăcută întoarsă de la noi și ochiul Lui senin privindu-ne mînios»²⁵. Muștrarea celor răi se va face în fața tuturor, iar pedeapsa lor va fi focul cel veșnic «gătit diavolului și îngerilor lui» (Matei XXV, 41).

5) *Despre îngerii răi.* — Păcatul mîndriei este izvorul răului. Mîndria lui Lucifer constituie cel dintîi păcat, deoarece a făcut din înger, demon. «Pentru că diavolul nefiind (diavol) înainte de această (cădere), prin aceasta a devenit diavol»²⁶.

Mîndria a pierdut pe primul om care a căzut în prăpastie și în moarte pentru că s-a lăsat amăgit; închipuindu-și că ar putea deveni Dumnezeu, și-a pierdut situația fericită pe care o avea la început²⁷.

Îngerii răi se împotrivesc voinței divine, operei de răscumpărare și mîntuirii oamenilor. Ei luptă pentru a-i aduce pe cei credincioși la rău, uneltind împotriva lor, iar pe cei răi îi stimulează și-i sprijină în opera de izolare de Dumnezeu. Însă Dumnezeu îngăduie această înfrîngere a demonilor asupra oamenilor pînă la o limită, spre a-i încerca și întări în lupta împotriva păcatului sau pentru pedepsirea celor fărădelege. Această activitate a îngerilor răi nu afectează liberul arbitru al credincioșilor, ci numai îl stimulează, încît omul să poată rezista ispitelor și să se întărească în credință. Puterea diavolului, care nu se poate pocăi și reveni la Dumnezeu, va fi nimicită la Parusie, cînd duhurile rele vor suferi chinurile veșnice²⁸.

se vor adăuga vouă» (Matei VI, 33). Și în altă parte: «Oricine își va lăsa pentru Mine casa sa, sau frații, sau surorile, sau părinții, sau soția, sau copiii, sau averea, însutit va lua și viața veșnică va moșteni» (Matei XIX, 29).

25. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe munte», Omilia XXIII, col. 317—318.* Este «îndepărtat de la cer acela care chiar dacă cu credință a făcut multe semne dar nu a săvîrșit nici un bine» (*Ibidem*, Omilia XXIV, col. 321).

26. *Ibidem*, Omilia XV, col. 224. 27. *Ibidem*.

28. Sinodul al V-lea Ecumenic condamnă «restabilirea tuturor».

B. — DOCTRINA MORAL-SOCIALĂ

1) Sfântul Ioan Gură de Aur înfierează *păcatul* și recomandă *virtutea*. În comentariul la «Predica de pe munte». Sfântul Ioan demonstrează că Mîntuitorul condamnă izvorul lăuntric al păcatului. Astfel, prin porunca «să nu ucizi» Legea Veche nu numai că nu e anulată, dar e completată cu interdicția de a nu te mînia, de a nu înșulța pe aproapele, care e chipul lui Dumnezeu. Mînia e o betie mai cumplită decît aceea a vinului. Certurile, dezbinările, invidiile și dușmăniile să fie evitate, opunîndu-li-se împăcarea și armonia.

Sluiba Evangheliei — zice Sfântul Ioan — v-a fost încredințată nu ca un mijloc de existență, ci pentru sfîntire, spre a fi feriti de corupția păcatului²⁹. Păcatul mîndriei, un adevărat potop ce inundă inima, el îi opune virtutea smereniei, care ocupă primul rang între fericiri. Smerenia e prima virtute care spală păcatul, iar cel smerit cu inima are un suflet curat, ca de inger³⁰. Dacă săvîrșim păcatul să avem căința întru zdrobirea inimii, să ne întristăm pentru aceasta, deoarece tristețea însoțită de lacrimi e sufletul întregii filozofii creștine, iar plînsul șterge orice fel de patimi omeneste³¹.

Mîntuitorul compară pe Sfinții Apostoli cu «sarea pămîntului și lumina lumii». Un aliment alterat — zice Sfântul Părinte — nu mai revine la forma inițială chiar dacă îi pui sare³². Un suflet pierdut în gheană nu se poate pocăi. Doar Iisus Hristos poate să smulgă sufletul de la păcat, curățîndu-l de veninul acestuia .

Rolul Sfinților Apostoli este să păstreze pe oameni de a nu cădea în păcat, deoarece natura, efectul și scopul misiunii lor este de a aduce pe oameni la Dumnezeu. De aceea le sînt necesare virtuți excepționale, îmbunătățind și pe alții³³.

Sfântul Ioan Gură de Aur compară păcatul cu focul care desigur nu se stinge prin foc, ci prin apă. Focul păcatului se stinge prin apa curată a virtuții. Condamnînd beția, desfrîul și furtul, el arată că credincioșii trebuie să ducă pe pămînt o viață îngerească, să se înalțe la exigențele și rigorile calității de om, în societatea creștină. În legătură cu jurămîntul și sperjurul, care fuseseră interzise în principiu de către Iisus Hristos, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că omul nu e stăpînul lui însuși, nici al jurămîntelor pe care le face, jurînd pe cer, pe pămînt, sau pe capul său. Teama de Dumnezeu să fie mai mare decît constrîngerea.

Mîntuitorul anulează legea talionului, care făcea să sporească mînia și răzbunarea³⁴. Bunătatea noastră însă îmblînzește pe cel rău, iar răbdarea este expresia triumfului față de dușmani. A ierta greșelile aproa-

29. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe munte»*, Omilia XV, col. 233—235. 30. *Ibidem*. 31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, col. 231. 33. *Ibidem*, col. 235.

34. *Ibidem*, Omilia XVIII, col. 265 .

pelui înseamnă a-l smulge din cea mai funestă răutate. Față de cel cuprins de păcat — recomandă Sfântul Ioan — să procedăm ca medicul care cercetează pe cel bolnav și-l vindecă, indiferent de atitudinea pe care o are bolnavul, chiar dacă acesta se manifestă cu violență și împotrivire³⁵. Un tratament asemănător să aplicăm și dușmanilor noștri. Creștinul se cuvine să se comporte cu mare atenție față de adversari, să-i salute chiar, și să întrebuințeze cele mai ingenioase procedee pentru îmblinzirea celor răi. Exemplul unei astfel de comportări ni l-a oferit Hristos, în toate împrejurările vieții Sale.

Dumnezeu — ne învață Sfântul Ioan — vrea să fim folositori nouă și tuturor fraților noștri lipsiți de cele necesare, ba chiar dușmanilor noștri, stingînd astfel focul și potolind valurile urii și răzbunării.

Comentînd versetele 19 și 20 din cap. VI al Evangheliei după Matei, el osîndește avariția și îndeamnă la disprețuirea bogățiilor, deoarece patima de a agonisi averi pune stăpînire pe inimi. Cei avari se tem de lipsă și de orice pierdere cît de mică; credinciosul în schimb își agonisește în ceruri comori nepieritoare.

Mintea e pentru suflet ceea ce e ochiul pentru trup. Cel ce umblă în păcat își întunecă mintea, iar pierderea luminii sufletești e tot așa de grea pentru suflet ca lipsa de vedere pentru trup. Dacă ne îngrijim de ochiul care conduce trupul, să întreținem tot așa de bună și de sănătoasă, mintea care luminează sufletul³⁶.

Întrucît Providența divină veghează veșnic și ne oferă din belșug cele necesare pentru existența noastră, să nu fim preocupați exclusiv de cele zilnice. Hrana, îmbrăcămintea și celelalte să nu constituie scopul ultim al vieții noastre. Acestea să fie folosite strictului necesar, fără a prisosi, căci prisosul bogățiilor e necesarul celor lipsiți. Referitor la cuvintele Mîntuitorului: «Nu judecați ca să nu fiți judecați» (Matei VII, 1), Sfântul Ioan ne convinge că Iisus Hristos nu oprește în mod absolut cenzura crimei, în schimb interzice celor vinovați dreptul de a condamna la alții greșelile lor³⁷. Dacă judeci — spune autorul acestor omilii — fără milă pe fratele tău, stabilești o regulă după care vei fi judecat. Să te cunoști pe tine îndeajuns și după aceea să te ocupi și de alții.

Interzice oricărui creștin de a săvîrși păcatul și după primirea Botezului și strălucirea darurilor Sfîntului Duh. Păcatele necredincioșilor scandalizează mai puțin decît ale credincioșilor; credincioșii să fie mereu «sare și lumină»³⁸. Cel ce săvîrșește păcatul ignorează puterea divină, preceptele lui Hristos și nu poate pretinde că îndeplinește poruncile Sale. După concepția hrisostomică, păcatele sînt un aliaj ce înăbușe virtuțile.

«Purtați-vă cu frații voștri — ne glăsuiește Sfîntul Părinte — precum doriți ca și ei să se poarte cu voi, de vreme ce aceasta e regulă de aur și în ea stau Legea și Proorocii».

Calea pierzării este largă și ușor de străbătut, pe cînd calea spre mîntuire e îngustă și anevoioasă. Mîntuirea se agonisește prin virtute, iar

35. *Ibidem*, Omilia XVIII, col. 267—268.

36. *Ibidem*, Omilia XV, col. 237.

37. *Ibidem*, Omilia XXIII, col. 307—308.

38. *Ibidem*, Omilia XV, col. 231—233.

culmea virtuții este desăvîrșirea. Virtuțile sînt roada Duhului Sfînt, iar la baza lor stă iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. Dumnezeu, departe de a urî pe cei ce-L disprețuiesc, le face bine, «pentru că răsare soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei dreπți și peste păcătoși» (Matei V, 45). Cel virtuos e ca un pom plăcut la vedere și încărcat cu roade bune.

Sfîntul Ioan osîndește dragostea nebună de slavă deșartă ce se manifestă ca un șape șiret și primejdios, capabil să înșele pe cei ce nu veghează atent asupra lor înșiși.

În *Omilia XIX* la Matei, el vorbește despre milostenie și recomandă ca aceasta să fie săvîrșită în ascuns, nu în văzul lumii spre slavă deșartă. În actul milosteniei, el scoate în evidență voința, intenția, deoarece aceasta dă valoare faptei. Nu orice milostenie se cere a fi secretă, însă cel ce o săvîrșește să nu caute ca răsplată lauda din partea semenilor săi. E o mare crimă — spune el — a nu ajuta pe cel în nevoie, dar să nu te așteπți la vreo răsplată din partea lui. Sfîntul Ioan pune accentul în mod deosebit pe puterea foarte mare a exemplului, deoarece înfățișarea faptelor convertește cu mai mult efect decît zgomotul cuvintelor³⁹. Ajutînd pe cei în lipsă, însuși Dumnezeu devine debitorul nostru și ne va răsplăti în viața viitoare, dar și în cea de toate zilele.

Mișcat fiind de grozăviile luptelor de gladiatori din vremea sa, ce aveau loc în circuri și la care participau și unii creștini ca spectatori, Sfîntul Ioan susține că luptătorii aceștia au nevoie de mila creștinilor⁴⁰. Asistînd la aceste spectacole înseamnă că participi la spectacolul Satanei. Cum pot să asiste creștinii la aceste lucruri groaznice? E vorba de fratele vostru — zice el —, de unul din membrele voastre care luptă în circ. Creștinii au datoria de a pune capăt sfîșierii dureroase dintre frați, de vreme ce Iisus Hristos pentru aceasta s-a jertfit pe cruce⁴¹. Ferindu-te de păcat să săvîrșim fapte caritabile, ajutînd pe cei lipsiți, știind că milostenia e rădăcina tuturor bunurilor.

2) *Rugăciunea* — relatează Sfîntul Ioan Gură de Aur — să fie făcută nu în văzul lumii, precum obișnuiesc fățarnicii, spre slavă deșartă. În rugăciunea noastră să aducem ca jertfă lui Dumnezeu căldura minții și strigătul inimii, nu etalarea trupului și strigătele. Rugăciunea să fie făcută cu evlavie, cu inima sfîșiată de durere, cu lacrimi și în tăcere⁴².

Rugăciunea are efect dacă e făcută în stăruință și cu inimă curată. Cînd ne rugăm lui Dumnezeu, sufletul nostru să fie schimbat în dragoste, după exemplul lui Hristos care revărsa în firea umană parfumul și lumina dragostei de om. Dumnezeu fiind nevăzut, vrea ca și rugăciunea noastră să fie tainică și nevăzută.

Sfîntul Ioan precizează că rostirea rugăciunii «Tatăl nostru...» mijlocște scăparea de muncile cele veșnice, justificarea sufletelor, sfințirea, răscumpărarea, înfierea, moștenirea slavei dumnezeiești promise, unirea

39. *Ibidem*. 40. *Ibidem*, col. 237—238. 41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*, Omilia XIX, col. 283.

cu unicul Său Fiu și, în sfârșit, revărsarea Sfântului Său Duh⁴³. Rugăciunea cere două condiții: 1) cel ce se roagă să ceară cu căldura inimii într-o smerenie și 2) să ceară numai cele de trebuință. Orice credincios este îndatorat să se roage «pentru tot pământul». Înainte de a ne ruga lui Dumnezeu, avem datoria de a ierta greșelile aproapelui nostru și nicidecum să nu ne rugăm pentru distrugerea lui. Atât rugăciunea particulară cât și cea obștească să fie însoțită de muncă cinstită și de fapte bune.

3) *Postul*, de asemenea, trebuie practicat nu din fățărnicie pentru lauda semenilor, ci în taină. «Postiți? Arătați-mi-o prin fapte. Cum? De vedeți un sărac, aveți milă de el, un dușman, împăcați-vă cu el, un prieten înconjurat de un nume bun, nu-l invidiați, o femeie frumoasă, întoarceți capul. Nu numai gura și stomacul vostru să postească, ci și ochiul, și urechile, și picioarele și mâinile voastre și toate mădulele trupului vostru. Mâinile voastre să postească, rămânând curate și de răpire și de lăcomie. Picioarele nealergând la pravești urite și în calea păcătoșilor. Ochii neprivind cu ispitire frumusețile străine. Gura trebuie să postească de sudalme și de alte vorbiri rușinoase»⁴⁴. Prin post se ajunge la înfrînarea poftelor trupului și întărirea voinței, fiind așa dar o faptă de virtute dar și o formă de pocăință. Este o jertfă oferită în cinstea lui Dumnezeu și aduce desăvârșire credinciosului.

4) *Lupta Sfântului Ioan Gură de Aur împotriva exploatării omului*. — În aceste omilii, Sfântul Ioan se preocupă și de problemele sociale ale vremii deoarece Biserica lucra în societatea timpului său. El compătimizește pe cei în suferință: «Fiindcă sînt mulți umiliți nu de voie, ci forțați de împrejurări»⁴⁵ și astfel stăruie a nu li se răpi drepturile și avutul. Cel ce răpește bunul altuia pierde și ceea ce are, precum, dimpotrivă, cel ce iubește dreptatea stăpînește avutul său în toată siguranța⁴⁶. Condamnă cu toată asprimea exploatarea omului de către aproapele său, și zice că bogaților, averile le prilejuiesc nenumărate motive de certuri și dezbinări⁴⁷. Iată cum se adresează el celor bogați: «Nici un bogat, nici un boier să nu se îngîmfe aici (pe pământ) și să nu mă privească cu indignare. Toate acestea sînt basm, umbră și vis. Căci nimeni din cei bogați acum, nu mă va apăra acolo (la judecată) cînd voi fi acuzat și voi fi defăimat că n-am păzit cu destulă tărie poruncile lui Dumnezeu»⁴⁸.

Sfântul Ioan ia atitudine împotriva bogaților cu sclavi, cai, care, aur, găтели ridicole și inutile spre lauda și admirația altora. «Să nu ne lăsăm amăgiți — zice el — de bogății, pentru că nici Mîntuitorul n-a cedat ispitirii diavolului, cînd acesta i-a oferit averile lumii. Sfântul Ioan ne arată că porunca Domnului Iisus Hristos este ca noi să folosim bunurile pentru fapte de caritate, pentru viața veșnică⁴⁹. Cel ce oferă comoara

43. *Ibidem.*

44. *Idem, Către poporul antiohian*, Cuv. III, P. G., XLIX, 53.

45. *Idem, Comentar la «Predica de pe munte»*, Omilia XV, col. 224.

46. *Ibidem*, Omilia XV, col. 227. 47. *Ibidem*, col. 237.

48. *Ibidem*, Omilia XVII, col. 264. 49. *Ibidem*, Omilia XX, 289.

sa nevoiașilor face aceasta nu ca să o piardă, ci să o păstreze în cer. Viermii și rugina care atacă avuțiile pămîntești nu sînt altceva decît instrumente răzbunătoare ale miniei lui Dumnezeu. Atașamentul față de bunurile de pe pămînt nimicește libertatea și noblețea omului⁵⁰. El compară pe bogații avari cu niște cîini legați de gardul unui mormînt, căci bogăția netransformată în faptă bună e ca un mormînt. Sufletul devenit rob avarității este ca un sclav nenorocit, aservit unui stăpîn nemilos⁵¹. De asemenea îi compară pe bogații avari cu niște dansatori abili pe trînghii, care, în afară de faptul că-și primejduiesc propriile lor vieți, sînt ridicoli, se pretează la tot felul de josnicii și, copleșiți de această grijă chinuitoare și înșelătoare, își pierd propria lor mintuire, fiindcă iubirea de bogăție este cel mai groaznic tiran al inimii⁵².

Pe Sfîntul Ioan îl impresionează dragostea frățească a primilor creștini, care vindeau averile și le depuneau la picioarele Sfinților Apostoli, spre folosul obștei. Dă ca exemple pe Avraam și pe Iov care erau cu totul degajați de bunurile pămîntești, considerîndu-se niște simpli administratori ai acestora. Bogăția este idolul celor bogați, căci aceștia slujesc întreaga lor viață bogăției. Sfinții au făcut dovadă că pot trăi eliberați de jugul păcatului avarității, dînd avuțiile lor spre folosul celor lipsiți.

E o nebulie — proclamă Sfîntul Ioan — să agonisești bogății deoarece soarta unei astfel de trude este iadul. A răpi bunul altuia prin violență, nu e compatibil cu blîndețea firească a omului, de vreme ce numai animalul sălbatic își jefuiește semenii. Animalul e feroce prin instinct, iar omul prin voință, de vreme ce Dumnezeu nu l-a făcut așa. Prin ferocitate, avarități, rapt, el contravine propriei sale firi, neexistînd nici un argument în sprijinul unei astfel de atitudini⁵³.

Sclavii pe atunci se aflau într-o situație mai rea decît a animalelor. Sfîntul Ioan îi apără susținînd că a răpi fratelui nostru ceea ce-l deosebește de animale și ceea ce-l face cu adevărat om, adică judecata și rațiunea, înseamnă a-i lua demnitatea și a-l coborî la treapta cea mai de jos⁵⁴.

Ridicîndu-se împotriva asupritorilor și celor ce nu fac dreptate, Sfîntul Ioan dorea o lume bună, axată pe egalitate socială. Bazat pe afirmația Sfintei Scripturi, el critica toate inegalitățile și deosebiri de credință și stare socială, apropiînd frumos săracul de bogat, supusul de cel puternic. El zicea: «...după (nașterea) cea de sus, toți sîntem uniți deopotrivă și nici unul nu are nimic mai mult decît celălalt; nici bogatul decît cel sărac, nici stăpînul decît sclavul, nici slujbașul decît omul de rînd, nici împăratul decît ostașul, nici filozoful decît barbarul, nici învățatul decît cel neînvățat. Căci un tată ne-a dat tuturor în chip nobil o singură naștere, învrednicindu-ne de a fi chemați toți deopotrivă»⁵⁵. Egalitatea trebuie să domnească între noi, încît pămîntul să nu se mai deosebească de cer, deoarece Dumnezeu vrea ca noi să fim în deplină înțelegere, uniți ca frații și iubindu-ne ca fiii aceluiași Părinte.

Sfîntul Ioan înfierează egoismul și recomandă altruismul.

50. *Ibidem*.51. *Ibidem*, col. 290.52. *Ibidem*, Omilia XXI, col. 295—296.53. *Ibidem*.54. *Ibidem*, Omilia XVI, col. 249.55. *Ibidem*, Omilia, XIX, col. 279.

5) *Recomandarea vieții în comun.* — «Ce rușine — exclamă Sfântul Ioan — să fii cinstit cu chipul lui Dumnezeu și să ai aversiunile cele mai nedemne față de aproapele! Să avem iubire unii față de alții pentru că nimic nu seamănă pe oameni cu Dumnezeu decât iubirea. Pentru a uni pe oameni ca frații și fiii aceluiași Părinte, toate cererile din rugăciunea «Tatăl nostru» poartă pecetea comunitarismului (= al nostru, a noastră, nouă, etc.). Așadar rugăciunea să îmbrățișeze nevoile noastre, ale tuturor, spre a fi uniți. Dragostea — susține Sfântul Ioan — e mama tuturor bunurilor și ea este aceea care poate să unească pe credincioși ca membrele aceluiași trup, sfărâmînd lanțurile urii și mîniei.

Dumnezeiescul Părinte iubea foarte mult viața în comun. Iată ce comparație face el: «...acelora (necuvîntătoarelor) toate le sînt comune; se adună împreună, merg împreună; nouă însă nimic nu ne este în comun, ci la noi sînt de toate: lupte, dușmăanii, certuri, injurii și nedreptăți. Nu avem respect nici pentru cerul spre care sîntem chemați toți în comun, nici pentru pămîntul care este dat tuturor în comun, nici pentru firea însăși (care e tuturor comună)»⁵⁶. Să ne considerăm ca beneficiari ai bunurilor materiale, nu ca proprietari. Bunurile materiale să fie dobîndite numai prin muncă cinstită spre folosul tuturor și spre slava lui Dumnezeu. Pacea și armonia vor dăinui între membrii societății umane dacă vor socoti bunurile materiale ca proprietate a tuturor, servind interesele generale.

6) *Familia.* — Comportarea femeilor în societatea creștină trebuie să fie corectă și demnă de adevărate fapte ale lui Dumnezeu. Sfântul Ioan condamnă adulterul și divorțul fără temei ca plăgi infecțioase ale societății umane, și recomandă iubirea și respectul reciproc între cei doi soți-pionii familiei creștine.

Creștinului îi este oprită orice privire indiscretă asupra vreunei femei. Cel ce privește la o femeie, alunecă în păcatul adulterului, fiind vorba de privirea cu dorințe rele. În realitate, nu ochiul privește, ci gîndul, inima, deoarece ochiul adesea nu observă lucruri chiar apropiate, dacă gîndul e îndreptat în altă parte⁵⁷. Așadar nimănui nu-i este îngăduit a rîvni la femeia altuia.

Căsătoria a fost instituită de Dumnezeu pentru perpetuarea neamului omenesc și deci nu este o petrecere în doi, ci o asumare de griji și suferinți, în vederea creșterii și educației copiilor, viitorul omenirii. Familia e, astfel, foarte prețuită de Sfântul Ioan. «El apără egalitatea soților ce trebuie să se influențeze în bine unul cu altul și recomandă educația copiilor în spirit creștin»⁵⁸.

7) *Pacea și războiul.* — «Feriți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema» (Matei V, 9). Analizînd acest verset scripturistic, Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să lucrăm neobosit la împăcarea celor învrăjbiți, făgăduindu-ne răsplata spirituală de a deveni fiii lui Dumnezeu. Scopul venirii Fiului Omului în lume a fost să împace pe cei

56. *Ibidem*, Omilia XV, col. 237—238.

57. *Ibidem*, Omilia XVII, col. 256.

58. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 206.

învrăjbiți, să reunească inimile dezbinată, să aducă pacea pe pământ. Mîntuitorul ne-a încredințat și nouă această înaltă slujbă a împăcării⁵⁹.

Dumnezeu acordă mai multă importanță împăcării oamenilor decît actelor de cult aduse în onoarea sa. Și ordonă chiar suspendarea acestora în favoarea reîmpăcării oamenilor, reconcilierea fiind socotită mai de preț decît jertfa. Orice jertfă care nu e însoțită de iubirea aproapelui, Dumnezeu o respinge, obligîndu-ne la reîmpăcarea cu aproapele înainte de a veni la altar⁶⁰. Mîntuitorul îngăduie să se întrerupă chiar rugăciunea, în scopul reîmpăcării cu aproapele nostru. Reîmpăcarea spulberă mînia, acel cumplit păcat care chinuiește sufletul omenesc, ziua și noaptea. Diavolul — afirmă autorul nostru — stă gata să sufle în mînie spre a o face mai aprinsă; dar ea trebuie stinsă la vremea cuvenită⁶¹. Cel ce stinge mînia, vrajba, dezbinarea, este ca un medic care aplică medicamente tămăduitoare și preventive. Vrăjmășia persistentă aprinde mînia și de aceea trebuie stinsă din rădăcină⁶². Lucrarea în lume a unicului Fiu al lui Dumnezeu s-a manifestat în a uni ceea ce a fost despărțit și a înlocui războiul cu pacea.

O pace fundamentată pe adevăr, dreptate și iubire constituie cel mai mare bun pentru oameni și popoare. Pacea duce la ridicarea nivelului de trai al oricărui individ al societății, înaltă popoarele, aducîndu-le propășire și fericire deplină.

Pacea dintre oameni și popoare izvorăște, după concepția hrisostomică, din pacea omului cu Dumnezeu și din pacea cu sine însuși, de care se bucură cel ce săvîrșește binele.

Biserica e solie a păcii și înfrățirii, fiindcă ea propovăduiește totdeauna pacea și înfrățirea, ce își au izvorul în iubirea de Dumnezeu și aproapele. Se numesc făcători de pace cei ce înlătură divergența, discordia dintre oameni și îi împacă, făcîndu-i să trăiască în deplină înțelegere.

Cei ce statornicesc armonia dintre voința trupului și a sufletului sînt, de asemenea, făcători de pace. Cu atît mai mult se socotesc făcăori de pace acei ce, cu îndemnul și fapta lor, zădărnicesc cauzele războaielor între popoare — războaie care distrug ce-i mai nobil și mai de preț: viața și civilizația omenirii!

De aceea făcătorii de pace săvîrșesc o lucrare asemănătoare aceleia a Fiului lui Dumnezeu, Care s-a pogorît pe pământ spre a reîmpăca pe om cu Tatăl ceresc.

Ni se impune ca o datorie de onoare de a lucra pentru binele aproapelui, indiferent de rasă, neam, religie sau alte deosebiri. Cei ce doresc războiul în actualele condiții, trebuie să înțeleagă că prin aceasta s-ar pregăti cimitirul întregii omeniri. Însă nu va fi om — relatează Sfîntul Ioan — orcît de rău, chiar de ar fi fiară sălbatică sau demon care să nu dea îndărăt⁶³. Cei răi distrug pe aproapele, pricinuiesc mari dușmăanii, supără pe creștini, alungă pacea cea iubită de Dumnezeu, deschid diavolului drum la suflete și-i dau arme pentru a le răni și a le pierde. A face rău aproapelui tău este ca și cum a-i întoarce sabia împotriva ta însuși.

59. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe munte»*, Omilia XV, col. 228.

60. *Ibidem*, Omilia XVI, col. 250—251.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*, col. 252—253.

63. *Ibidem*, Omilia XV, col. 234.

Pacea între frați e jertfa cea mai plăcută ce se poate aduce lui Dumnezeu. Sfântul Ioan a avut o rîvnă deosebită pentru pace. Această preocupare a lui pentru pace izvora din principiul iubirii și păcii care sta la baza creștinismului, cît și necesitatea umană de a trăi în pace. Pacea e fruntea bunurilor, legătura bunurilor, mama tuturor bunurilor. Ea e siguranța oamenilor și ne garantează favorurile dumnezeiești. Mîntuitorul «a suferit pentru pace, a fost răstignit pentru pace, a fost înmormîntat pentru pace»⁶⁴. Pacea e zid al Bisericii sau scut și sabie împotriva diavolului. Autorul de față concepe o pace sufletească și sinceră care să-și aibă izvorul în Dumnezeu și în interiorul omului, întemeiată pe convingere nestrămutată.

Sfântul Părinte condamnă ura și războiul fratricid, deoarece, deși avem chip de oameni, noi sîntem mai răi decît fiarele sălbatice: ne sfișiem unii pe alții și ne udăm limba în singele fraților noștri⁶⁵.

Să rupem așa dar lanțurile urii, miniei și războiului.

Dezechilibrul în societate se datorește, printre altele, profitului și lăcomiei onora, fiindcă din dragostea și idolatria banului se nasc nesfîrșitele pierzări, procese, gilceve, defăimări, războaie, munci și întunecimi sufletești⁶⁶.

Aceasta este, în linii mari, poziția doctrinar-teologică și moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur, în cele zece omilii, la «Predica de pe munte».

*

În aceste omilii, Sfântul Ioan Gură de Aur ține să demonstreze că:

1. Dumnezeu s-a făcut cunoscut oamenilor prin Revelația naturală dar mai ales prin Revelația supranaturală, completă, directă și sinceră, culminînd prin venirea Fiului Său pe pămînt. El a descoperit Adevărul dumnezeiesc, mai întîi Sfinților prooroci, apostoli și ucenici, iar aceștia l-au transmis întregii lumi creștine.

Toate operele Sfântului Ioan, inclusiv acele omilii, sînt presărate cu învățături dogmatice, care, adunate, ar putea alcătui un adevărat tratat de doctrină creștină.

2. El arată raportul dintre Vechiul și Noul Testament care alcătuiesc unul dintre cele două izvoare ale Revelației supranaturale.

3. Mîntuitorul a sădit în sufletele Sfinților Apostoli ideea de frățietate și unitate care să lucreze în întreaga Biserică pînă la sfîrșitul veacurilor. Această idee de unitate a încercat să o scoată în relief Sfântul Ioan Gură de Aur, în aceste omilii.

4. Apostolii și ucenicii au fost primii primitori ai harului pe care l-au transmis urmașilor lor. Harul este destinat omului credincios, dar îl primește numai acel ce-și dă silința și astfel beneficiază de darurile Sfântului

64. Pr. Prof. I. G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», seria II, VII (1955), nr. 7—8, p. 403 ș.u.

65. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la «Predica de pe Munte»*, Omilia XIX, col. 286. 66. *Ibidem*, Omilia XXI, col. 296.

Duh. Fiind necreat, harul stă în afară de condițiile omenești și nu se acordă celui ce-l refuză.

5. La sfârșitul veacurilor, când va avea loc judecata universală, Dumnezeu va acorda răsplata supremă atât pentru faptele bune cât și pentru cele rele. Cei răi nu vor participa la slava Domnului.

6. Ingerii răi se împotrivesc voinței divine, operei de răscumpărare și mântuirii oamenilor. Acțiunea lor depinde de voința și îngăduința lui Dumnezeu.

7. Un loc mult mai extins ocupă problemele moral-sociale din vremea Sfântului Ioan Gură de Aur, care au notă de permanentă actualitate. El condamnă păcatul sub orice formă și recomandă virtutea ca instrument al desăvârșirii creștine. S-a preocupat de cei în suferință, l-a impresionat profund sclavia, acea maladie gravă a omenirii și a propus de nenumărate ori un tratament omenos față de cei oropsiți ai vieții, veșnic exploatați de către bogații lacomi și abuzivi.

8. Propovăduiește egalitatea socială pe care o socotește noblețe și măreție a darului dumnezeiesc, ce trebuie să existe între noi, și astfel trăirea de pe pământ nu se va deosebi de cea din ceruri.

9. Bunurile pămîntești să fie folosite în comun spre trebuința tuturor și spre slava lui Dumnezeu. Toți sînt la fel înaintea lui Dumnezeu, ca fii adoptivi prin har.

10. Familia creștină să fie pătrunsă de idealul desăvârșirii, prin corectitudine reciprocă între cei doi soți și prin grija pe care trebuie s-o aibă în problema creșterii și educației copiilor. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost un pedagog desăvârșit, dînd reguli de educație creștină.

11. Pacea, pe care Sfântul Ioan o socotește mama tuturor bunurilor, e jertfa cea mai plăcută ce se poate aduce lui Dumnezeu. El condamnă ura și războiul între popoare și mai ales între cei de același neam, deoarece toate acestea pot distruge viața și uimitoarele realizări în toate domeniile, obținute prin muncă cinstită și perseverență cât și prin jertfe omenești.

Problema păcii constituie o preocupare actuală pentru întreaga omenire. Pacea pe pământ este idealul evanghelic care a călăuzit Biserica creștină în toate veacurile. Majoritatea Părinților Bisericii, dar mai ales Sfântul Ioan Gură de Aur au sprijinit-o și au recomandat-o cu toată tăria.

Bisericile Ortodoxe sînt primele înscrise pe lista celor care și-au pus în timpul de față, în chip hotărît, problema luptei pentru pace și unitate. Ele, împreună cu alte Biserici creștine, desfășoară importante și interesante acțiuni pentru menținerea și consolidarea păcii pe pământ, conform învățăturii Mîntuitorului.



FIGURILE BIBLICE DE STIL ȘI PREDICA ★

Despre stil. Stilul biblic. — Ideile Sfintei Scripturi au fost descoperite prin intermediul graiului omenesc și, ca în orice operă literară, ele ni se comunică prin cuvinte, expresii, propoziții, și îmbinări ale acestora, adică într-o anumită formă literară. În forma operei literare se pot distinge două laturi: una internă (subiectul, compoziția sau arhitectonica operei literare, personajele, caracterele, etc.) și o altă latură, externă, de obiectivare a unei idei sau concepții prin mijloace materiale, după legile genului respectiv, ca: limba, procedeele de expresivitate și altele. Forma externă, în acest înțeles, se mai numește și stil literar. Noțiunea de stil a fost definită în mai multe feluri: prin stil se înțeleg mijloacele de expresie ale limbajului (Ch. Bally), (deci și figurile de stil), sau modul de exprimare particular a unui scriitor (sau într-o operă), ceea ce presupune alegerea între anumite modalități de exprimare. Noțiunea mai nouă de stil are o configurație mai puțin rigidă și mai depărtată de imaginea vechii stilistici normative, retorice¹. Astăzi, prin stil se înțelege «selecția mijloacelor de comunicare prin limbă și organizarea exprimării într-o manieră specifică, determinată de personalitatea și îndeosebi de modul de gândire al vorbitorului»².

Stilul denotă priceperea de exprimare a ideii prin cuvânt, prin acel cuvânt sau construcție, ce sînt cerute de esența gândirii însăși. Prin stil se înțeleg particularitățile de conținut și formă ale unei opere, dar mai ales unitatea în multiplicitate sau perfecțiunea formală. Alți autori înțeleg prin «stil al vorbirii» conformarea exprimării într-un anumit domeniu de activitate — didactică sau omiletică, de exemplu — pentru anumite scopuri ale comunicării, adică modul de întrebuițare al mijloacelor limbii, puse la îndemîna generală³.

Stilul sau forma literară, considerat ca instrument de mijlocire a adevărilor Revelației, îndeplinește același rol pe care-l au mișcările corpului în exprimarea mișcărilor sufletului. Urmează că între fondul și forma operei literare trebuie să existe o unitate ce este necesară. «Forma operei literare este însuși conținutul ei, sesizat în ceea ce are el mai

* Lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlul de magistrat în teologie, alcătuită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Nicolae Balca, care a și dat avizul pentru publicare.

1. T. Slama-Cazacu, *Limbaj și context*. (Problema limbajului în concepția exprimării și a interpretării prin organizări contextuale), Edit. Științifică, București, 1959, p. 265.

2. T. Slama-Cazacu, *op. cit.*, p. 265.

3. E. Riesel, *Abriss der deutschen Stilistik*, 1954, p. 7, la T. Vianu, *Probleme de stil și artă literară*, ESPLA, București, 1955, p. 204.

important»⁴ afirmă un eminent estetician al nostru. Noțiunea de stil presupune unele proprietăți inerente unui text și un ansamblu de modalități de redare a lor. Sînt, așadar, tot atît de numeroase stiluri, cîte domenii de activitate scriitoricească există⁵.

Între acestea se numără și stilul biblic care, în raport cu alte stiluri, are un caracter cu totul specific, datorită conținutului revelat, pe care-l exprimă și semnificației sale de mărturie a adevărului religios, de mărturie a credinței cele drepte. Din acest motiv forma literară a Sfintei Scripturi, procedeele stilistice ale acesteia sînt și ele o parte a religiei, a preocupărilor sacerdoțului, a propovăduitorului, pentru importanța lor ca mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu, de comunicare cu El, precum și de vestire a mesajului Său.

Una din trăsăturile care caracterizează stilul biblic este abundența expresiilor figurate, a imaginilor literare redade prin figuri de stil, pe care Sfîntul Ioan Hrisostom le-a numit atît de plastic «flori». Acestea dau stilului biblic o notă a sa specifică, de intuitivitate, autenticitate, expresivitate și frumusețe, care poate influența capacitățile de receptivitate ale sufletului omenesc, — fapt de o importanță categorică pentru arta omiletică. De aceea, un studiu special, o cercetare mai temeinică, în legătură cu activitatea predicatorială, a acestui aspect esențial al stilului biblic, merită deplină osteneală.

Imaginile stilistice, expresiile cu caracter figurat sau «faptele de stil» sînt — potrivit unei definiții date lor — fapte de limbă «care adaugă comunicării unei știri expresia reacțiunii individuale, colorate afectiv, a autorului comunicării față de știrea comunicată»⁶. Și cu toate că «exprimă reacțiuni individuale, se pot remarca unele similitudini între ele și, ca atare, cel puțin unele din faptele de stil pot fi subsumate unor categorii generale. Este vorba despre așa-ziii tropi sau figuri de stil, descrise de vechii autori de tratate de poetică sau retorică, Aristoteles, Cicero, Quintilian ș. a.»⁷. Între aceste figuri de stil se numără: comparația, metafora, metafora simbolică, epitetul metaforic, metonimia, sinecdoca, antonomaasia, personificarea, hiperbola, alegoria, fabula și parabola⁸. Sfînta Scriptură cuprinde mai frecvent următoarele figuri de stil: comparația, personificarea, parabola, alegoria, metafora și simbolurile. Simbolul lingvistic sau expresiile simbolice se deosebesc de metaforă. Înțelesul direct pe care se bazează metafora, trece în planul al doilea, în subtext, și sugerează un înțeles nou, pe cînd într-o expresie simbolică percepem mai întîi înțelesul direct și de multe ori ne scapă subtextul, adică realitatea de ordin spiritual care este simbolizată⁹. Ca exemple cităm convorbirile cu samarineanca sau bătrînul Nicodim, care se gîndesc la realități materiale cînd

4. Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 6. 5. T. Vianu, *op. cit.*, p. 204.

6. T. Vianu, *Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, ESPLA, București, 1957, p. 129. 7. T. Vianu, *Probleme de stil...*, p. 215—216.

8. Cf. T. Vianu, *Problemele metaforei*, p. 9—117.

9. L. S. Kovtun, *Russkaia leksikografua epohi srednevekovia* (Lexicografia medievală rusă), Ed. Acad. de St. Moscova-Leningrad, 1963, p. 160—161; A. Durand, *Évangile selon Saint Jean*, 7-a ed., Paris, 1927, p. XXXIX—XL.

il aud pe Mîntuitorul vorbind despre apă sau vînt. Limbajul simbolic este considerat de exegeți ca fiind o comparație dezvoltată (parabolică sau metaforică) formată din doi termeni de bază și deci are o structură metaforică și este studiat în cadrul figurilor de stil¹⁰.

Exemple de comparații și metafore întrebunțate în Sfînta Scriptură sînt foarte numeroase. Citind pasajul în care fariseii îi pun Mîntuitorului întrebarea dacă se cuvine a vindeca sîmbăta, vedem că Domnul răspunde cu o analogie: «Cine este între voi acela, care avînd o oaie și cîzînd aceea sîmbătă în groapă, nu o va apuca și nu o va scoate? Dar omul — cu cît se deosebește de oaie? Pentru aceea se cuvine a face bine sîmbăta» (Matei XII, 11—12). Vorbind despre timpurile eshatologice, cînd înșelătorii vor spune că Hristos este «aici» sau «acolo», «în pustie» sau în „cămări tainice», Mîntuitorul îndeamnă: «Să nu credeți! Căci după cum fulgerul iese de la răsărit și se arată pînă la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului...» Matei XXIV, 26—28).

Din loc în loc întîlnim în textul sfînt epitetul metaforic, apreciativ sau evocativ «Ce-ați ieșit să vedeți în pustie? întrebă Mîntuitorul referindu-se la Sfîntul Ioan Botezătorul: «Au trestie bătută de vînt?... Poate om îmbrăcat în haine moi? Aceștia sînt la curțile împăraților... dar, dintre cei născuți din femei nu s-a ridicat niciunul mai mare decît Ioan Botezătorul» (Matei XI, 7—11).

Un exemplu de metonimie se poate lua din pericopa cu bogatul și săracul Lazăr, în care se spune că bogatul era îmbrăcat în porfiră și vison, spre a se sugera ideea de bogăție și lux. Un exemplu de sinecdocă desprindem din textul de la Matei XXVI, 48, unde este menționat Iuda prin cuvîntul «vînzătorul» (specia în loc de individ).

Figura de stil cea mai frecventă în Sfînta Scriptură este însă metafora. Unele metafore biblice sînt foarte clare: «Tot pomul bun face roade bune, iar pomul rău face roade rele» (Matei VII, 17). Aici citim pom, dar gîndim om, iar prin roade înțelegem fapte. Tot atît de ușor înțelegem multe din metaforele din care sînt alcătuite parabolele. Dar nu toate metaforele biblice au această claritate. Zicînd Mîntuitorul către ucenici «Căutați și vă păziți de aluatul fariseilor și saducheilor, ei cugetau: pîine n-am luat (Matei XVI, 6—7). A trebuit să intervină Mîntuitorul, ca ei să înțeleagă, că trebuie să se ferească de învățăturile fariseilor și saducheilor (Matei XVI, 12). Nici prima parabolă, a sîmănătorului, pe care a rostit-o Mîntuitorul, n-a fost înțeleasă din cauza metaforelor din care era formată și de aceea le-a explicat-o El însuși.

Figurile de stil în propovăduirea Mîntuitorului. — Ca învățător al poporului Său, Domnul a vorbit în limba acestuia, folosind imagini și cuvinte care desemnau lucrurile pe care ascultătorii le vedeau sau le mînuiau zilnic. Pescarilor arși de soare le vorbea despre alegerea care urmează după pescuit: peștii plini de oase sau năpîrcile sînt aruncate... Plugarii îl aud vorbind despre sîmînța ce rodește ori se prăpădește, după cum pămîntul este bun sau nu. Vierului îi pune în față o vie pe care

10. Cf. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923, p. 406—409.

Tatăl o înconjoară cu zid, îi ridică turn de pază, un gard... Celor ce scot de sute de ori apă din fântină le vorbește de apa ce țîșnește pînă în viața veșnică¹¹. Și totuși, El nu era înțeles dintr-odată nici atunci, cum constatăm din convorbirea Sa cu samarineanca. Cînd aceasta a auzit vorbindu-i-se despre apa cea vie, în alt înțeles decît cel propriu, ea nu s-a putut ridica la înțelegerea sensului adînc pe care-l revela metafora, ci a rămas la început, la imaginea apei materiale de izvor și nu la folosul incomparabil de mare pe care îl aduc învățăturile dumnezeiești. Acestea sînt în stare să potolească setea pe care o simte sufletul după adevărul dumnezeiesc, dar samarineanca nu se poate gîndi la apa vie spirituală, ci se ține încătușată de înțelesul propriu al cuvintelor «apă vie». De aceea, ea spune că Domnul n-ar putea să-i dea această apă, neavînd găleată și fîntîna fiind adîncă. Atunci Domnul îi spune că apa pe care o va da El va deveni în interiorul omului un izvor de apă vie atît de abundentă, încît va țîșni pînă la cer și-i va aduce celui ce este în posesiunea unui atare izvor de apă, viața de veci. Așadar, Mîntuitorul vorbește în mod implicit despre efectele mîntuitoare ale învățăturilor Sale divine, comparată cu apa care izvorăște dintr-un izvor bogat. Tot cu această apă aseamănă Mîntuitorul darurile harice, pe care avea să ni le ofere, daruri care sînt ca și apa pentru trup, adică potolesc setea sufletului după bunuri spirituale. Apa curăță trupul de necurăție și-l înviorează. Învățăturile și darurile harice ale Domnului curăță sufletul de orice întinăciune și păcat și-l înalță pînă la cer, unde va afla o viață în veci fericită¹².

După această covorbire, vin ucenicii cu mîncare și-L roagă pe Mîntuitorul să mănînce. Dar, El le-a zis: «Eu am să mănînc o mîncare pe care voi n-o știți» (Ioan IV, 31—32) și le atrage astfel atenția asupra altei mîncări, deosebite de cea materială și anume mîncarea cea spirituală a bucuriei, cu care se satură cel ce știe că și-a făcut pe deplin datoria. Mîntuitorul aseamănă bucuria de care era plin sufletul său, cu plăcerea pe care o simte trupul flămînd cînd mănîncă¹³. Astfel, El pornea de la un lucru al vieții obișnuite, de la un fapt senzorial — se sprijinea pe imagini sau sensuri materiale, pentru a trece la sensuri spirituale. Nimic nu este, într-adevăr, mai potrivit cu natura comună a oamenilor ca această metodă de exprimare metaforică care îngăduie, oricui, să ajungă la înțelegerea învățăturilor cele mai pline de sens.

După exemplul Mîntuitorului și al Tradiției, Sfinții Apostoli vor folosi frecvent imagini în propovăduirea lor, cum constatăm, de pildă, chiar în ziua Cincizecimii cînd Sfîntul Apostol Pavel, vorbind în fața mulțimii și a bărbaților conducători din Ierusalim, s-a exprimat astfel: «Hristos este piatra din capul unghiului. În nimeni altul nu este mîntuire, căci nu este alt nume dat oamenilor prin care să se mîntuiască» (Fapte IV, 11—12).

11. A. Bessieres, *Sers!*, Ed. Spes, Paris, 1934, p. 190, la I. Miclea, *Principii de pedagogie creștină*, Blaj, 1942, p. 133—134.

12. Prof. Dr. V. Gheorghiu, *Domnul în Samaria*, în «Mitropolia Banatului», 1958, nr. 4—6, p. 31—32.

13. Chanoine L. Cristiani, *Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur*, tome I, 4-ème, ed., Paris, p. 195—196.

Pentru ascultătorii Sfântului Apostol Petru, expresia piatra din capul unghiului indică fără echivoc pe Mîntuitorul Hristos, dovadă că propovăduirea Sa a produs o mare neliniște în inimile cărturarilor și a fariseilor, de care aceștia nu s-au mai putut elibera, deși s-au silit atît de mult și au întrebuintat toate mijloacele.

Ca și atîtea alte metafore biblice, — a viei, a nunții, căii etc. — metafora «pietrei» a constituit un izvor de sugestii pentru urmașii Săi. Asterie al Amasiei, de exemplu, dezvoltînd metafora pietrei se referă și la alte locuri din Sfînta Scriptură, în care se vorbește despre ea, zicînd... «Aruncați în piatra cea aleasă și cinstită profetită de Isaia? Aruncați în piatra cea spiritală care a fost smulsă... din stîncă, după cum v-a învățat dumnezeiescul Daniil? Aruncați în Piatra cea din capul unghiului care a unit cele două ziduri, ale Noului și Vechiului Testament? Isaia profetește că Tatăl a pus pe Fiu piatră din capul unghiului, arătînd prin aceste cuvinte că Fiul este scaunul și temelia întregii consistențe a lumii»¹⁴.

Din toate acestea reiese că imaginile metaforice biblice deși erau luate din mediul și experiența concretă a ascultătorilor, sau din tradiția religioasă a lor, ele erau anevoie de înțeles și necesitau explicitări și precizări. De acest lucru au simțit nevoie chiar Apostolii de la cea dintîi parabolă pe care au auzit-o de la Mîntuitorul, și i-au cerut lămuriri asupra ei. Parabola este o istorisire simplă, atrăgătoare și clară, la prima vedere. Ea este formată din mai multe imagini redată prin metafore, ce pot fi înțelese, fără ca aceasta să însemne că claritatea lor este completă sau că — chiar și astăzi — înțelegerea lor nu este condiționată de o bună exegeză a lor. Parabola este un mod de exprimare mult gustat de orientali. «Rostul unei astfel de vorbiri este, pe de o parte, ca să ne înfrumusețăm spusele, iar pe de alta ca să atragem și mai mult atenția ascultătorilor noștri asupra a ceea ce grăim. Vorbirea în pilde era foarte mult folosită de poporul iudeu. De aceea și Domnul nostru Iisus Hristos a grăit în pilde»¹⁵. Mîntuitorul trebuia să propovăduiască învățături înalte, tainice, dumnezeiești; de aceea începe prin a deștepta spiritul auditorilor săi prin parabole. În acestea se foloseau figurile de stil care fac cuvîntul mai expresiv, îl fixează mai bine în memorie și într-un anumit sens aduc lucrurile în fața ochilor¹⁶. Teofilact spune, de asemeni, că vorbirea în parabole face pe ascultători mai atenți și-i îndeamnă să cerceteze singuri cele ce li s-au spus. Căci sîntem obișnuiți să depunem efort față de cuvintele obscure, în timp ce neglijăm pe cele ce sînt clare¹⁷.

Parabolele, prin comparațiile și metaforele lor, se pretează la analizele și interpretările cele mai fericite¹⁸. Unele metafore ale Mîntuito-

14. Asterie al Amasiei, *Omiliile și predici*, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1946, p. 133—134.

15. *Tîlcuirea evangheliilor și cazaniilor duminicilor de peste an*, alcătuite de P. F. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Edit. Institut. Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1960, p. 252.

16. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 44 la Matei*, P. G., LVII, la D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 294.

17. Cf. D. Buzy, *Introduction aux paraboles...*, p. 302.

18. D. Buzy, *op. cit.*, p. 104.

rului sînt clăre, ca de exemplu în capitolul anatemei (Matei XXIII): «Farisei nebuni și orbi, șerpi, pui de vipere...» Aceste metafore nu se putea să nu fie înțelese. Niște comparații explicite n-ar fi fost mai eficiente... N-a urmat Domnul, oare, unei nevoi sau unui simț al clarității cînd în Matei XXIII, 27, El se exprimă printr-o comparație?... «Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici! Pentru că vă asemănați cu niște morminte văruiute». Tot așa și în parabole, multe analogii pot fi redată mai pe înțeles printr-o comparație, sau pot rămîne metafore. «Iisus, apropiind în spiritul Său destinele Evangheliei în suflete de cele ale seminței în ogoare, putea traduce această analogie spunînd: «Evanghelia seamănă cu sămînța» sau «Evanghelia este o sămînță». Ascultătorii se pot compara cu unele pămînturi sau ei sînt pămînturi»¹⁹.

Metafora ca formă generală a figurilor biblice de stil. — Faptul că Mintuitorul a acordat un loc și o importanță atît de mare figurilor de stil în propovăduirea dumnezeieștilor adevăruri, a reținut de la început atenția și reflecția ascultătorilor Săi și aceasta va rămîne o preocupare a ucenicilor Săi, atît exegetică, cît și omiletică. Sfinții Părinți, spre pildă, ca și marii predicatori au cultivat cu succes figurile stilistice în cuvîntările lor și ne-au lăsat minunate pagini de antologie omiletică și literară.

Nu este lipsită de interes pentru predicator întrebarea: cum s-a ajuns, în vorbire, la întrebuițarea figurilor de stil? Studiile asupra limbajului omenesc și a funcțiilor sale arată că exprimarea figurată se datorește mai multor cauze: sărăciei lexicului, bogăției faptelor vieții și gîndirii, funcțiunilor multiple ale limbajului. Observăm, de asemeni, că sensurile diferitelor cuvinte sînt sau pot fi foarte largi. De fapt însuși obiectele și fenomenele nu se rezumă la o însușire dominantă — redată prin înțelesul direct al cuvintelor care le denumesc — ci cuprind mai multe însușiri, mai evidente sau mai puțin evidente, care sînt scoase la suprafață după necesitățile limbii vorbite sau scrise²⁰. Însușirea cuvintelor de a avea mai multe sensuri face ca zona de aplicare a lor să poată fi variată, prin extensiune²¹, și anume folosindu-se unele sensuri mai puțin proprii sau improprii. Folosite astfel, cuvintele capătă sens figurat²². Faptul că în limbă cuvintele au și sensuri figurate constituie pentru cuvîntătorul bisericesc sau aghiograf o deosebită posibilitate de a se exprima profund și expresiv prin figurile de stil.

Cercetările asupra figurilor stilistice au stabilit că ele au un mecanism comun care constă în înlocuirea unui termen propriu, cu altul, luat în mod figurat, impropriu; ele sînt construite «prin transferul unei expresii pe baza unei analogii între două realități între care spiritul a instituit o comparație»²³. Acest transfer este evident mai ales în metaforă, de aceea metafora este considerată drept formă generală a figurilor de stil, iar studiul acestora din urmă se reduce la studiul metaforei, ele fiind

19. D. Buzy, *op. cit.*, p. 43.

20. G. Macoveșcu, *Introducere în știința literaturii*, Edit. did. și ped., București, 1962., p. 116. 21. Cf. Al. Rosetti, *Filozofia cuvîntului*, p. 75—77.

22. G. Macoveșcu, *op. cit.*, p. 123. 23. T. Vianu, *Problemele metaforei...*, p. 108.

doar categorii formale sau specii ale metaforei. «Se poate afirma că toate modificările semantice pe care le suferă cuvintele în vorbirea afectivă (sau figurată n. n.) sînt în fond metafore» (Iorgu Iordan), iar limba este «un imens depozit de metafore». «Limba este metaforică prin excelență, scrie Alfred Biese (*Philosophie des Metaphorischen*, 1893); ea încorporează sufletescul și spiritualizează corporalul...»²⁴.

Figurile de stil în predica Sfinților Părinți. — Sfinții Părinți s-au nutrit din plin cu valorile doctrinare și morale ale Sfintei Scripturi și le-au predicat în toată viața lor, iar stilul lor este pătruns de valorile stilistice ale Bibliei, pe care le-au înțeles și le-au lămurit ascultătorilor lor, în biserici. De aceea, prin gura Sfintului Ioan Gură de Aur — credincioșii sînt chemați în cuvinte și imagini frumoase, dar și cu energie, la ascultarea propovăduirii în Biserică. «Să nu te apropii deci, omule, aducînd paie, lemne, fin — cînd vii la biserică, spune Sfintul Ioan Gură de Aur, ci apropie-te aducînd pietre prețioase, aur, argint...». Prin aceste cuvinte Sfintul îndemna pe creștini să nu vie cu materiile ușor de aprins ale viciilor, ci cu materii de preț, cu fapte virtuozose, care fac cinste casei lui Dumnezeu și ospățului duhovnicesc de aici, unde propovăduitorul seamănă cuvîntul. Chiar dacă unele cuvinte ale predicii sînt aproximative sau improprie, ascultătorul este îndrumat să nu se împiedice de «valoarea lor mică»²⁵ pentru ei, ci să caute a pătrunde înțelesul lor. Dacă de pildă, se spune în în Sfinta Scriptură că Dumnezeu se minie, aceasta nu se face cu patimă, ci cu judecată și dreptate; dacă se spune că «adoarme» Dumnezeu, aceasta nu înseamnă somn, ci vădește îndelunga răbdare a Lui²⁶. Aceste cuvinte le-a împrumutat Dumnezeu de la noi și de la El. «A luat de la mine și mi-a dat de la Sine. Dă-mi pe ale tale și primește ale Mele, zice. Ai nevoie de ale Mele; nu Eu am nevoie, ci tu; fiindcă substanța Mea este incoruptibilă, iar tu ești om alcătuit cu trup și cauți cuvinte trupești pentru ca tu, cercetînd cuvintele pe care le cunoști, să poți înțelege sensurile ce trec peste puterile tale. Ce a luat de la mine și ce numiri mi-a dat mie?, întrebă Sfintul Ioan Gură de Aur; El s-a numit., cale, ușă, piatră; acestea le-a împrumutat de la mine. Pentru ce s-a numit cale? Pentru ca să cunoști că prin El ne înălțăm la Tatăl. Pentru ce s-a numit piatră? Pentru ca să înțelegi sinceritatea și neclintita credință»²⁷.

Sfintul Ioan Gură de Aur a cultivat cu desăvîrșită măiestrie exprimarea cu sens figurat. Comparații și epitete, personificări și metafore se succed des și clar în cuvîntările sale. Iată cum se exprimă el sub acest raport într-una din predicile sale, cînd vorbește despre fuga profetului Iona de la datoria propovăduirii: «Spune-mi, fugi de Domnul? Mai așteaptă puțin și vei afla aieva că nu poți scăpa nici de brațele mării, roaba Lui. Abia se suise proorocul în corabie, că marea a și început să-și ridice valurile, le-a înălțat și, ca o slugă credincioasă care dînd peste un tovarăș de robie fugar,

24. *Ibidem*, p. 15.

25. Sf. Ioan Gură de Aur, *despre paradis* (Cuvîntare rostită cu ocazia smulgerii marelui domnitor Eutropiu din biserică), în «Biserica Ortodoxă Română», XXIV (1900), nr. 7, p. 648.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, p. 649.

ce a furat ceva din averea stăpînului, nu-l slăbește pe acesta de loc, pune tot felul de piedici celor ce voiesc să-l primească, pînă cînd, luîndu-l în primire, îl duce la urma lui; tot astfel și marea, găsind pe acest tovarăș de robie și cunoscîndu-l, stîrnește mii de piedici marinarilor, tulburîndu-i, strigînd, nu tirîndu-l la judecată, ci amenințînd că va scufunda nava cu oameni cu tot, dacă nu-i dă pe mină pe tovarășul ei de robie. Și ce fac marinarii, cînd se întîmplă acestea? «Au aruncat uneltele în mare, dar corabia nu se ușura de loc» (Iona I, 5), căci rămînea în aceasta toată povara, adică trupul proorocului, povară grea, nu prin firea trupului, ci din pricina greutății păcatului; nimic nu atîrnă așa de greu ca păcatul și neascultarea. Lucru pe care l-a închipuit și Zaharia prin asemănarea cu plumbul (Zah. V, 7), și David zugrăvește firea (păcatului) zicînd: Nedreptățile mele s-au suit peste capul meu și m-au îngreuiat ca o mare povară» (Ps. XXXVII, 51). Iar Hristos striga celor ce trăiau în multe păcate: «Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi da odihnă» (Matei XI, 28). Deci păcatul însuși îngreuia atunci nava, și era s-o scufunde; și Iona dormea și sforăia»²⁸.

Sfîntul Ioan Gură de Aur caută să facă clare metaforele sale, explicîndu-le sau reluîndu-le sub altă formă: «David, proorocul, era în stricăciune, mărgăritarul (era) în noroi»²⁹, spune el.

De multe ori tălmăcirea metaforelor biblice prilejuiește marilor cuvîntători meditații de largă respirație pe cît de instructive prin interpretările lor, pe atît de frumoase în ce privește forma expunerii lor. Sfîntul Vasile cel Mare, comentînd Psalmul I, tălmăcește minunat cuvîntul cale, întrebunțat metaforic de psalmist: «Fericit mai este și acela — scrie Sfîntul Vasile cel Mare — care nu a stat în calea păcătoșilor. Cale, s-a numit viața noastră pămîntească din cauza mersului repede al tuturor celor născuți către sfîrșitul lor. Căci după cum corăbierii, atunci cînd sînt pe mare, împinși în chip automat de vînt sînt conduși în porturi, cu toate că ei nu sînt acest lucru, fiindcă ceea ce-i duce către ținta dorită este însăși calea pe care plutesc, tot astfel și noi, cu trecerea timpului vieții noastre, ne îndreptăm cu grabă fiecare către sfîrșitul lui, datorită cursului nesimțit al vieții noastre, printr-o mișcare continuă și neîntreruptă. Astfel, tu dormi, timpul însă te tirăște la vale; te scoli și nici măcar nu-ți trece prin minte că se întîmplă un asemenea lucru. Cu toate acestea viața se cheltuiește, chiar dacă acest lucru scapă fără a fi observat de simțurile noastre. Toți ne găsim alergînd pe un drum oarecare, fiecare din noi grăbindu-se cît se poate de repede către sfîrșitul lui. Pentru aceasta putem zice pe bună dreptate că toți sîntem pe cale. Numai în felul acesta ia cineva cunoștința de viață. Toate trec, toate rămîn în urma ta. Ai văzut pe calea ta o plantă, iarbă, apă sau altceva demn de a fi privit. Bucuria ți-a fost trecătoare, căci tu ai alergat mai departe. De te-ai întîlnit iarăși cu stînci, cu văi, cu prăpăstii, cu pietre, cu arbori, cu fiare sălbatice, cu firitoare, cu spini sau cu multe alte lucruri neplăcute, te-ai scîrbit puțin timp, iar apoi le-ai părăsit pe toate. Astfel

28. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință și despre Sf. Vavila*, în românește de St. Bezdechi, Sibiu, 1938, Predica a 5-a: «Despre post și Iona proorocul...», p. 46—47.

29. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 14.

este și viața: ea nu păstrează în continuu numai lucrurile plăcute, dar nici numai pe cele dureroase. Calea pe care umbli nu este a ta și nici lucrurile pe care le ai nu sînt ale tale. Cu cei ce călătoresc pe calea vieții se întîmplă următorul lucru: nici măcar nu și-a mișcat bine unul piciorul. căci cel ce vine după el i-a și călcat pe urmă, iar după acesta vine un al treilea și așa mai departe.

Acum poți să înțelegi mai bine dacă viața nu este asemănătoare cu o cale»³⁰.

În alte locuri din Sfinții Părinți, textul Sfintei Scripturi este expus în predică, în puternice imagini: Cain se împotrivesc a-și recunoaște crima în fața lui Dumnezeu. «Nu te omor, îi zice Domnul, ca să nu fie dat uitării adevărul, ci fac așa ca tu să fii ca o lege pe care o citești toți, pentru ca nenorocirea să ajungă mama înțelepciunii. Și Cain — scrie Sfîntul Ioan Gură de Aur — colindă, lege vie, stîlp mișcător care tăcea și totuși dădea un glas mai pătrunzător decît al trîmbiței. Nimeni să nu facă așa.. ca să nu pățească la fel»³¹.

Exemplele din viață și imaginile înlesnesc înțelegerea exemplelor și parabolilor biblice: »...ce vom spune despre iertarea datoriilor născocită de economul cel nedrept pentru a-și pregăti oarecare îmbunătățire a stării sale față de relele făcute tovarășilor săi? — întrebă Asterie al Amasiei. Nu este ușor să interpretăm alegoric cuvintele acestea. Ceea ce mi-a venit în minte după lungi meditații — scrie Asterie al Amasiei — este următorul (lucru): toți care ne interesăm de odihna și liniștea noastră viitoare, ne procurăm un câștig personal dacă dăm cele străine sau iertăm. Cînd spun cele străine, înțeleg cele ale Stăpînului. Nimic nu este al nostru, ci toate averile aparțin stăpînirii lui Dumnezeu. Astfel, cînd cineva simte sfîrșitul și mutarea din viața aceasta, își va ușura povara păcatelor prin binefaceri, iertînd datoriile celor ce-i sînt datori, dînd avere celor săraci»³². După mutarea din viață de nimic nu te mai poți îngriji. «Un exemplu clar despre aceasta ni-l dă parabola fecioarelor neînțelepte: în zadar au cerut untdelemn de la cele înțelepte...; nimeni nu le-a vîndut și s-au întors cu mîinile goale. Parabola aceasta ne arată că, nimeni să nu întrebuițeze untdelemn străin la venirea mirelui, cu alte cuvinte să întrebuițeze faptele bune ale altora pentru folosul propriu. Fiecare se îmbracă ca și cu o haină cu felul său de viațuire, fie că este strălucitor sau cîstit, fie că este rău și asemenea unei haine sărăcăcioase. Nu-i cu puțință să-l dezbraci, nici să-l schimbi sau să iei altul, nici să-l împodobești și să-l înfrumusețezi în timpul judecării prin împrumut sau pe datorie. Fiecare rămîne așa cum este în realitate: fie sărac de fapte bune, fie bogat»³³.

Sfînta Scriptură, așadar, pune la îndemîină oricărui predicator și credincios tot ce este de folos, fiecărui după sîrguința lui³⁴. Propovăduitorul se bucură de îngrămădirea ascultătorilor în biserică spre a auzi cuvîntul

30. Sfîntul Vasile cel Mare. *Comentar la Psalmi*, ed. II, trad. de Pr. Dr. Olimp Căciulă, București, 1943, p. 41—42.

31. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 13.

32. Asterie al Amasiei, *op. cit.*, p. 65—70.

33. Asterie al Amasiei, *op. cit.*, p. 69.

34. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 27.

lui Dumnezeu. Într-un pasaj plin de imagini, Sfântul Ioan Gură de Aur compară mulțimile de credincioși cu o mare: «Cît de plăcute — scrie el — ne sînt valurile acestei mări sufletești, mai plăcute chiar decît acelea ce sînt în mare. Căci pe acestea le stîrnește zvăpăiala vîntului, cîtă vreme pe acelea — dorința ascultătorilor. Valurile mării, cînd se tîlăzuiesc prea mult, bagă spaima în sufletul cîrmaciului, pe cînd acestea, cînd se ivesc, umplu de încredere pe vorbitor. Cele dintii sînt dovezile mării înfuriate, izbîndu-se de stînci, fac un zgomot neplăcut — acestea, sfărîmîndu-se de cuvîntul învățăturii, dau un sunet dulce. Tot astfel și suflarea zefirului, abătîndu-se peste holde și încovoînd, apoi iar ridicînd capetele spicelor întruchipează pe uscat valurile mării. Dar și decît aceste holde, mai vesele sînt acestea (din biserică): căci nu adierea zefirului, ci harul Duhului ațîță și înflăcărează sufletele voastre...»³⁵.

În Sfînta Scriptură fiecare poate găsi învățături pentru toate nevoile sufletului, care prin imaginile în care-s exprimate, duc la «crearea îngrijită a unei stări sufletești»³⁶ potrivite pentru a înlesni pătrunderea Cuvîntului pînă la inimă. În legătură cu aceasta Sfîntul Vasile cel Mare arată că Sfîntul Duh a împreunat laolaltă cu dogmele plăcerea cîntului, pentru ca fără de știrea noastră, o dată cu bucuria și frumusețea celor auzite să primim și folosul care rezultă din cuvintele pe care le auzim. De altfel, tot așa fac doctorii cei înțelepți atunci cînd au de dat oamenilor doctorii amare, căci ei le amestecă mai întîi cu miere și numai după aceasta le dau celor care nu ar putea să le ia altfel. Dar nu numai muzica are darul de a transmite «folosul care rezultă din cuvinte», ci și mijloacele expresive ale artei literare și oratorice-omiletice, de care sînt pline paginile marilor predicatori. «Ce poate fi mai înțelept oare — continuă Sfîntul Vasile cel Mare — ca această povață a învățătorului care ne îndeamnă să cîntăm pentru ca în același timp să și învățăm cele ce ne sînt de folos? Nu se întipăresc, oare, în felul acesta, în sufletele noastre și mai bine învățăturile?»³⁷. Același lucru se poate spune și despre rolul exprimării figurate pentru întipărirea și păstrarea în memorie a celor auzite sau citite. Dar exprimarea reliefată prin imagini alese are și o altă urmare. După cum afirmă Sfîntul Vasile cel Mare «oricine gîndește și vorbește despre lucrurile dumnezeiești în chip ordonat, căuțînd să nu cadă din credința cea dreaptă..., unul ca acesta aduce slavă și cinste Domnului». Ceva mai mult: «...cel care poate prin judecări limpezi și lămurite să privească în el însuși fiecare lucru (din Sfînta Scriptură) în parte... va putea apoi înfățișa și celorlalți cele privitoare la bunătatea lui Dumnezeu și dreapta Lui judecată», și va aduce și în felul acesta slavă și cinste Domnului. «...Lumina unuia ca acesta strălucește înaintea oamenilor în cuvînt»³⁸ și astfel Tatăl cel din cer este slăvit prin frumusețile stilistice ale cuvîntului, ca și prin frumusețea artistică a cîntului, de care vorbește Sfîntul Vasile cel Mare.

35. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 53.

36. Sfîntul Vasile cel Mare *op. cit.*, p. 28.

37. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 30.

38. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 30.

Frumusețea cuvîntului întrebuițat metaforic va reieși cu claritate prin analiza funcțiunilor sale în exprimare.

Funcțiunile metaforei — În cărțile Sfintei Scripturi, în predicile Sfinților Părinți ca și în cele ale marilor predicatori, cititorul găsește, cum am văzut, o frecventă folosire a expresiilor metaforice. Acestea au fost preferate expresiei directe datorită variațiilor și însemnatelor rosturi, pe care le îndeplinește metafora în cugetare și vorbire. Care sînt aceste rosturi sau funcțiuni? Metafora are mai întîi o funcțiune filozofică, pe temeiul cărei cugetarea captează prin ea idei și fenomene noi sau exprimă lucruri pentru care limbajul n-a creat un termen propriu³⁹. Cu ajutorul construcției metaforice o reprezentare luată din cîmpul experienței noastre este pusă să țină locul alteia, recurgîndu-se astfel la posibilitățile de expresie ale fanteziei pentru a se constitui în noțiuni și propoziții și a deveni accesibilă înțelegerii.

Exprimarea metaforică are și o importantă funcție psihologică. Întrucît ne face să înțelegem mai mult prin intermediul ei, decît prin vorbirea directă și să trăim sentimental mai puternic⁴⁰. O a treia funcțiune a metaforei este cea de eliberare, care constă în tactul și atmosfera discretă creată de ea, cînd voim să exprimăm unele atitudini interioare de simpatie, antipatie sau diferite dorințe.

O funcțiune foarte importantă a metaforei este însă funcțiunea ei estetică, adică funcțiunea de sensibilizare, intensificare sau potențare a impresiei pe care o redă și cea de unificare a unor impresii eterogene (de exemplu impresii sensibile cu impresii morale ș. a.)⁴¹.

Funcțiunile metaforei biblice coincid în general cu funcțiunile metaforei din operele literare, dar ea are unele trăsături specifice și rosturi noi. Deoarece Sfînta Scriptură conține descoperiri dumnezeiești, funcțiunea fundamentală a metaforei biblice este cea de revelare⁴².

Alte funcțiuni ale metaforei biblice sînt: a) funcțiunea etică, în sensul că ea nu numai revelează o învățătură sau atitudine ci și obligă la o atitudine cu caracter religios și moral și b) funcțiunea pedagogică, ca acțiune intenționată, metafora fiind utilizată în Sfînta Scriptură în scopul imprimării și păstrării sigure în mintea credincioșilor a adevărurilor descoperite.

De ce s-a folosit în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție limbajul figurat? Date fiind funcțiunile înainte menționate ale metaforei, înțelegem de ce aghiografii inspirați, Sfinții Părinți, ca și însuși Mîntuitorul, au folosit-o din plin. Nu numai vocabularul sărac al limbii, sau gustul orientalilor, deci și al poporului iudeu, pentru stilul figurat în vorbire a determinat utilizarea metaforei. Caracterul însuși al dumnezeiștilor învățături a impus alegerea unor mijloace de comunicare și expresie în stare să cuprindă

39. T. Vianu, *Problemele metaforei...*, p. 60.

40. T. Vianu, *op. cit.*, p. 56.

41. T. Vianu, *op. cit.*, p. 82.

42. Prot. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 219.

în ele realități dumnezeiești. Între aceste mijloace metafora biblică are o valoare de prin ordin, dat fiind că «ne este cu neputință să ajungem la cele intelectuale fără ajutorul celor corporale⁴³. Imaginea constituită prin analogie și apelul la experiența de viață ajută să înțelegem anumite lucruri pe temeiul celor ce am văzut⁴⁴; imaginile și reprezentările nu sînt «numai izvorul noțiunii, ci și sprijinul ei permanent. A fixa în imagini — prin urmare — sau a figura înseamnă puțința de sesizare din capul locului a realităților» respective⁴⁵. «Nici cel mai genial dintre gînditori nu scapă de condiția umană care vrea ca numai prin intermediul reprezentărilor (imaginilor) să ne ridicăm la rațional⁴⁶. Propovăduitorii sfinți au fost determinați și de motive pedagogice să se exprime metaforic. Unii proroci și chiar Mintuitorul însuși, adresîndu-se ascultătorilor, observă că ei sînt înceți și greoi în a înțelege Cuvîntul; ei privesc și nu văd, ascultă și nu înțeleg (Matei XIII, 13). Or, exprimarea plastică și sugestivă, în imagini, poate stimula atenția și gîndirea ascultătorilor, adică activitatea lor proprie, precum și întipărirea și păstrarea în memorie a celor auzite.

Sfinții Părinți s-au sîrguit a comenta fidel metaforele biblice sau «cuvintele acoperite»⁴⁷ prin care se comunică dumnezeieștile învățături, creînd, la rîndul lor, frumuseți de stil care dau strălucire și avînt vorbirii lor. Comentariile la Psalmi ale Sfîntului Ioan Gură de Aur și ale Sfîntului Vasile cel Mare, ca și atîtea omilii și cuvîntări bisericești ale Sfinților Părinți reflectă concepția lor despre vorbirea figurată, pe care au folosit-o din plin și care dă atîta farmec operei lor omiletice.

*

Figurile de stil și predica. Cîteva reguli călăuzitoare în legătură cu exprimarea metaforică în predică. — Rezultă din cele înainte spuse că exprimarea metaforică este firească și necesară în gîndire și exprimare. În utilizarea exprimării figurate în predică se va ține seama mai întîi, de existența celor două mari categorii de metafore: revelatorii, în sens teologic, și plasticizante (adică cu funcțiuni estetice). Pericopele evanghelice care se citește în timpul serviciului liturgic, ca și alte texte biblice, de la care se pornește în predică, conțin deseori metafore revelatorii: Dumnezeu este Părintele Slavei (Efes. I, 17), Fiul lui Dumnezeu este strălucirea sau icoana Slavei Sale (Evr. I, 3) ușa spre Tatăl, iar Sfîntul Duh este ca vîntul care suflă de unde vrea și unde vrea (Ioan III, 8); Mintuitorul făgăduiește celor ce împlinesc poruncile Lui că se va sălășlui în ei (Ioan XIV, 23)

43. Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfințelor icoane*, trad. și studiu introductiv de D. Fecioru, București, 1937, p. 111. 44. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 118.

45. H. Wald, *op. cit.*, p. 139.

46. G. Dwelshauvers, *L'étude de la pensée*, Paris, f. a., p. 92, la H. Wald, *op. cit.*, p. 139.

47. Cf. Asterie al Amasiei, *op. cit.*, p. 57 «Prin cuvinte *acoperite* ne dă învățatură» și Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 9 («...prin toate acestea se vorbește *acoperit* despre tagma credincioșilor»).

împreună cu Tatăl și spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. «Ar fi nesperios și neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore... Tot ce-i mai substanțial în Revelație s-ar goli atunci de sens»⁴⁸. Într-adevăr, expresiile acestea nu sînt «simple metafore», în sensul unor artificii verbale cu rosturi estetice, deoarece ele exprimă realități dumnezeiești și au o funcțiune strict teologică. Propovăduitorul nu crează metafore revelatorii în sens teologic-biblic, pentru că Revelația a fost dată o dată pentru totdeauna. Predicatorul nu face revelații, el tălmăcește metaforele revelatorii religioase existente și le folosește în predică cu înțelesul dat de Sfînta Tradiție, deci cu seriozitate, cu gravitate și cu convingerea că ele sînt necesare și suficiente după «modul potrivit cu felul nostru de a ne exprima»⁴⁹. Duhul Sfînt însuși, care a inspirat pe aghiografi, a folosit limbajul metaforic în Sfînta Scriptură iar predicatorilor le revine îndatorirea de a tălmăci și propovădui Revelația în limbaj contemporan și pe măsura înțelegerii celor ce-i ascută. Această «tălmăcire» și «traducere» în limbajul de azi se poate face de asemeni prin expresii metaforice care, desigur, nu sînt propriu-zise revelatorii, ci întrunesc funcțiile estetice ale metaforelor numite plasticizante. În această privință sînt exemplari Sfîntii Părinți și marii predicatori din toate veacurile. Ei reiau metaforele biblice — în majoritatea lor revelatorii în sens religios — și le comentează cu darul lor deosebit care deseori amintesc spontan de harismele cele de mai multe feluri existente în Biserică.

Tilcurile «evangheliilor» și «cazaniilor», ca și predicile multor vorbitori din trecut — cunoscute în Biserică — atestă aceeași grijă în interpretarea Revelației, pe linia de exprimare a Sfîntei Tradiții, păstrînd expresiilor metaforice întreg parfumul lor primar și redînd din înțelesul bogăției lor atît cît îngăduie puterea noastră de coborîre în adîncul lor.

Propovăduirea adevărilor descoperite de Dumnezeu și transmise de El prin mijlocirea limbajului metaforic se poate face prin speculații vagi și abstracte sau într-un grai concret și viu, dinamic și cald. Utilizarea figurilor de stil are drept consecință o multiplă mobilizare a forțelor sufletești. Figurile de stil, adică expresiile care dau vorbirii plasticitate și vioiciune, ca fapte de stil au darul de a ne face să înțelegem o idee, dar și să înregistrăm ceva din închipuirea și sensibilitatea celui ce vorbește. Ele constituie o necesitate în predică. Ca să ajungă la noțiuni, spiritul pleacă de la intuiții, nu de la definiții⁵⁰. Intuiția înseamnă influența nemijlocită a datelor din lumea exterioară sau cea interioară, asupra sensibilității și imaginației. În acest din urmă caz, intuiția este orice reprezentare care se raportează la datele din lumea noastră interioară. Cînd datele sînt abstracte sau din domeniul suprasensibil, ele nu se pot gîndi și asimila ușor decît dacã sînt făcute sensibile, intuitive, pentru ascultători. Propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu cere intuiție multă. Un mod al

48. *Teologia dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1958, p. 324; cf. și p. 342. 49. *Teologia dogmatică...*, p. 158.

50. Prof. N. Balca, *Lecții de didactică*.

intuiției este comunicarea imaginativă, prin intermediul figurilor stilistice. Când a rostit primele parabole, Mîntuitorul a zis: «Cel ce are urechi de auzit, să audă», învățîndu-i prin aceasta (pe ascultători) că El nu grăia pentru urechile trupești, ci pentru cele sufletești, care dau auz gîndului bun, prin care să se audă și să se înțeleagă cele ce grăia El. Pentru înțelegerea învățăturilor dumnezeiești este nevoie de mare luare aminte și de adîncă pricepere»⁵¹. Cuvîntul expresiv, forma literară, are mare rol în predică, mai întîi prin intuițiile ce le provoacă. Ascultătorii vor să vadă spiritual ceea ce aud fizic, iar imaginile stilistice satisfac această cerință a lor. Metaforele au valoare omiletică și pentru faptul că se adresează și inimii, afectivității. Rostirea și ascultarea unei predici este orientată și spre trăire afectivă — mai ales în panegiric, necrolog, omilii — deoarece credincioșii sînt îndrumați să raporteze cele auzite la scopul vieții lor religioase, care este mîntuirea. Punerea în relație a tot ce ascultăm cu acest scop, determină atitudini colorate emoțional. De fapt recepționăm metaforele — ca și orice alt dar — prin prisma vieții noastre afective, prin prisma experienței noastre emoționale: este sădită în ființa noastră dispoziția și chiar dorința de a ne emoționa, dispoziția și dorința de a recepționa lucrurile într-o formă frumoasă, desigur tot dintr-o dispoziție de a participa mai activ, mai profund, cu toată ființa noastră, la viața trăită în tot adevărul ei. Predicatorul trebuie să mijlocească de așa manieră materia predicii încît să trezească și să cultive prin predică sa sentimente profunde. Metaforele folosite în predică au rostul de a mijloci transmiterea emoției⁵².

Dispoziția, dorința, atitudinea afectivă — estetică include tendința spre concretizare, deci pentru a ne emoționa este necesar să ne imaginăm concret, viu, realitățile care ne preocupă. Metaforismul biblic satisface această tendință a minții noastre și a propovăduirii sfinte prin așa numitele sale funcțiuni estetice pe care le îndeplinește. Care sînt consecințele pentru predică ale funcțiunilor estetice ale metaforei? Cea dintîi consecință este: metafora «plasticizantă» are un loc firesc în predică. Ea caracterizează ideile și situațiile mai bine decît cuvintele — noțiuni prin procesul comparației și al imaginației pe care-l implică. Multe cuvinte și expresii întrebunțate în predică au devenit de mult clișee sau s-au uzat și nu mai spun nimic minții ascultătorilor; metaforele, figurile stilistice, readuc «viața» în predică prin plasticitatea lor, pe lîngă faptul, amintit deja, că ele exprimă lucruri greu de redat noțional. Stil imagist, sugestiv, în predică nu înseamnă însă folosirea unor imagini surprinzătoare și îndrăznețe în chip neplăcut, care presupun asociații nefirești sau arbitrare. Metaforele trebuie să fie clare, adică să nu împiedice identificarea termenului implicit al comparației lor latente, să nu se îngrămădească în exces, căci duc prin proasta lor dozare la efectul contrar — obscuritatea în exprimare. Numai cînd are loc înțelegerea sensului unei metafore, reprezentările noastre pot fi mai vii, mai precise și emoțiile mai adînci, sentimentele capătă expresie, ideile devin mai concrete, precise, stilul, în ansamblu, apare original.

51. «Tîlcuirea evanghelilor și cazaniilor...», p. 310.

52. Cf. A. Cosmovici și C. Logofătu, *Insemnătatea atitudinii adoptate în procesul înțelegerii metaforei*, în «Revista de pedagogie», 1965, nr. 2, p. 43.

Sublinierea valorilor și originalității stilului biblic, are mare importanță pentru predică pentru că arată legătura sa cu valoarea și originalitatea gândirii scripturistice a Revelației. Stilul biblic are o rațiune doctrinară, ca formă de comunicare a unor adevăruri revelate, ceea ce este elocvent și pentru predică. Atenția ce-o acordăm formei de exprimare literară, concretizată în metaforă, nu este un lucru unilateral. Întrucât prin elementele formei de comunicare și expresie se mijlocesc idei și atitudini. Formă aleasă înseamnă și conținut corespunzător. Predica numai cu... numele este desigur servită de un vocabular și figuri golite de substanță, lipsite de înțelesuri clare, plină de așa zisele metafore-iluzii, adică de vorbe goale, ceea ce se întâmplă când vorbitorul nu cunoaște lucrurile despre care vorbește. Dar chiar când le cunoaște, predicatorul trebuie să aibă grijă să se facă înțeles. Considerăm că utilizarea în predică a metaforelor trebuie să comporte explicitarea lor imediată, dintru început, pentru ca ascultătorii să înțeleagă sensul expresiilor pe care le rostește predicatorul. Explicitarea ei în chiar cursul predicii este necesară pentru ca ea să fie într-adevăr un mediator al unui mesaj, precum și un element estetic al formei predicii. Dacă Sfânta Scriptură a fost numită carte «învățătoare de doctrină și stil»⁵³, o carte care are în ea însușiri superioare de frumusețe»⁵⁴, dacă Sfinții Părinți sînt «comentatori» corecți și talentați ai doctrinei și stilului Sfintei Revelații biblice, predicatorii pot aspira cu bun cuvînt să interpreteze mereu învățăturile sfinte urmînd stilul Sfintei Scripturi, adoptînd și adîncind formele ei de expresie și totodată cultivînd și îmbogățînd exprimarea literară a cuvînturilor bisericesti.



53. N. Iorga, *Istoria literaturii române*, Ed. P. Suru, București, 1929, p. 72.

54. N. Iorga, *op. cit.*, p. 33.

CONTRIBUȚIA ROMÂNEASCĂ LA CUNOAȘTEREA ISIHASMULUI (secolul al XIV-lea) *

Ultimele secole din existența istorică a Imperiului bizantin sînt desigur și cele mai triste din punct de vedere politic și social. Resimțindu-se adînc după lovitura de grație pe care o primise din partea cruciadei a IV-a, el cedează neconținut, de acum înainte, în fața loviturilor dușmanilor dinafară pînă cînd, nereușind să-și găsească în sine forțele de salvare, va sucomba sub atacurile nemiloase ale turcilor.

Mult redus din punct de vedere teritorial, hărțuit fără încetare de popoarele înconjurătoare, măcinat de nesfîrșite lupte interne și războaie civile, Imperiul bizantin merge inevitabil către sfîrșitul existenței sale, în ciuda tuturor eforturilor făcute pentru salvarea sa.

Dar, dacă pe plan politic și economic Imperiul bizantin este într-un continuu declin, nu tot așa stau lucrurile pe plan cultural și artistic. Bizanțul Paleologilor cunoaște o strălucită renaștere intelectuală și artistică. O sete nestăvilită de a cunoaște și a cerceta totul stăpînește mai toate spiritele vremii. Artele, literatura, filozofia și, în genere, toate științele sînt cultivate cu mare pasiune.

E timpul cînd personalități ilustre ca Teodor Metochites, Ioan al VI-lea Cantacuzino, Nicefor Gregoras, Dimitrie Kydonis — pentru a nu aminti decît cîțiva — își înscriu numele în Panteonul culturii bizantine.

Viața religioasă și îndeosebi mistică ortodoxă cunosc și ele în această perioadă un avînt rar întîlnit. Teologia bizantină, în special de după Sfîntul Ioan Damaschin, începuse a fi o teologie a experiențelor tainice sufletești, imprimată de spiritul monahal, care caută, dincolo de discuțiile teologice, o unire mai adîncă, mai intimă cu Dumnezeu¹.

Isihasmul, străveche practică mistică atestată în lumea monahală siro-egipteană încă din secolul al IV-lea², cunoaște o mare înflorire la monahismul bizantin, în special din secolul al XII-lea înainte. El recomandă apropierea credinciosului de Dumnezeu nu prin simțuri sau rațiune, ci printr-o intuiție lăuntrică îndelung pregătită în liniște și singurătate, cu ajutorul rugăciunii.

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Profesor Alexandru Elian, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Prof. D. Stăniloae, *Calea spre lumina dumnezeiască la Sfîntul Grigorie Palama*, în «Anuarul Academiei Teologice «Andreiene», an. VII (1929—1930), p. 56.

2. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, București, 1935, p. 89—90. Cf. și O. Tafrahi, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913, p. 170.

Acest isihasm răscolește violent spiritele în societatea bizantină³, în deceniile de la jumătatea secolului al XIV-lea. Faza aceasta nouă, în care intră isihasmul, se mai numește și palamism, după numele marelui apărător și susținător al ei, Sfântul Grigore Palama, și constituie «stadiul ei cel mai strălucit»⁴.

Isihasmul s-a bucurat de o deosebită atenție din partea cercetătorilor din domeniul bizantinologiei⁵. Totuși, studierea sa mai amplă și mai temeinică este îngreuiată încă de faptul că o mare parte din literatura isihastă n-a văzut pînă acum lumina tiparului, fiind păstrată în diferite manuscrise⁶.

Personalitatea Sfântului Grigore Palama și mișcarea pe care a patronat-o au reținut și preocupările citorva cercetători români, care au reușit să ducă un pas mai departe cunoștințele noastre în problema isihastă. Ne referim la cartea prof. Orest Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, apărută la Paris în 1913, și în care este rezervat un capitol special disputei isihaste, și la prețioasa monografie a Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu, 1938.

În cele ce urmează vom încerca să relieffăm contribuția adusă de acești cercetători la înțelegerea și lămurirea fenomenului isihast. Pentru a putea reda mai limpede această contribuție, vom prezenta mai întii momentele principale ale disputei isihaste.

După cum știm, disputa s-a născut la Tesalonic în jurul anului 1337. Monahul Varlaam din Calabria, grec de origine, un mare admirator al vechii culturi grecești, venise la Constantinopol, unde făcuse o bună impresie prin talentele și cunoștințele sale. În scurt timp el își dobîndi aici o mare faimă și chiar prețuirea curții imperiale. Din pricina unor neînțelegeri și din pricina firii sale neastîmpărate și orgolioase, el a trebuit să părăsească marele oraș și să se stabilească la Tesalonic unde, în scurt timp, numărul admiratorilor săi a crescut. El ținea aici cursuri despre logica și dialectica aristotelică, filozofia lui Platon și lecții de astronomie și mate-

3. Prof. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 57.

4. J. Gouillard, *Autour du Palamisme*, în «Echos d'Orient», XXXVII (1928), nr. 191—192, p. 424.

5. Vezi bibliografia asupra isihasmului la J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 15—22 și la H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 322—323, 364—365, 714—716.

6. O mică parte din literatura teologică isihastă este editată în Migne, P. G., vol. CL și CL1, ca și în partea finală a «Synodicului» Duminicii Ortodoxiei, edit. de T. Uspenski.

Pr. Prof. D. Stăniloae a publicat, în traducere, ultimele două tratate din prima triadă a Sfântului Grigore Palama (în «Anuarul ...», an. IX, (1932—1933), p. 5—71. Ele au fost republicate ca apendice la lucrarea *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu 1938, împreună cu *Apologia* mai extinsă și *Antirreticul al cincilea contra lui Achindin*, p. I—CLX.

J. Meyendorff a publicat o ediție critică a primei triade și a primelor două tratate din cea de-a doua triadă cu traducerea franceză (cf. Meyendorff J., *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain, 1959, (vezi recenzia în *Byzantinoslavica*, XXI, 1960, p. 88—89.

matică ⁷. Aici a început el și polemica împotriva isihăștilor, a căror viață încercase să o practice dar nu putuse înțelege nimic din pricina lipsei de pregătire. El acuza pe isihăști de erezie, numindu-i evhiți și omfalopsihi.

Din partea isihăștilor a răspuns Sfântul Grigore Palama, care încearcă mai întâi să-l convingă pe Varlaam să înceteze atacurile împotriva monahilor și să-și continue nestingherit cursurile sale de filozofie. Demersul n-a avut rezultatul dorit și atunci disputa a devenit inevitabilă. Sfântul Grigore răspunse atacurilor lui Varlaam, răspîndite oral sau în scris, prin cele trei triade ale sale ⁸.

Discuțiile se grupau mai ales în jurul a trei probleme: 1) Valoarea științei profane pentru mîntuire; 2) Valoarea rugăciunii în general și a rugăciunii mintale în special; 3) Caracterul luminii pe care au văzut-o Apostolii pe Tabor, — în clipa Schimbării la față a Mîntuitorului, și pe care isihăștii susțineau că au văzut-o mulți sfinți și o văd și ei.

Lucrurile au luat o extensiune periculoasă, împărțind Tesalonicul în două tabere, și amenințînd să ia proporții de revoltă. Guvernatorul orașului a interzis lui Varlaam să mai atace pe călugări, cerîndu-i totodată să-și revizuiască scrierile. Văzîndu-se strîmătorat, Varlaam a plecat la Constantinopol și a început să facă agitație împotriva isihăștilor, cerînd convocarea unui sinod care să condamne practicile și învățăturile lor. Între timp, Sfântul Grigore, mergînd la Atos, alcătuiuse un tom, așa-zisul *Tom Aghioritic*, în care expunea pe scurt ideile sale din timpul polemicii cu Varlaam. Monahii atoniți s-au declarat întru totul de acord cu învățătura lui Palama și au semnat tomul amintit. Revenind la Tesalonic, Sfântul Grigore obținut și consimțămîntul monahilor de aici, care au semnat și ei un tom asemănător.

În urma agitației lui Varlaam, patriarhul Ioan al XIV-lea Calecas (1334—1347) a convocat, în iunie 1341, un sinod care, cercetînd acuzațiile lui Varlaam și învățăturile lui Palama, a dat dreptate acestuia din urmă, cerînd lui Varlaam să-și retracteze învățăturile, ceea ce acesta a și făcut, scăpînd astfel de condamnare.

Sfântul Grigore și-a susținut învățătura cu o bogată argumentare scripturistică și patristică. El a demonstrat că lumina taborică nu este ceva sensibil, un fel de iluzie scurtă și trecătoare, ci este o lumină transcendentă, nesensibilă, necreată și veșnică. Ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută pentru că este neîmpărtășibilă; din ea emană însă o mulțime de lucrări (ἐέργματα) care sînt necreate, inseparabile de ființa divină, dar deosebite de aceasta.

Trebuie să reținem faptul că, în timpul discuțiilor, Varlaam a rămas total în afara planului pe care se situau isihăștii, pierzîndu-se în consi-

7. O. Tafrali, *op. cit.*, p. 176.

8. Sfântul Grigore Palama mai avusese prilejul să scrie împotriva lui Varlaam și cu altă ocazie. Acesta publicase niște lucrări împotriva latinilor, combătînd purcederea Sfîntului Duh și de la Tatăl. Argumentarea sa era însă foarte slabă și convingerile sale ortodoxe erau minime (cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, p. 24).

derații filozofice⁹. Nesatisfăcut de hotărîrea sinodului, acesta a plecat imediat în Italia unde a urmat cursurile lui Perugino, a fost profesor de limba greacă al lui Petrarca și a ajuns, în cele din urmă, episcop al eparhiei grecești unite de la Gerace¹⁰.

Opoziția antipalamită a fost preluată de un fost elev al lui Palama, dar mare admirator al lui Varlaam, monahul Grigore Achindin. Acesta, pe plan spiritual, era de acord cu isihăștii însă, pe plan dogmatic, nu putea concepe existența unor energii divine necreate. De aceea, în timpul disputelor dintre Palama și Varlaam, el încercase zadarnic să găsească o «via media» de împăcare. El și-a început atacurile împotriva lui Palama cîștigînd de partea sa pe toți adepții lui Varlaam. În curînd s-a ivit nevoia convocării unui nou sinod, în august 1341. Învățătura lui Palama a fost din nou aprobată iar atacurile lui Achindin respinse.

În toamna aceluiași an au izbucnit luptele între împăratul legitim Ioan al V-lea Paleologul și Marele domestic Ioan al VI-lea Cantacuzino. Patriarhul Ioan Calecas, adversar al lui Cantacuzino, a început să persecute pe isihăștii și în special pe Sfîntul Grigore Palama, pe care a reușit în cele din urmă să-l arunce în închisoare, mai ales pentru motive politice.

La începutul anului 1347, Ioan al VI-lea Cantacuzino intră însă biruitor în Constantinopol. În februarie același an are loc un nou sinod care condamnă pe Calecas și pe achindini, declarînd ortodoxă învățătura lui Palama. Puțin după aceea, el a fost hirotonit pentru scaunul arhiepiscopal al Tesalonicului dar n-a putut să-și ia în primire postul decît în 1350, după ce împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino a reușit să pună capăt Comunei din Tesalonic. Zeloții din Tesalonic nu recunoșteau autoritatea împăratului uzurpator, și de aceea nici nu voiau să-l primească pe Grigore Palama pe care îl știau partizan al acestuia.

După Sinodul din 1347 opoziția antipalamită nu s-a stins ci a fost preluată de marele învățat al timpului, Nicefor Gregoras care, ca și înaintașii săi, acuza pe isihăștii de tot felul de erezii. În mai 1351, un nou sinod reconfirma învățătura lui Palama, declarînd-o ortodoxă, și reinnoia condamnarea tuturor celor ce împărțeau învățătura lui Varlaam și Achindin.

Opoziția antipalamită nu s-a terminat însă nici după acest sinod. Printre ultimii ei reprezentanți amintim pe Prohor Kydonis care, după moartea lui Grigore Palama (în 1359), susține la Atos un duel teologic-literar cu fostul împărat Ioan al VI-lea Cantacuzino care îmbrăcase, între timp, haina monahală.

În 1368 a avut loc la Constantinopol un nou sinod proisihast, care condamnă ideile lui Prohor Kydonis și ridică în rîndul sfinților pe Grigore Palama.

Opoziția antipalamită a luat sfîrșit abia prin cucerirea, de către turci, a celor două mari orașe bizantine.

9. J. Gouillard, *art. cit.*, p. 453.

10. Cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 84.

Să vedem acum care este contribuția profesorului Orest Tafrali la îmbogățirea cunoștințelor despre desfășurarea mișcării isihaste și despre persoanele care au luat parte la ea.

Vorbind despre originea și cultura Sfintului Grigore Palama, prof. Tafrali completează știrile din istoriile timpului, referitoare la această problemă, reproducind un text inedit din care aflăm că tânărul Grigore a crescut și și-a primit educația în casele împărătești, bucurându-se de favorurile împăratului, ca și strămoșii săi. Deși foarte tânăr încă, el fusese mult admirat pentru calitățile sale și pentru priceperea în cele ale științelor (p. 173)¹¹.

Varlaam, promotorul disputei isihaste, a fost, după cum se știe, un om cu o cultură și o pregătire intelectuală deosebită.

Lucrul acesta îl subliniază și prof. Tafrali arătând că Varlaam era «prin excelență instruit și mai ales puternic în cunoașterea lui Heraclit, Aristotel și Platon» (p. 175)¹².

O serie de alte informații noi, culese din manuscrise inedite, completează sau confirmă știrile din istoricii timpului referitoare la activitatea lui Varlaam la Tesalonic, despre cursurile sale¹³, prestigiul său¹⁴ și despre începutul atacurilor împotriva isihastilor, acțiune în care era mult ajutat și de elevii săi¹⁵. Totodată ni se dau informații și despre o discuție publică, ce pare să fi avut loc între Varlaam și Palama, discuție în care cel dintii a fost învins de argumentele solide ale celui de al doilea (p. 177—178 și 181)¹⁶. După cum știm, Varlaam a depus unele eforturi pentru unirea celor două Biserici. Este meritul regretatului profesor Orest Tafrali de a fi semnalat că, într-o scrisoare a sa — *Indemn pentru unire către greci și latini* —, Varlaam susținea că, așa cum în Biserica veche se dădeau explicații diferite purcederii Sfintului Duh, tot așa se poate proceda și acum (p. 182)¹⁷. De asemenea sînt semnalate, pentru prima dată, cîteva din discursurile lui Varlaam în problema purcederii Sfintului Duh, scrise probabil la Tesalonic (p. 182—183)¹⁸. Temîndu-se de amploarea discuțiilor, guvernatorul Tesalonicului a chemat la ordine pe Varlaam cerîndu-i să-și modifice scrierile și, înainte de a le da la lumină, să le supună aprobării lui Palama (p. 186)¹⁹.

În legătură cu Sinodul din iunie 1341 aflăm că monahii din Atos au trimis pe protosul lor și pe alți monahi, la Constantinopol, cu un memoriu în favoarea isihastilor (p. 187)²⁰. Pe baza unei alte informații inedite, autorul arăta că în timpul disputei, palamiții îi socoteau pe Varlaam și pe Achindin ca dihotomiți, întrucît împart Dumnezeuirea cea unică în două: creatoare și creată (p. 189)²¹. Prof. Tafrali relevă însă, pe baza aceluiași informații inedite că palamiții, la rîndul lor, erau acuzați de adversari că sînt ditești, și Sfintul Grigore este nevoit să se apere împotriva acestei invinuirii (p. 189)²². Totodată se dă un catalog al erezilor de care era

11. *Cod. par. gr.*, 1238, f. 282. 12. *Ibidem*, f. 283. 13. *Ibidem*, f. 213.
 14. *Ibidem*, f. 283. 15. *Ibidem*, f. 283. 16. *Ibidem*, f. 266.
 17. *Cod. Par. gr.*, 1278, (sec. XV), f. 10, 11. 18. *Ibidem*.
 19. *Cod. Par. gr.*, 1238, f. 266. 20. *Ibidem*. 21. *Ibidem*, f. 110.
 22. *Cod. Par. Gr.*, 1270, f. 168v.

învinuit Sfântul Grigore Palama de către achindiniți²³. Dintr-o cuvîntare inedită a Sfântului Grigorie Palama, prof. Tafrali a scos informația originii lui Achindin, care era din Prilep (Macedonia)²⁴ și relatînd disputele teologice dintre cele două partide, pe tema distincției dintre ființa și energiile divine (p. 189—193)²⁵. O cuvîntare inedită a lui Nicolae Cabasila împotriva lui Gregoras i-a furnizat prof. Tafrali știrea că acesta din urmă îl învinuia pe Palama de a fi părtaș ereziei lui Nestorie și Apolinarie (p. 197)²⁶. O ultimă informație inedită relatează despre o scrisoare a lui Dimitrie Kydonis, către patriarhul Filotei, în care se plînge pentru condamnarea fratelui său Prohor Kydonis, la Sinodul din 1368²⁷.

La sfîrșitul capitolului în care se ocupă cu disputa isihastă, prof. Tafrali încearcă să dea o explicație socială a acestui fenomen. După el, «în spatele problemei isihaste trebuie să vedem, față în față, două categorii sociale: de o parte nobilimea și cei bogați, iar de cealaltă parte, păturile populare²⁸.

Fără îndoială, nu se poate nega faptul că disputa isihastă își are și substratul său social. Cunoașterea temeinică a cauzelor sociale ar aduce desigur unele precizări în elucidarea acestei probleme. Mișcarea isihastă «nu este numai o dispută filozofică ci ea reflectă existența unor curente contradictorii, generate de însăși dezvoltarea relațiilor sociale din perioada respectivă»²⁹.

Trebuie să remarcăm însă că isihasmul nu a reprezentat un partid politic. Abia cînd patriarhul Calecas a luat atitudine fățișă împotriva lui Grigore Palama, monahismul bizantin a acordat sprijinul său partidei cantacuziniste. Pe de altă parte, în cadrul monahismului bizantin, isihasmul era un curent ostil îmbogățirii monahilor și de aceea a fost mereu în conflict cu marile mînăstiri, posesoare de latifundii³⁰. În sensul acesta, al renunțării la avuție, s-a și răspîndit isihasmul în țările sudslave și mai ales în Rusia³¹. Totodată isihastăii, în formația lor austeră, erau împotriva împodobirii prea bogate a bisericilor, ceea ce le-a adus chiar, în unele situații, acuzația de iconoclaști³². Menționăm că zeloții din Tesalonic nu erau împotriva isihasmului. Ei refuzară să-l primească pe arhiepiscopul lor, în 1347, nu pentru că era isihast, ci pentru că era adept al lui Cantacuzino, a cărui autoritate ei nu o recunoșteau. Cînd, mai tîrziu, Sfântul Grigore ocupă scaunul, în predicile sale, el muștră pe bogați pentru că asupreau pe cei lipsiți și săraci.

În al doilea rînd, este necesar să subliniem că isihasmul era și el un umanism³³, deosebit de cel al lui Varlaam. El venea cu o nouă concepție despre om, ridicînd, pe primul plan, conștiința valorii sale interioare, a

23. *Cod. Par. gr.*, 1246, f. 19 v.—31 v.

24. *Cod. Par. gr.*, 1238, f. 283 v și f. 293 v.

25. *Ibidem*, f. 183 v.

26. *Cod. Par. gr.*, 1213, f. 282—283.

27. *Cod. Par. gr.*, 1310, f. 27—28 v.

28. O. Tafrali, *op. cit.*, p. 203.

29. Gh. Cronț, *Meyendorff J., Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris, 1959, în «Studii» XV (1962), nr. 5. p. 1346.

30. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 38, 97.

31. *Ibidem*, p. 39.

32. *Ibidem*, p. 57.

33. *Ibidem*, p. 65.

trăirilor sale individuale³⁴. Putem spune deci, că isihasmul, mai ales în faza sa palamită, reprezintă un progres, o formă de umanism specifică societății bizantine. «Legătura lui vie cu neoplatonismul, atitudinea liberă față de latura rituală a religiei, individualismul mistic original, făceau din el un fenomen tipic al Prerenășterii, caracteristic epocii gotice târzii din Apus»³⁵.

Palamismul este un protest împotriva anihilării individului și un susținător fervent al legăturii personale a credinciosului cu Dumnezeu, în procesul de mântuire. Totuși el nu putea să opună spiritualitatea individuală, bazată pe «rugăciunea lui Iisus», pietății ecleziastice comunitare. De aceea, Sfântul Grigore Palama luptă pentru o reinnoire liturgică iar isihăștii de după el vor insista, în lucrările lor, asupra fidelității pe care o aveau ei față de viața comunitară a minăștirilor în care trăiau³⁶. Așadar, palamismul era o afirmare a individului în cadrul comunitarismului sacramental.

Un al treilea aspect al palamismului reiese din aceea că, pe lângă puternica reinnoire a vieții spirituale monastice, el a provocat și o remarcabilă înviorare în domeniul artei, literaturii și gândirii filozofic-teologice, reliefată în numeroasele monumente de pictură și literatură. «Gândirea religioasă propriu-zisă bizantină, care începuse a se afirma încă după schismă, își găsește prin mișcarea isihastă din acest secol cea mai durabilă expresie a sa»³⁷.

Toate acestea ne duc la concluzia că isihasmul, și în special palamismul a fost un curent novator, «o trezire spirituală care se referea la toate aspectele vieții creștine»³⁸. De aci rezultă o altă trăsătură esențială a isihasmului palamit și anume spiritul său conservator pe linia tradiției ortodoxe dinamice. În fața conservatorismului formal, care consta în a repeta verbal formulele Sfinților Părinți, reprezentat de Achindin și adepții săi, Sfântul Grigore Palama opune adevăratul spirit tradițional dinamic, creator, al teologiei ortodoxe, care voia să comunice experiența vie a Sfinților Părinți³⁹. Numai pe baza acestui tradiționalism dinamic și-a putut dezvolta Sfântul Grigore teologia despre energiile divine necreate.

Mult mai bogată și mai substanțială este contribuția Pr. Prof. D. Stăniloae⁴⁰. El a cercetat cu multă atenție toate, sau aproape toate izvoarele referitoare la mișcarea isihastă și în special literatura inedită⁴¹ cuprinsă în câteva codice manuscrise, aflate la Biblioteca Națională din Paris și a reușit să alcătuiască astfel o adevărată monografie asupra isihasmului.

34. D. S. Lihacev, Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, la Dumitru Gh. Radu, *A doua influență sud-slavă în Rusia*. D. S. Lihacev. *Cîteva probleme de veche cultură slavonă*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962) nr. 11—12, p. 1171. 35. *Ibidem*, p. 1174. 36. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 60.

37. Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în sec. al XIV-lea*, în «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare», Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1964, p. 171.

38. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 39. 39. *Ibidem*, p. 60.

40. Afară de lucrarea *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Pr. Prof. D. Stăniloae a mai publicat două articole despre această problemă (citată la n. 1 și 7).

41. Cf. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 447.

Informațiile noi, culese din aceste manuscrise, sînt abundente și se întîlnesc aproape pe fiecare pagină a cărții. Totodată studierea atentă a acestor informații și confruntarea lor cu relatările celor doi istorici contemporani evenimentelor (Ioan al VI-lea Cantacuzino, 'Ιστοριῶν βιβλία δ' ed. Bonn, 1828—1832, t. I—III; Nicefor Gregoras, 'Ρωμαϊκῆς ιστορίας λόγοι κδ', Bonn, 1829—1830, 1855, t. I—III), ca și cele culese din alte izvoare, au permis Pr. Prof. Stăniloae să emită o serie de ipoteze noi și să dea o interpretare nouă diferitelor evenimente, făcînd posibilă înțelegerea justă a unor aspecte ale mișcării isihaste. Astfel, folosind aceleași izvoare despre creșterea și educația viitorului apărător al monahismului, a scos în evidență și înclinația lui Palama spre viața mistico-ascetică (p. 10)⁴².

Ocupîndu-se de maestrul duhovnicești ai tînărului Palama, Pr. Prof. D. Stăniloae stabilește, pe baza izvoarelor, că vestitul isihast Grigore Sinaitul n-a făcut parte dintre aceștia, corectînd astfel părerea unor autori mai vechi⁴³.

Sprijinindu-se pe unele informații inedite, el ajunge la concluzia că Varlaam n-a fost ortodox și poate că nu era nici grec (p. 18—20)⁴⁴. Pe baza informațiilor culese din textele inedite cercetate, autorul arată că, la începutul polemicii, scrierile lui Varlaam circulau într-un cerc foarte restrîns și Palama le-a putut obține cu mare greutate. Reținem totodată și faptul că Palama s-a străduit să aplaneze conflictul pe cale pașnică, încercînd să-l determine pe Varlaam să se abțină de la acuzațiile pe care le aducea călugărilor (p. 26—27)⁴⁵.

Polemica dintre Varlaam și Palama ocupă aproape o treime din lucrarea Pr. Prof. Stăniloae. Cele trei mari probleme controversate: valoarea științei profane pentru mîntuire (p. 33—42)⁴⁶, rugăciunea inimii (p. 42—72)⁴⁷, lumina dumnezeiască⁴⁸ și raportul dintre ființa divină și energiile divine (p. 42—107)⁴⁹, sînt rediate foarte pe larg, pe baza unui material judicios selectat din cele trei triade ale Sfîntului Grigore Palama.

În capitolul despre rugăciunea minții, autorul consacră un spațiu întins problemei metodelor isihaste (p. 42—64) și ajunge la concluzia că, deși se vorbește de trei metode, în fond nu-i decît una singură a cărei paternitate aparține Sfîntului Simeon Noul Teolog. Ea a fost apoi preluată și dezvoltată, în unele părți ale sale, de Nichifor Monahul iar în altele de Grigore Sinaitul⁵⁰.

42. *Cod. Par. gr.*, 1238, f. 282 v.

43. Părerea aceasta este remarcată și susținută cu noi argumente de J. Gouillard, *op. cit.*, p. 449—450.

44. *Cod. Coisl. gr.* 100, f. 198 v. 199 r., 225 v., *Cod. Par. gr.* 1238, f. 103 v., 202 v., *Cod. Par. gr.*, 1278, J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 65, spune totuși că Varlaam era grec ca limbă și ca formație. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 450—451, nu este de acord cu părerea Pr. Prof. D. Stăniloae.

45. *Cod. Coisl. gr.* 100, f. 140 v—141 r, f. 155 r., *Cod. Monac. gr.* 565, f. 1r—2 v.

46. Cf. *Cod. Coisl. gr.* 100, f. 103 v.—105 r. 47. *Ibidem*, f. 158 r—166.

48. *Ibidem*, f. 167 r.v.—191 r. 49. *Ibidem*, f. 197 r.—225 v.

50. Pr. I. Hausherr susținuse că nu Sfîntul Simeon este autorul acestei metode de rugăciune. După ce a aflat părerea Pr. Prof. D. Stăniloae s-a declarat de acord, printr-o scrisoare trimisă autorului (cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 61), reînnoind acest acord cu prilejul unei lucrări recente: *Noms du Christ et voie d'oraison*, în «Orientalia Christiana Analecta», 157, Roma 1960, p. 269.

Autorul reliefează apoi, pentru prima dată, agitația pe care Varlaam o făcuse la Constantinopol, înainte de Sinodul din iunie 1341, și dă amănunte despre corespondența, din această vreme, dintre Palama și fostul său elev Achindin, cu privire la deosebirea dintre ființa și energiile divine (108—115)⁵¹.

În legătură cu primul Sinod isihast, din 10 iunie 1341, autorul corectează părerile unor autori catolici (M. Jugie) care, sprijinindu-se numai pe informațiile patriarhului Calecas, afirmau că acest sinod n-a discutat problema din punct de vedere dogmatic, mărginindu-se doar să citească unele canoane ce interziceau laicilor și clericilor care nu erau episcopi să pornească discuții dogmatice. Aducînd mărturie din texte inedite⁵², autorul arată că sinodul s-a ocupat și cu chestiunea dogmatică (p. 116—150)⁵³. Alte informații culese din manuscrisele citate au ajutat la reconstituirea vieții Sfintului Grigorie, de după Sinodul din august 1341, și la scoaterea în relief a rolului nefast al patriarhului Ioan Calecas, precum și răspunderea acestuia pentru toate suferințele și nedreptățile suferite de Palama în această vreme (p. 151—202). Tot pe baza știrilor din aceste manuscrise, Pr. Prof. Stăniloae vorbește despre activitatea lui Achindin, despre sinodul achindinist din 1344 și despre scrierile patriarhului Ioan Calecas împotriva lui Palama.

Polemica dintre Sfintul Grigore Palama și Achindin este și ea bogat redată după cele șapte antirretice ale ilustrului teolog (p. 203—216)⁵⁴.

Evenimentele din timpul polemicii cu Nicefor Gregoras sînt relatate și completate cu cîteva informații luate din literatura isihastă inedită (p. 217—249)⁵⁵.

Aceasta este, în linii mari și foarte pe scurt, contribuția cercetătorului român la lămurirea evenimentelor petrecute în legătură cu spiritualitatea bizantină a secolului al XIV-lea. Desigur, materialul folosit de autor este mult mai bogat decît a putut reieși din cele expuse pînă acum. Informația bogată și precisă a cărții au impus-o atenției tuturor cercetătorilor acestui domeniu, care i-au relevat deseori importanța. «Cartea Pr. Prof. Stăniloae se dovedește foarte utilă prin textele noi cu care îmbogățește dosarul istoric mai ales, dar și cel doctrinar al palamismului». «Oricine va voi să scrie asupra acestui subiect, va trebui să se refere — după necesitate — la această carte» zicea un cercetător catolic în recenzia pe care o făcea acestei cărți, la apariția ei⁵⁶. Tot așa, unul din cei mai buni și mai laborioși cercetători contemporani ai isihasmului, Prof. J. Meyendorff remarcă faptul că Pr. Prof. Stăniloae este unul dintre primii și puținii autori care s-au referit direct la operele inedite ale Sfintului Grigore Palama⁵⁷.

*

51. *Cod. Par. gr.*, 1238, f. 266 r., 262—266 v., 263 r.v.—265 v.

52. *Ibidem*, f. 288 r., 288 v., 294 v.

53. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 80—82, este de acord cu aceste concluzii.

54. *Cod. Par. gr.* 1238, f. 244 v., ș. a.

55. *Cod. Vaticanus gr.* 2335 și *Cod. Mconac. gr.* 554; f. 149 v.

56. J. Gouillard, *op. cit.*, p. 455.

57. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 12 și 280, n. 2.

Isihasmul s-a bucurat de o largă răspîndire în țările ortodoxe din sud-estul Europei, încă din secolul al XIV-lea.

Mînăstirile bulgărești de la Parorea și Kalifarevo sînt două centre importante în care literatura isihastă a fost cultivată cu pasiune, mai ales în urma reformării scrierii slave de către ultimul patriarh bulgar, Eftimie al Tîrnovei ⁵⁸. Această literatură isihastă s-a transmis și în nordul Dunării, mai ales în mînăstirile din Moldova, fie de la mînăstirile bulgărești din sudul Dunării, fie direct de la Constantinopol prin marele centru isihast de la Mînăstirea Studion ⁵⁹.

Vestitul copist Gavriil de la Neamț transcrie o mulțime de lucrări de proveniență isihastă, ceea ce atestă interesul deosebit pe care cercurile monastice moldovene, care dirijau activitatea lui, îl păstrau spiritualității isihaste ⁶⁰.

Isihasmul reprezintă însă și o puternică afirmare a naționalismului grecesc în fața insistențelor influențe apusene încurajate de încercările de unire ale împăraților Paleologi. Pe linia aceasta trebuie să înțelegem și binecunoscută ofensivă isihastă, patronată de patriarhul ecumenic Filotei Kokkinos (1354—1355, 1364—1376), împotriva prozelitismului catolic, ofensivă care privește și țara noastră. După cum știm, în august 1370, la numai un deceniu de la înființarea primei Mitropolii a Țării Românești, s-a înființat cea de-a doua Mitropolie la Severin ⁶¹. Același isihasm va provoca mai târziu, în Moldova, o puternică opoziție împotriva mitropolitului unionist Ioachim, după Sinodul de la Florența ⁶².



58. Cf. Em. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays roumanins*, Paris, 1947, p. 8.

59. Al. Elian, *op. cit.*, p. 172—173.

60. *Ibidem*, p. 172.

61. Cf. V. Grecu, *Bizanțul și catolicismul în trecutul nostru îndepărtat*, în «Studii Teologice», seria II-a, an. II (1950), nr. 9—10, p. 561.

62. Al. Elian, *op. cit.*, p. 150.

CĂRȚILE DE AFURISENIE SAU BLESTEM FOLOSITE ÎN TRECUTUL BISERICII NOASTRE *

Blestemul a fost folosit încă din antichitate ca mijloc prin care se cerea zeilor răzbunare contra celor care pricinuiseră diverse nemulțumiri. El era scris pe tăblițe de plumb, la cererea celor care voiau să-l folosească, de anumite persoane care se ocupau cu această îndeletnicire, și era adresat zeilor infernului, «dii inferni», care aveau misiunea de a răzbuna. Pentru a ajunge înaintea zeilor stăpînitori ai lumii de sub pămînt, mai ales Pluton și Proserpina, aceste tăblițe cu blesteme erau puse în cutiile lor de scrisori, care erau de obicei mormintele celor tineri, și care, după credința celor vechi, nu erau așezate direct în împărăția umbrelor, decît după ce-și făceau în preajma mormintelor restul de ani cît ar fi trebuit să trăiască, umblînd să se răzbune pe cei ce le-au luat viața. Pe aceste tăblițe se scria, în general, și numele vrăjmașului, iar formulele de blestem erau scrise fie despărțite, fie amestecate cu scopul simbolic, ca așa să meargă treburile celui blestemat, adică încurcate. De asemenea era scris și numele «curierului» care era tînărul în mormîntul căruia era pusă tăblița cu blestem. La Roma s-au găsit multe tăblițe de acest fel, îndeosebi ale gladiatorilor împotriva adversarilor lor¹.

În practica Bisericii noastre, «cărțile de afurisanie» sau de «blestem», și-au făcut apariția venind din Grecia sau prin filieră romană, unde au suferit unele influențe ce apar destul de frecvent în ele. Ele erau date de către ierarhii țării, sau de Patriarhia din Constantinopol, în numele tuturor Patriarhilor.

Nici în viața creștină n-au întîrziat să apară formule de blestem folosite împotriva celor ce se făceau vinovați de hulă împotriva Duhului Sfînt. Ele n-au luat însă dezvoltare decît în epoca marilor lupte cu ereziile, împotriva cărora s-au întocmit «acte» sau «cărți de afurisanie», adică de anatamă sau de blestem, culminînd cu formulele care s-au adoptat pentru «Duminica Ortodoxiei».

Găsim, de asemenea, astfel de cărți, date de către domnitori împreună cu ierarhii țării, cărți ce erau folosite atît în justiție pentru lămurirea dreptății în pricini de hotărnicie, înfrățire de moșii, moșteniri, divorțuri, testamente etc., date la cererea domnitorului, boierilor din divan, sau a unei părți în litigiu, ori și în Biserică cu scop moral și bisericesc.

* Lucrare de seminar, în cadrul cursurilor pentru titlul de magistrat în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Liviu Stan, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Vezi Ec. V. Ursăceanu, *Cărțile de blestem din trecutul nostru*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1926, p. 506—514.

Deși în anumite epoci excesul folosirii cărților de afurisanie sau de blestem a făcut ca ele să cadă în desuetudine și să nu li se mai acorde atenția cuvenită, totuși ele au avut un rol însemnat atât la stabilirea dreptății în justiție, cât și la menținerea moralității și la respectarea rînduie-lilor bisericesti. Dat fiind acest aport, în cele ce urmează, le vom studia, clasificându-le în două mari grupe:

I. Cărțile de «afurisanie» sau de «blestem» folosite în justiție și pentru stabilirea dreptății în litigiu ca hotărnicii, înfrățire de moșii, moșteniri, testamente etc.

II. Cărțile de «afurisanie» sau de «blestem» folosite în scop moral și bisericesc.

I. Cărțile de «afurisanie» sau de «blestem» folosite în justiție și pentru dovedirea dreptului în litigiu, ca: hotărnicii, moșteniri, testamente, înfrățiri de moșii, etc. — În general, prima și ultima instanță de judecată era domnitorul țării, care judeca tot felul de procese, indiferent dacă erau de natură civilă, penală sau comercială. El judeca oriunde se afla: în capitală², la reședința de vară³, prin orașele de provincie⁴ și chiar prin sate⁵. Cînd acesta nu se putea lămuri în unele privințe, dădea delegație unui slujbaș al său din localitatea apropiată locului cu pricina, care mergea la fața locului și stringînd oamenii cinstiți și dreپți, afla adevărul pe care-l consemna în scris și-l comunica acestuia pentru a da hotărîrea. În acest caz, cel care primea asemenea misiune, căpăta calitatea de judecător. De la aceste misiuni nu lipseau nici episcopii, așa cum este, de exemplu cazul mitropolitului Iacob Stamate⁶ și al episcopului Agaton al Rîmnicului⁷. Cei care primeau însă de cele mai multe ori aceste misiuni cu cercetare la fața locului erau pîrcălăbii și vornicii, ca unii care cunoșteau oamenii din regiunea lor și împrejurările în care trăiau.

Procedeele după care se judecau procesele pentru a se afla adevărul erau diferite, la aceasta contribuind în mare măsură importanța lor. Astfel, întîlnim judecata cu 2 boieri⁸, cu 4 boieri⁹, cu 12 pîrgari¹⁰, cu 24 boieri¹¹, și chiar cu 48 boieri¹².

2. St. Gr. Berechet, *Judecata la români pînă în secolul al XIII-lea, Crestomație*, Teză de doctorat, 1926, p. IV—V. 3. *Idem*, p. V—VIII. 4. *Ibidem*, p. XVI.

5. *Ibidem*, p. III.

6. Vezi Gh. Ghibănescu, *Kogălnicenii*, Iași, 1933, p. XVI.

7. Vezi Ionescu-Gion, *Din istoria Bucureștilor I. Patriarhi, Mitropolii, Episcopi, greci la București*, București, 1897, p. XI—XII.

8. *Documente privind Istoria României, B. Țara Românească secolul XVII*, vol. I, București, 1951, p. 48, doc. nr. 60 din 16 iunie 1602 (Deoarece în cele ce urmează vom face unele afirmații folosindu-ne de această lucrare, o vom cita. *Documente...*).

9. *Documente...*, vol. III, p. 302—303, doc. nr. 271 din 18 ian. 1619; *Ibidem*, vol. I, p. 101, doc. nr. 172 din 3 nov. 1610.

10. *Documente...*, vol. IV, p. 29—31, doc. nr. 30 din 4 mai 1621.

11. *Ibidem*, vol. I, p. 53, doc. nr. 64 din 25 iunie 1602.

12. *Ibidem*, vol. III, p. 217, doc. nr. 187 din 17 aprilie 1618.

Pentru întărirea și dovedirea adevărului, se foloseau trei mijloace și anume: 1) blestemul obișnuit, 2) jurământul și 3) cartea de «afurisanie» sau «blestem»¹³.

1) Cele mai multe din actele de vânzare-cumpărare, donație, schimbare, zălogire, foile de zestre și chiar testamentele se terminau cu o formulă mai simplă sau mai dezvoltată de «blestem» prin care părțile contractante, sau singură partea, își impunea respectarea clauzelor fixate în aceste acte. În acest sens avem actul de donație al lui Vasile Lupu făcut unui demnitar, Iordache, care sfârșește astfel: «... iar cine s-ar ispiți să radă a noastră danie și miluire, acela să fie triclet și procler de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului și de Preacurata Lui Maică și de cei 318 Părinți ce au fost la Niecea și de cei patru evangeliști și să aibă parte cu Iuda și cu Arie...»¹⁴. Tot în acest fel sfârșește și testamentul unei jupinese, Dobromira, făcut nepotului său Jipa¹⁵, precum și un act de întărire făcut de Vlad Încetul, Mînăstirii Cotmeana¹⁶ etc.

2) *Jurământul* a fost un mijloc de dovedire a adevărului, întrebuițat cu foarte mare precauție și cu încrederea că tot ceea ce spune o persoană sub prestare de jurământ era adevărat. Pentru ca acest jurământ să aibă influență și mai mare asupra celui care-l dădea, el se depunea pe Sfînta Evanghelie, sfînta cruce, în biserică¹⁷ în fața preotului, a arhimandritului, egumenului, episcopului, mitropolitului și chiar a patriarhului, asistînd uneori și un slujbaş al domnitorului, care avea obligația de a prezenta în fața instanțelor laice de judecată, o dovadă scrisă din partea celui în fața căruia fusese depus. În cazuri de hotărnicii, acela care trebuia să jure, lua «brazdă pe cap» și mergea cu ea pe linia hotarului pe care îl considera ca adevărat, procedea care se deosebea de cel folosit în Transilvania. Aici, cel care reclama, descult și descoperit, îngropat pînă la mijloc în pămînt, trebuia să țină în mîna dreaptă, deasupra capului, «o brazdă de pămînt» — pămînt ce-i aparținea lui — și să jure că «pămîntul să-l înghită și din acea clipă să nu mai rodească decît spini și ciulini, dacă jurământul lui ar fi mincinos»¹⁸.

Desigur că trecutul nostru judecătoresc a mai cunoscut și alte procedee de depunerea jurământului, cum este acela depus în fața bisericii, cu mîna pe lacătul de la ușa acesteia¹⁹, cu stingerea luminărilor în capul jurătorilor sau în apă²⁰ etc., asupra cărora nu vom insista în această lucrare, ele neintrînd în subiectul ei.

13. S. G. Longinescu, *Pravila lui Alexandru cel Bun*, București, 1923, p. 26, n. 46.

14. Gh. Ghibănescu, *Surete și Isoade*, vol. III, Iași, 1907, p. 278—280; Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. LXXIII—LXXV.

15. *Documente ...*, vol. I, p. 469.

16. *Idem*, p. 78—79.

17. Aurel Sava, *Documente putnene II, Vrancea, Ivești, Cimpuri*, 1931, p. 22.

18. Ștefan Worböcy, *Decretum tripartitum, Tyrnaviae 1767*, p. 179, la St. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, «Biserica Ortodoxă Română», 1938, nr. 11—12, p. 756, n. 6.

19. N. Ioga, *Procesele călugărilor de la Sintilie și Gheorghe pisarul Peseșo*, Anal. Acad. Române, Ist. seria III, tom. IV, București, 1925, p. 9.

La depunerea jurământului se aduceau: doi jurători²¹, patru jurători²², șase jurători²³, 1 preot jurător sau chiar 6²⁴, 12 jurători²⁵, 12 jurători luați pe răvașe domnești²⁶, 12 femei²⁷, 24 jurători²⁸ și chiar 48 jurători²⁹, după importanța litigiului și îndeosebi în zi de sărbătoare³⁰. Nu puteau fi aduși ca jurători copii minori, iar cei care jurau strîmb erau pedepsiți cu amendă, tăindu-li-se uneori limba și mîna dreaptă³¹.

3) *Cartea de «afurisanie» sau de «blestem»* era o dovadă «in extremis» pe care o întrebuințau instanțele de judecată. Ele erau acte pe care le pretindeau părțile interesate din litigiu pentru a smulge adevărul de la adversar.

Ținînd seama de autoritățile care le emiteau, cărțile de «afurisanie» sau «blestem» pot fi împărțite în trei părți: a) cărțile de «afurisanie» sau «blestem» episcopale; b) Cărțile de «afurisanie» sau «blestem» mitropolitane și 3) Cărțile de «afurisanie» sau «blestem» patriarhale.

a) *Cărțile de «afurisanie» sau «blestem» episcopale* erau date de către episcop la cererea părților în litigiu, sau a unei singure părți, în cazuri de hotărnicii, cu destinația specială a cazului respectiv. De asemenea, ele puteau fi date, tot la cerere, pentru întărirea unei danii, moșteniri, testamente, etc. Astfel, episcopul Damaschin dădea o carte de «afurisanie» sau «blestem» pentru fixarea vechiului hotar al moșiei Buneștilor. În spatele ei sînt scrise și declarațiile celor care au primit-o. Același episcop dă o astfel de carte unei persoane pentru ca să spună adevărul, dacă un oarecare logofăt Mihail stăpînește o parte din moșia Coziei, cu dreptate sau nu³².

Episcopul Ierotei dă și el o carte de «afurisanie» sau «blestem» în anul 1745, tot într-un caz de hotărnicie³³.

Episcopul Filaret al Rîmnicului, la 20 septembrie 1780, dă de asemenea o carte de afurisanie sau blestem la 11 persoane, călugări și laici, să spună adevărul pe unde s-au tras hotarele de către hotarnici pe vremea mitropolitului Grigorie, a moșiilor episcopale: Dasul, Iaroslăvești și Urziceni³⁴. Tot el dă o carte de acest fel, la 31 octombrie 1782, egumenului minăstirii Strîmba, Partenie, pentru o bucată de loc ruptă de din Jiu, pretinzînd că este a lui³⁵.

20. «Arhivele Olteniei», XVI, (1937), p. 330; Alexandru Ștefulescu, *Trovul istoric și pitoresc*, Tîrgu-Jiu, 1904, p. XXXIX.

21. *Documente ...*, vol. III, p. 297; Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. XXXIX—XLI.

22. Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. XLI. 23. *Ibidem*, p. XLII.

24. *Ibidem*, p. XLIII. 25. *Ibidem*, p. XLV—XLVII. 26. *Ibidem*, p. LI.

27. *Ibidem*, p. LVI—LVIII. 28. *Ibidem*, p. LVIII.

29. S. Gr. Longinescu, *op. cit.*, p. 26, n. 46.

30. B. P. Hajdeu, «Arhiva istorică a României», an. I (1864), nr. 9, p. 67—69; Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. LIII—LVI.

31. *Indreptarea legii — 1652*, București, 1962, gl. 229, p. 280.

32. St. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi ...*, p. 805—806.

33. Chirică, *Cercetări istorice asupra legislației Bisericii Române din secolul al XVII-lea și XVIII-lea*, Teză de licență, București, 1895, p. 93.

34. Șt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi...*, p. 757, n. 1.

35. *Ibidem*.

Ca episcop de Roman, Veniamin Costache dă o carte de afurisanie sau blestem într-o pricină a Mînăstirii Sfintul Samuil din Tîrgul Focșanilor ³⁶.

În anul 1786, episcopul Iacob Stamate dă o carte de afurisanie sau blestem într-o pricină de hotărnicie ³⁷.

b) *Cărțile de afurisanie sau blestem mitropolitane* erau date de mitropoliți în aceleași împrejurări ca și cele episcopale. Astfel, mitropolitul Luca al Ungrovlahiei dă o carte de afurisanie sau blestem unui demnitar, Dragomir, pentru întărirea daniei făcută de acesta vărului său Radoslav, din Dărmănești ³⁸.

Mitropolitul Sava dă la anul 1697 o carte de acest fel într-o pricină de hotărnicie ³⁹.

Mitropolitul Nichifor dă, de asemenea, o carte de blestem pentru hotărnicia moșiei Melitinița, la 29 mai 1742 ⁴⁰. O altă carte a aceluiași mitropolit este menționată de un document din 20 august 1752, astfel: «și dumnealui vel logofăt le-am citit cartea cea de blestem de la Sfinția Sa părintele mitropolit asupra celor ce ar ști hotarul locului din pustiul de pe Cahul, pînă unde se întinde din Cahul către răsărit și către apus. Și cartea s-a citit în ziua de Sînpetru în biserica Grecenilor, fiind și boieri și alt norod în biserică. Și după ce au ieșit vel logofăt la Otaci, la cortul său cu boierii, fiind adunare de oameni și mai multă, au mai citit cartea de blestem întru auzul și vederea tuturor. Și cei patru martori ai moșnenilor au luat cartea și au sărutat-o și au pus-o pe capul lor și au răspuns să fie blestemul asupra lor și asupra feciorilor lor dacă n-ar mărturisi adevărul, fiind acolo de față și arhimandritul Alexandriei (grec) igumenul de Hangu, chir. Aftanasie» ⁴¹.

Gavriil Calimachi, mitropolitul Moldovei, dă la 17 iulie 1780 o carte de afurisanie sau blestem pentru aflarea dreptății într-o cercetare de hotare ⁴².

Tot într-o pricină de hotărnicie dă o astfel de carte și mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei, în anul 1786 ⁴³.

Carte de afurisanie sau blestem au mai dat și alți mitropoliți ca: Iacob Stamate, la anul 1796 ⁴⁴, Veniamin Costache, la anul 1806 ⁴⁵, Gavriil Bănulescu, la anul 1809 ⁴⁶. Sofronie Miclescu la anul 1860 ⁴⁷ etc.

c) *Cărțile de afurisanie sau blestem patriarhale* erau date de patriarhii răsăriteni aflați în țările române, după ajutoare, cum este cazul aceleia a patriarhului Ieremia al II-lea al Constantinopolului, din anul 1592,

36. *Ibidem*, p. 758—759, n. 3. 37. Chirică, *op. cit.*, p. 93—94.

38. I. Bianu, *Documente Românești*, București, 1907, p. 37—38.

39. Chirică, *op. cit.*, p. 93. 40 N. Iorga, *Studii și Documente*, VII, p. 217.

41. Șt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi...*, p. 757, n. 2.

42. Ec. D. Furtună, *Cinci cărți de blestem din Moldova*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1936, nr. 7—8, p. 423.

43. Șt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi...*, p. 758—759, n. 3; Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. 18—20; Ciuhandu, *Cărțile de afurisenie sau de blestem din Ardeal*, Sibiu, 1930, p. 8—9. 44. Ec. D. Furtună, *op. cit.*, p. 428. 45. *Ibidem*, p. 424.

46. *Ibidem*, p. 423. 47. *Ibidem*, p. 426.

într-un caz de hotărnicie ⁴⁸, a patriarhului Macarie al Antiohiei, din anul 1654 și a patriarhului Dositei al Ierusalimului, din anul 1752 ⁴⁹.

Cînd nu se afla nici un patriarh răsăritean în țările române, cei care solicitau aceste cărți patriarhale, le aduceau direct de la Constantinopol, cum este cazul aceleia dată în anul 1637 pentru satul Călimănești, Bogdănești și pentru călugării de la Mînăstirea Cozia ⁵⁰, a aceleia folosită într-o pricină de hotărnicie din județul Teleorman ⁵¹, sau a aceleia dată în anul 1619 la cererea vornicului Cernica pentru a o alătura la testamentul său, făcută Mînăstirii Cernica și Pasărea ⁵².

În privința formulelor de afurisanie sau blestem folosite în aceste cărți, ele au fost diferite, în funcție de influențele pe care le-au suferit în decursul istoriei.

Cele mai vechi formule de afurisanie sau de blesteme erau foarte simple, așa cum este, de exemplu, cea folosită într-un act de prin 1400, în care voievodul Iuga dăruiește boierului Bracea un loc la Strahotin din ținutul Botoșanilor, zicîndu-se «... și unul ca acela să fie blestemat de Dumnezeu și de Prea Curata Maica, unul ca acela să fie cu toți lepădătorii de Dumnezeu ⁵³. La fel întîlnim aceeași formulă din aceste cărți, folosită și într-o notă de pe *Tetraevangheliarul vistiernicului Matias*, manuscris slavon din Ardeal, din anul 1535 ⁵⁴.

Într-un act de danie din 12 iunie 1611 a lui Constantin Vodă Movilă pentru Șendriceni-Dorohoi, găsim următoarea formulă: «acela să nu fie iertat de Domnul Dumnezeu și de Prea Curata Lui Maică și de toți sfinții» ⁵⁵.

Un document din 18 martie 1626, prin care Mînăstirea Glavacioc din Vlașca e închinată Mînăstirii Ivirului din Muntele Atos, folosește pentru cel ce n-ar respecta închinarea formula: «Dumnezeu să-i risipească aici trupul lui, iar în viața viitoare sufletul lui ⁵⁶, formulă luată din aceste cărți.

În secolul al XVIII-lea, îndeosebi sub domniile fanariote, cărțile de afurisanie sau de blestem cunosc o influență deosebită în ceea ce privește formulele din ele, formule care nu mai sînt date cu totul simplu, moderat, cumpătat, ca în secolul al XV-lea—al XVII-lea, ci pe un ton vehement înfricoșător, care nu se potrivește aproape de loc cu spiritul creștinismului. Această afirmație o dovedesc mulțimea de documente din această epocă. Astfel, în testamentul mitropolitului Ghedeon al Moldovei (1722) găsim expresia «fierul, piatra, lemnul să putrezească și să se risipească, iar trupul aceluia să stea nevătămat...» ⁵⁷. Aceeași formulă o

48. «Arhivele Olteniei», XV (1937), p. 114—116. 49. *Ibidem*, p. 117.

50. Ionescu-Gion, *op. cit.*, p. 21. 51. *Ibidem*, p. 22. 52. *Ibidem*, p. 18.

53. Ec. D. Furtună, *op. cit.*, p. 426. 53. *Ibidem*, p. 427.

54. *Ibidem*, p. 427. 55. Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, vol. XIV, p. 2.

56. Pr. I. Mușetescu, *Mînăstirea Glavacioc*, București, 1932, p. 52.

57. C. Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei...*, p. 11.

găsim și pe o carte aflată în județul Tutova, cu mici schimbări⁵⁸ pe o *Evanghelie* ce se află în Minăstirea Japca⁵⁹, etc.

În secolul al XIX-lea, cărțile de afurisanie sau de blestem încep să devină mai mult cărți duhovnicești de sfătuire și în cele din urmă să dispară datorită introducerii unui nou cod de procedură judiciară. Că aceste cărți încep să devină în ultimul timp al folosirii lor în justiție, cărți duhovnicești de sfaturi, o dovedește o astfel de carte a mitropolitului Sofronie Miclescu, din 7 octombrie 1860, în care citim: «... în urmare noi mai întâi părintește sfătuim și duhovnicește îndemnăm pe toți acei care vor fi avînd cît de puțină știință întru aceasta, să arate și să mărturisească dreptul adevăr în frica lui Dumnezeu, ca nu din rudenie, prietenie sau pentru diferite feluri de interese lăcomindu-se și tăgăduind adevărul, să-și vatăme sufletul și să-și piardă agonisitul avut, căci pentru unii ca aceia slobozim această carte de blestem, iar cărui va arăta și va mărturisi dreptul adevăr în frica lui Dumnezeu, să fie iertat și blagoslovit»⁶⁰.

Înainte de a fi întrebuițate practic cărțile de afurisanie sau de blestem, cei în cauză primeau sfaturi duhovnicești în legătură cu importanța lor și a celor ce se pot întîmpla prin nemărturisirea adevărului. Un document din 17 mai 1815 ne vorbește despre o asemenea carte, citită de un protopop în biserică, înaintea oamenilor ce o primesc după o prealabilă sfătuire duhovnicească ținută de acesta⁶¹.

Procedeele practice cu aceste cărți, de afurisanie sau de blestem, au diferit după timp și împrejurări îndeosebi în cazuri de hotărnicii. Cele mai cunoscute procedee erau următoarele: punerea cărții de afurisanie sau de blestem pe pietre de hotar; punerea cărții de afurisanie sau de blestem pe piept sau pe cap; sărutul cărții de afurisanie sau de blestem — procedee folosite fie separat, fie împreună.

Punerea cărții de afurisanie sau de blestem pe piatra de hotar. După ce cartea era citită și după ce în prealabil se dădeau sfaturile duhovnicești necesare ea era pusă pe piatra de hotar și cel care era în cauză trebuia să o ia și să meargă pe hotarul pe care îl considera adevărat. În această privință, un document din 5 august 1792 ne relatează: «am cetit carte de blestem întru auzul tuturor și punînd-o pe piatră am poruncit numitelor mărturii să ia cartea și să meargă pe unde știu că sînt semnele hotarului Schelii despre Vaider și au stătut cartea mai toată ziua pe piatră și niciunul n-au îndrăznit a o lua fiindcă au auzit că din vechime iaste hotarul Schelii din piatra lată pe vadul Șușitei în sus»⁶².

Punerea cărții de afurisanie sau de blestem pe piept sau în cap era tot un procedeu folosit în cazuri de hotărnicii. «Am luat cartea (de blestem) și am pus-o pe pieptul nostru și pămînt pe umerile noastre și am purces înainte pe hotar»⁶³.

58. Ec. D. Furtună, *op. cit.*, p. 428.

59. Șt. Gr. Berechet, *Minăstirea Căprlana*, 1929, p. 30. 60. *Ibidem*, p. 426.

61. V. A. Urechia, *Istoria Românilor*, X, partea A, p. 220—222.

62. «Arhivele Olteniei», XVI (1937), p. 344.

63. I. Ionașcu, *Biserici, chipuri și documente din Olț*. Craiova, 1934, p. 91.

Sărutul cărții de afurisanie sau de blestem este relatat de un document din 22 septembrie 1774. «Și scoțind unii din răzeși carte de blestem la împărțitul dijmei și cini o săruta cartea de blestem să fie bun moștean în moșia Stoicanii, iar nesărutînd cartea de blestem să fie lipsit de moșie, și fiindcă eu sint om bătrîn și răzeș într-aceea moșie Stoicani. Și atunci cînd s-a făcut acea carte de blestem la împărțirea dijmei, am fost și eu față dimpreună cu tatăl meu și am văzut cu ochii mei cine au mers de au sărutat cartea de blestem»⁶⁴. Un alt document completează cele spuse în acesta... «Fiecare sărutînd și cartea de blestem, și care au știut carte au iscălit iar care n-au știut și-au pus degetele»⁶⁵.

II. *Cărțile de afurisanie sau de blestem folosite în scop moral și bisericesc.* — În afară de cărțile de afurisanie sau de blestem folosite în justiție și pentru dovedirea dreptății în litigii ca: hotărnicie, moștenire, testament, etc. despre care am vorbit în capitolul precedent, au existat și cărți de blestem folosite în scop moral și bisericesc. Trebuie însă să menționăm de la început că prin termenul de «afurisanie» înțelnit în aceste cărți nu trebuie să înțelegem ceea ce a înțeles Biserica încă de la început, adică de «excomunicare» sau «afurisanie» care însemna o pedeapsă canonică-disciplinară, ci ceea ce este contrariul binecuvîntării, adică se cerea prin el o pedeapsă care era lăsată pe seama Providenței. Tot cu acest înțeles înțelnim în ele și cuvîntul «anatemă» folosit și în rugăciunile de dezlegare din Moliftelnic. Acest cuvînt datează din epoca Sfinților Apostoli și la el sa apelat totdeauna pentru abateri grave de la doctrina și disciplina bisericească. Că cuvîntul «anatemă» are în aceste cărți sens de blestem lăsat în seama Providenței, o dovedește cu prisosință rugăciunea pe care o citește preotul la mărturisire: «...sau din minia cea fără de socoteală pe vreunul din creștini a dat anatemei». Or, aici sensul nu poate fi cel de pedeapsă disciplinară, de excludere din Biserică, pentru că un laic nu are dreptul de a aplica pedepse bisericești disciplinare altui laic.

Cărțile de «afurisanie» sau de «blestem» în scop moral și bisericesc erau date în trecutul nostru bisericesc de către sinod, patriarh, mitropolit și episcop și chiar de către preot cu aprobarea episcopului. Iată ce spune *Pravila cea Mare* în această privință: «Preoții nu pot afurisi pe nimenea fără voia arhiereului său, că singur iaste dascăl și păstor, și păstrător de grijă a supușeniei oamenilor lui Dumnezeu, drept aceea lui i s-a dat darul, iară cu puterea și isprăvnicia lui afurisesc și iartă păcatele și preoții»⁶⁶.

În anul 1709, Sinodul dă o carte de blestem pentru a asigura ajutoarele primite de către Episcopia Hușilor de la domnitorul Mihail Racoviță⁶⁷. De asemenea, la Sinodul din anul 1752, ierarhii și egumeni din

64. «Buletinul Comisiei Istorice a României», VII, București, 1928, p. 81.

65. Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, p. 115.

66. Îndreptarea Legii — 1652 oct. 1961, p. 92, g. 30.

67. V. Ursăceanu, *op. cit.*, p. 24.

Moldova dau o carte de afurisanie sau de blestem îndreptată împotriva străinilor care ar fi dorit să cotopească scaunele episcopale din Moldova. Este cea mai lungă și cea mai tipică dintre toate cărțile de afurisanie sau de blestem din Moldova și cuprinde înfiorătoare formule de blestem de origine grecească⁶⁸.

Scopul pentru care erau date anatemele⁶⁹, afurisiunile și blestemele era întreit. 1. Îmbunătățirea, îndreptarea și mîntuirea celor pedepsiți; 2. Reabilitarea legii încălcate, menținerea ordinii, prestigiului și a sănătății morale; și 3. Binele și interesul celorlalți credincioși.

Motivele pentru care au fost date cărțile de afurisanie, sau de blestem, sînt: imoralitatea (în această privință avem cartea dată unui oarecare demnitar din Iași, Nicolae Roznovanu⁷⁰; sudalma⁷¹, lepădarea hainei monahale⁷², recăsătorirea preoților văduvi prin deces⁷³, și în general pentru orice pricini imorale și de călcare a rînduieiilor bisericesti.

Formulele folosite în aceste cărți erau în genere ca acele folosite în justiție, adaptate însă la cazurile speciale.

Între cărțile de afurisanie sau de blestem folosite în Țara Românească și Moldova, și cele folosite în Ardeal există o pronunțată deosebire de cuprins și de scop.

Astfel, în Ardeal ele se foloseau mai ales față de persoanele care prigoneau pe credincioșii ortodocși sau care acuzau vre-un rău și nu erau cunoscute. Blestemele din astfel de cărți le foloseau preoții noștri ca o armă de amenințare în afară și ca o sugestie moralizatoare în rîndurile credincioșilor proprii⁷⁴. Rostul lor era atît de a impresiona pe credincioși în direcția morală cît și de a impresiona pe cei răi pentru a se îndrepta. Cărțile acestea nu erau cuprinse în cărțile de ritual, ci ele circulau pe la preoți⁷⁵ și pentru a li se da o și mai mare importanță erau trecute sub numele unui ierarh, în general sub numele mitropolitului Moldovei⁷⁶. Dar cărțile de afurisanie sau de blestem n-au prea prins rădăcini puternice în Ardeal, lucru care a dus, alături de abuzul cu ele, la căderea lor în desuetudine, credincioșii nedîndu-le atenția cuvenită. Abuzul acesta, în anumite epoci, a determinat Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române să dea, în anul 1910, un «Regulament pentru cazuri de afurisanie și anatema». În acest «Regulament» se interzice clerului din Biserica Ortodoxă Română de a aplica această extremă măsură de blestem bisericesc fără aprobarea Sfîntului Sinod. Pentru cazurile de abateri ale vreunui cre-

68. Vezi C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 24.

69. Pr. I. Petreună, *Anateme*, Arad, 1947.

70. C. Bobulescu, *Afurisania casei Roznovanu din Iași*, Cluj, 1931, p. 3.

71. S. G. Longinescu, *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, vol. I, București, 1913, p. 216.

72. *Îndreptarea legii* — 1652, ed. 1961, p. 147, glava 124. 73. *Ibidem*.

74. Ciuhandu, *Cărțile de afurisanie sau de blestem*, în «*Revista Teologică*», 1927, p. 333; Pr. Z. Petreună *op. cit.*, p. 6.

75. Ciuhandu, *Cărțile de afurisanie sau blestem din Ardeal...*, p. 37.

76. Ec. D. Furtună, *op. cit.*, p. 430.

dincios ortodox sau cleric, recomandă să se aplice măsurile duhovnicești prescrise de Mîntuitorul, ca: sfătuirea în particular, apoi cu mai multe persoane, aducerea la cunoștința chiriarhului dacă nu se îndreaptă, sfătuirea lui și după aceasta, dacă nu se va îndrepta, se va putea declara «ca un păgîn». Pentru cazurile mai grave va fi sesizat Sfîntul Sinod, prin chiriarhul respectiv, care va decide.

Același «Regulament» interzice, prin art. IV, afurisania sau anatema asupra membrilor ierarhiei bisericești în toate treptele iar prin art. VI precizează că: «dacă cineva din clerul inferior sau superior ar aplica aceste pedepse, fără autorizația Sfîntului Sinod, va fi caterisit»⁷⁷.

III. *Cărțile de dezlegare de afurisanie sau de blestem.* — Desigur, că așa cum au existat în trecutul nostru bisericesc «cărți de afurisanie» sau de «blestem», au existat și cărți de dezlegare de afurisanie sau de blestem, date tot de către ierarhii țării. În cazul cărților de afurisanie sau de blestem ce însoțeau daniile, moștenirile și testamentele, problema cărților de dezlegare era aproape necunoscută. Astfel, un document din 10 mai 1756 atestă că, cu toată stăruința domnitorului, ale boierilor și ale grecilor de a îndupleca pe arhieriei să dezlege văcărîtul de afurisenie cu care îl legaseră în domnia trecută, nu s-a putut reveni. Și după ce s-a scos autorizație și firman de la Poartă, mitropolitul și episcopii au rămas neînduplecați, lucru ce a dovedit atașamentul ierarhiei față de popor. «Boieri mulți îndemnau pe voevod și pe greci să silească pe arhieriu și cu bine și cu rău... și văzînd că nu poate, au pus pe greci la cale de au scos firman de la Împărăție, trecînd pe lîngă datoriile legii creștinești cu poruncă împărătească să scoată văcărîtul fără de voia arhierieilor. S-au cunoscut că nu au fost voia lui Dumnezeu să treacă ruga și lacrimile lui Iacob mitropolitul și cu a altor arhieriei, că atunci cînd gătise toată rînduiala slujbei să pornească văcărîtul, i-a și sosit mazilirea, și s-au dus la Țara Românească, rupînd toate rînduielile slujbei ce făcuse»⁷⁸.

Dezlegarea s-a folosit foarte mult pentru cazuri de anatema afurisanie sau blestem, date în scop moral și bisericesc. Aceasta, datorită scopului care-l are Biserica acela de îndreptare a păcătoșilor. Dreptul de a da dezlegare îl are autoritatea care a dat și blestemul.

Pentru dezlegare sau iertare nu există formular special, obligatoriu, așa după cum nu există nici pentru darea pedepsei. Ceea ce este principal, este ca să se expună clar această idee. În Biserica Ortodoxă se dă printr-o formă rugătoare, prin care Dumnezeu este rugat să-l ierte pe cel pedepsit. De exemplu: «Prea Bunule Doamne, milostivește-te și-i ridică acestuia legătura și jugul pus asupra lui și-i dăruiește lui iertare deplină ca un bun și iubitor de oameni. Și să nu-l despartî pe el de sfînta Ta sobornicească și apostolească Biserică. Împreunîndu-l pe el cu turma

77. Chiru Costescu, *Colecțiuni de Legi, Regulamente, Acte, Deciziuni, Circulări, Instrucțiuni, Formulare și Programe*, București, 1922, p. 75.

78. *Letopiseșul Țării Moldovei*, tom. III, p. 183 la Melchisedec. *Chronica Românilui*, Partea II-a, București, 1875, p. 85.

oilor celor cuvântătoare și-l învrednicește să devină iarăși moștenitor al Împărăției Tale»⁷⁹.

Prototipul și modelul acestor rugăciuni de dezlegare, în această privință, sînt rugăciunile de dezlegare din Molitfelnic și anume:

1) A doua rugăciune pe care o citește duhovnicul la Taina Mărturisirii, în care acesta se roagă pentru penitent ca să fie dezlegat dacă a fost «sub blestem preoțesc sau sub anatemă»;

2) Rugăciunea pe care o citește arhiereul sau duhovnicul pentru iertarea păcatelor celor de voie și celor fără de voie, și la tot jurămîntul și blestemul în care se spune «... sau sub blestem și afurisenie de la arhiereu sau de la preot a căzut»;

3) Cele două rugăciuni: «Pentru cei ce sînt întru blestemuri, și pe sine-și cu jurămînt s-au legat» și la dezlegare de blestem; și

4) Prima rugăciune de iertare la morți, ce se citește de arhiereu, iar în lipsă, de preot, în care se spune: «... de a căzut în grea afurisanie de la arhiereu și din nepăsare sau lene n-a dobîndit iertare».

Cărțile de dezlegare de afurisanie sau de blestem, s-au întrebuițat în Biserica Ortodoxă de limbă greacă sub numele de «sygharitia» (συγχατήρια). Asemenea cărți de dezlegare sînt pomenite și în trecutul vieții noastre bisericești, ele provenind de la unii arhierei și mai ales patriarhi greci care s-au găsit după timpuri prin țările române. Ele nu aveau nimic comun cu practica indulgențelor așa cum s-a încercat a se insinua, ci reprezentau simple dezlegări de păcate și ridicări de pedepse bisericești date în scris.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă unde se cere rugător iertarea afurisaniei sau a blestemului, de la arhiereu sau de la preot și în general a tuturor păcatelor, în Biserica Romano-Catolică, în care se practică indulgențele, inclusiv iertarea de blestem se dă în forma indicativă, prin care se evidențiază că și pe aceasta o dă autoritatea care dă și indulgențele: «Autoritate Dei omnipotentis, et beatorum Apostolorum Petri et Pauli, atque sanctae Ecclesiae suae et ea, qua fungor, absolve te a vinculo talis excommunicationis, qua ex tale causa ligatus eras. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». După aceasta episcopul introduce pe penitent în biserică unde zice: «Reduco in gemium sanctae matris Ecclesiae et ad consortium et communem tutuis christianitatis, a quibus fuerat per excommunicationis sententiam eliminatus et vestituo et participatieni ecclesiasticorum Sacramentorum. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». După această formulă, mai rostește încă două rugăciuni⁸⁰.

*

Am făcut în cele de mai sus o privire asupra «Cărților de afurisanie» sau de «blestem», cu dubla lor întrebuițare, aceea de stabilirea dreptății în litigii cu hotărnicie, moștenire, testamente, etc., precum și aceea

79. F. Kober, *Der Kirchendann*, Tübingen, 1863, p. 554, la Melchisedec, *op. cit.*, p. 52—53. 80. F. Kober, *op. cit.*, p. 557, la Melchisedec, *op. cit.*, p. 53—54.

de păstrare a moralității și a rînduielilor bisericești. În ambele cazuri, ele au adus un apert deosebit în special în secolele al XV-lea—al XVII-lea, cînd atît folosirea lor cît și a formulelor lor au fost mai moderate.

În secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în locul unor formule simple, ca de exemplu «să n-aibă liniște pe pămînt», de pe timpul lui Vasile Lupu, datorită influențelor grecești în țările române și a celor catolice în Ardeal, formele apar în blesteme și cărți de afurisanie de amenințări. Abuzul cu astfel de cărți a făcut ca formulele din ele să fie folosite de orice creștin care făcea o carte ca danie unei biserici⁸¹. Excesul folosirii lor a făcut ca ele să-și piardă din importanța lor. În ultima perioadă de existență a lor, cărțile de afurisanie sau blestem își schimbă radical conținutul, devenind mai mult cărți duhovnicești de sfaturi cum este aceea a mitropolitului Sofronie Miclescu din 7 octombrie 1860⁸².

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cărțile de afurisanie sau de blestem folosite în justiție dispar datorită noilor procedee de judecată introduse la noi, iar cele folosite în scop moral și religios supra-viețuiesc pînă în 1910 cînd, datorită abuzurilor exagerate, Sfîntul Sinod al Bisericii noastre, votează un «Regulamet pentru cazuri de afurisanie și anatemă», interzicînd oricărui cleric sau ierarh dreptul de a afurisi și a da anateme decît cu aprobarea Sinodului. Pentru cazuri grave, ele pot fi date numai de către Sinod.



81. C. Bobulescu, *Banul Tanasă Crosan*, București, 1928, p. 27.

82. Ciuhandu, *op. cit.*, D. Furtună, *op. cit.*, p. 426.

ORIGINEA ȘI EVOLUȚIA SEMEIOGRAFIEI CÎNTĂRII BISERICEȘTI*

I. În primele veacuri ale creștinismului, pînă la Ioan Kukuzel

După mărturiile Sfintei Scripturi cîntarea în cultul creștin s-a introdus chiar din timpul Mîntuitorului.

Astfel, Sfîntul Evanghelist Matei ne spune că la Cina cea de taină însuși Mîntuitorul a cîntat împreună cu ucenicii psalmi din Vechiul Testament (Matei XXVI, 30).

De asemenea, Sfinții Apostoli se adunau pentru cîntare și rugăciune către Dumnezeu la orele a III-a, a VI-a și a IX-a (Fapte III, V, și I, 9). Acest adevăr îl precizează mai bine Sfîntul Apostol Pavel în Epistola sa către Efeseni (V, 19): «Cuvîntul lui Dumnezeu să locuiască în voi cu bogăție întru toată înțelepciunea, învățîndu-vă și îndemnîndu-vă unul pe altul cu psalmi și cu imne și cu cîntări duhovnicești, cîntînd cu har în inimile voastre Domnului». (comp. Col. III, 16 ș. u.).

După cîte vedem, cîntarea a însoțit cultul creștin chiar de la început, iar melodia propriu-zisă a fost împrumutată de la sinagoga iudaică.

Dar acest împrumut al melodiei nu a fost singurul, și precum am afirmat și după cum vom vedea, a fost dublat de influența muzicii vechilor elini, a căror cultură muzicală era la un nivel foarte înaintat.

Referitor la această influență a muzicii vechilor elini în Biserica creștină, un mare muzicolog modern care s-a ocupat de această problemă și a meditat adînc asupra originii cîntării și semeiografiei bisericesti, afirmă următoarele: «Iar celelalte biserici și mai cu seamă cele care s-au înființat în Elada, sau se compuneau numai din elini, sau din elini și iudei împrăstiați, poate cineva cu toată siguranța să susțină că au conservat pentru închinarea publică, părți din muzica națională a elinilor oricare ar fi fost ea atunci. Iudeii răspîndiți încă cu mult mai înainte, erau desnaționalizați și Sfînta Scriptură o învățau în limba elină.

Experiența și acele fenomene care acum se întîmplă la noi, mărturisesc foarte bine că mare influență asupra omului o exercită muzica și că prin urmare evreii răspîndiți acceptaseră muzica elină pentru că aceasta era singura care se auzea în fiecare zi la urechile lor»¹.

* Această lucrare de seminar în cadrul cursurilor de magistrat în teologie a fost întocmită sub conducerea Domnului Profesor Nicolae Lungu, care a dat și avizul să fie publicată.

1. Gh. Papadopoulos, Συμβολαί εις τήν ιστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Atena, 1890, p. 28, 42.

Atit afirmația acestui mare muzicolog, cât și probele destul de veridice pe care ni le prezintă semeiografia² și structura melodică a cîntării bisericești, ne îndreptățesc să credem că această cîntare are la origine, pe lângă influența cîntării iudaice sinagogale, și o mare influență a cîntării vechilor elini și a melosului popular primar.

1. Structura melodică a cîntării bisericești

După cum știm, creștinismul pînă la începutul secolului al IV-lea era o religie interzisă, iar credincioșii săi se adunau în case particulare la cultul public, fiecare cîntînd după vocea sa, dar după indicațiile date de proistos³.

În starea de început desigur cîntarea bisericească era o cîntare simplă, recitativă și fără pretenții artistice; iar ca semeiografie, cu totul redusă.

Mai tîrziu însă se întrebuițau și alte forme mai evolute ale cîntării.

Iată aceste forme :

— *Cîntarea simfonică.* — Este cîntarea în care împreună cu citețul cînta tot poporul venit la rugăciune. Însuși Mîntuitorul Hristos a practicat acest fel de cîntare în timpul activității sale pămîntești.

— *Cîntarea antifonică.* — În acest fel de cîntare poporul era despărțit în două cete, cîntînd alternativ. Cele două străni existente în Biserica Ortodoxă, unde muzica bisericească se execută alternativ, este o reminiscență a vechii cîntări antifonice.

— *Cîntarea refrenară.* — Citețul cînta un verset iar poporul răspundea repetînd ultimele cuvinte ale aceluiași verset.

— *Cîntarea responsorială sau prochimenală.* — Citețul sau cîntărețul cînta un verset, iar poporul răspundea cîntînd același verset.

2. Necesitatea fixării în scris a cîntării bisericești

Cîntarea bisericească — expresie a înaltelor sentimente creștine — avea să meargă de-a lungul secolelor în strînsă legătură cu înțelesul adînc al învățaturii dumnezeiești adusă de Mîntuitorul Hristos pe pămînt. Astfel, această cîntare ia o dezvoltare din ce în ce mai mare, devenind mijloc de apărare împotriva celor ce atacau tînăra Biserică creștină. Printre cei care luptau împotriva ei se numără în primul rînd arienii cu creațiile lor literare și muzicale. Alți dușmani neîmpăcați și care atacau frecvent și în mod organizat religia creștină, erau gnosticii. Ereticul Armonius a compus multe imne după sistemul muzical al gnosticilor, într-o melodie foarte atrăgătoare⁴.

Toate aceste manevre religioase ale ereticilor erau desigur foarte periculoase pentru sufletele creștinilor, dar și un impuls în dezvoltarea cîntării bisericești.

2. Vine de la cuvintele grecești: τὸ σμυστον-οὐ = semn și ἡ γραφή-ῆς = scriere.

3. Luca Alex., *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit, București, 1898*, p. 10 și 14.

4. *Ibidem*, p. 19.

O nouă cauză care a dus în mod evident la această dezvoltare, a fost și faptul că, începînd cu secolul al IV-lea, o mulțime de creștini înzestrați cu talent muzical și literar au dat la iveală diferite creații imnologice.

De asemenea, *înmulțirea* cîntărilor pe de o parte, precum și *îmbogățirea* melodiei pe de altă parte, a necesitat găsirea unor semne muzicale pentru fixarea în scris a acestor creații, care constituiau totodată și un mijloc de păstrare nealterată a lor, față de alte influențe străine de adevăratul spirit al Bisericii.

Iată care era semeiografia muzicală bisericească, începînd cu secolul al IV-lea, cerută de înmulțirea și îmbunătățirea continuă a cîntărilor bisericești.

3. Semeiografia cîntării bisericești din veacul al IV-lea pînă la Sfîntul Ioan Damaschin

Din cele spuse reiese destul de clar că nevoia inventării unor semne strict necesare frumosaelor cîntări religioase existente, se impunea.

Este adevărat că de la părinții și scriitorii bisericești nu ni s-a păstrat nici o scriere prin care să cunoaștem cam ce fel de semne muzicale se întrebuițau în cîntarea poeziilor religioase, dar în mod sigur, foloseau unele semne, întrucît canonul 15 al Sinodului din Laodiceea spune: «Afară de cîntăreții canonicești, care se urcă pe amvon și cîntă din carte, altora nu li se permite să cînte în Biserică»⁵. Un vestit muzicolog, arhimandritul Ioasaf Rosos, vorbind despre lucrarea semnelor în cîntarea bisericească, spune următoarele: «Socotesc că semnele cantității nu s-au găsit de la început ci cu trecerea timpului și din cînd în cînd, din cauză că în primele secole ale creștinismului era în uz în Biserică, conform serviciului ei, numai cîntările simple zise irmologice și stihirice și nu era deci nevoie de multe semne; din această cauză nu se aflau semne mari sau ipostase, semne care arată întinderea melodiei și a metrului ritmic; dar cînd serviciile au început să se dezvolte, mai cu seamă de la înființarea mînăstirilor și s-au consacrat deniile, panihidele și diferitele sărbători și s-a introdus marea cuviință în Biserică, atunci a apărut și s-a sistematizat arta așa-zisă a papadicii, care consta din fel de fel de figuri melodice»⁶.

În tot cazul, semnele muzicale în intervalul de timp din secolul al IV-lea pînă la Sfîntul Ioan Damaschin constau de bună seamă din literele alfabetului elin, sau din semne hieroglifice ori convenționale care reprezentau diferite inversiuni⁷.

5. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de Comentarii*, trad. rom., vol. II, p. I, Arad, 1934, p. 94.

6. Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 172.

7. *Ibidem*.

Aceste semne însă se înmulțiseră așa de mult — cu aproximație 1600 după tabelele lui Alypius — «încît învățarea lor devenise o imposibilitate»⁸.

Dar nu numai îmbogățirea melodică și înmulțirea excesivă a semnelor muzicale constituia o piedică pentru învățarea temeinică a acestei cîntări, ci și lipsa unui învățămînt muzical bine organizat.

Din cele ce cunoaștem, cîntările erau predate în particular de proptosalții renumiți ai vremii, care își instruiau ucenicii — luați pe lîngă ei — după metode personale mai mult sau mai puțin bune.

Astfel ni se relatează că pe timpul împăratului Teodosie cel Mare (379—395) existau școli particulare unde profesorii predau în mod particular cîntarea bisericească după un anumit sistem⁹.

Acest sistem, nu era altceva decît înlocuirea notației muzicale cu literele mari și mici ale alfabetului folosit la greci și romani — metodă foarte grea și destul de echivocă — prin notația cu semne.

Aceste semne erau, inițial, mai mult prozodice și ajutau la accentuarea textelor liturgice. Mai tîrziu însă au căpătat și o oarecare valoare muzicală. Aci stă originea așa-zisei scrieri sau notații efonetice¹⁰.

Se găsesc asemenea semne în manuscrisele evanghelice din secolele al IV-lea—al VI-lea.

Este cel mai simplu sistem de semeiografie care există în Orient, în Persia și Mesopotamia, încă înainte de creștinism, iar apoi prin creștini, a fost popularizat la sirieni, armeni, egipteni, copti, abisinieni și prin bizantini în Apus în Biserica Romană, și în fine, în Balcani și în Rusia¹¹.

*Iată semnele prozodice ale acestui sistem*¹² :

— *Semne de înălțarea sunetului (accentuare):*

/	= oxeia
~	= perispomene
!	= vareia

— *Semne de durată (prelungire):*

—	= makra
∪	= bracheia

— *Semne aspirante (consonante):*

+	= daseia
- >	= ipsile

8. Luca Alex., *op. cit.*, p. 28.

9. Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 59.

10. Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și Cîntarea Bisericească*, București, 1937, p. 189.

11. G. Galinescu, *Cîntarea bisericească*, Iași, 1941, p. 29.

12. După Egon Wellesz, *Byzantinische Musik*, Breslau, 1927, p. 41, citat la G. Galinescu, *op. cit.*, p. 29.

— *Semne de executare:*

┌	+	apostrophos
∟		hyphen
⌒		diastole
⏟		teleia

Aceste semne sînt primele care au servit la alcătuirea notației propriu-zise care în paleografia muzicală poartă numele de notație ekfonetică¹³.

De altfel, și după părerea savanților cu renume mondial¹⁴, urmată de a muzicologului român Pr. I. D. Petrescu, precum și după afirmația Pr. Prof. N. Popescu expusă în teza sa de licență, — *Viața și activitatea dascălului de cîntăreți Macarie Ieromonahul* —, primul fel de notație muzicală în cîntarea bisericească creștină, a fost această notație ekfonetică, păstrată în cărțile liturgice din secolele al V-lea — al VIII-lea și ale cărei urme se întrevăd și azi în muzica noastră bisericească.

Notația ekfonetică în scris era foarte simplă; iar cîntarea care întrebuițea această notație, era apropiată de pronunțare, de o citire cu glas înalt, am putea spune chiar apropiată de recitativul liturgic din zilele noastre.

Dacă ar fi să analizăm această notație am putea distinge două moduri de întrebuițare.

În primul rînd ar fi notația *sintetică*, adică notația în care pentru mai multe cuvinte se folosea un singur semn muzical. Din notația sintetică, întrebuițată în special pentru citirea pericopelor liturgice, ulterior s-a dezvoltat notația *analitică*, notație, în care, pentru un cuvînt, erau întrebuițate mai multe semne muzicale. Mai tîrziu, notația analitică a luat numele de notație constantinopolitană pentru că a apărut și s-a dezvoltat în Constantinopol.

În secolul al X-lea, cînd rușii primesc creștinismul de la Constantinopol, primesc totodată și această notație care a rămas pînă azi la răscolnici iar la noi la lipoveni, sub denumirea de notația lui Meznets¹⁵.

Iată tabloul semnelor simple și compuse din această notație ekfonetică¹⁶.

13. G. Galinescu, *op. cit.*, p. 30.

14. a) A. Gastoué, *L'ancienne musique byzantine et sa notation* — Chapitre du volum — *Catalogue des manuscrits de Musique byzantine* — le tableau comparatif de la notation ekphonétique byzantine, arménienne, syrienne et latine, Paris, 1907, p. 18.

b) Dom Lorenzo Tardo, *La musica bizantina e i codici di melurgia della biblioteca di Grotta Ferrata*, p. 5, (citat după Pr. J. D. Petrescu, *Les idiomèles et le canon de l'office de Noel*, Paris, 1932, p. 41).

15. N. Popescu, *Viața și activitatea dascălului de cîntări Macarie ieromonahul*, teză de licență, București, 1908, p. 10.

16. După Pr. J. D. Petrescu, *Les idiomèles et le canon de L'Office de Noel*, Paris 1932, p. 30.

a) *Semne simple:*

᾽Οξεῖα	(o x i a)	
Συρματική	(sirmatichi)	
βαρεῖα	(v a r i a)	
Καθιστή	(catisti)	
Κρεμαστή ἀπέσω	(cremastī apeso)	
Κρεμαστή ἀπέξω*	(cremastī apexo)	
᾽Απόστροφος	(apostrofos)	
Συνέμβα	(sinemva)	
Παρακλητική	(paraclitichi)	

b) *semne compuse:*

᾽Οξεῖαι	(o x i e)	//
βαρεῖαι	(varie)	//
Κεντήματα δύο	(chentimata dio)	//
Κεντήματα τρία	(chentimata tria).	///
Κρεμασταὶ ἀπέσω ἔξω	(chemaste opeso exo)	///
᾽Απόστροφοι	(apostrofi)	≫
᾽Υπόκρισις ἐκ δύο	(ipocrisis ec dio)	>
Διαστολῶν	(diastolon)	>
᾽Υπόκρισις ἐκ τριῶν	(ipocrisis ec trion)	>>
᾽Υπόκρισις ἐκ πέντε	(ipocrisis ec pente)	>>>
Τελεῖαι	(telie)	+>>>

În cele ce urmează vom da explicarea etimologică a semnelor prin însăși forma lor grafică:

Ἀσφελ ὄξεῖα oxia = se traduce cu cuvântul ascuțit și urcă o secundă accentuată;

βαρεῖα (varia) = un accent grav;

᾽Απόστροφος (apostrofos) = întors în sens contrariu;

Συνέμβα (sinemva) = o unire melodică;

Τελεία (telia) = ceva terminat;

Συρματική (sirmatichi) = o undulație;

Καθιστή (catisti) = un accent circumflex;

* Semnul precedent, întors.

Κρεμαστέ (cremaste) = execuție ondulată;

Παρακλητική (paraclichiki) = înclinație, se întilnește mai ales la începutul unei fraze muzicale însoțeste în special prima notă;

Ἑπόκρισις (ipocrisis) = explicație, răspuns.

Aceasta a fost notația ekfonetică; cea mai simplă, cu totul deosebită și care s-a găsit și în codicii grecești din secolele al VII-lea—al XIII-lea¹⁷.

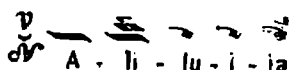
Referitor la cele două forme de întrebuițare ale semeiografiei ekfonetice — notația sintetică și cea analitică —, se poate menționa că și azi în semeiografia muzicii noastre bisericești mai precis în semeiografia cadențelor, se păstrează atît ca terminologie, cît și ca expunere melodică, cele două notații de mai sus.

Deosebirea însă constă în faptul că în cadențele sintetice din muzica bisericească de azi, se folosesc mai multe semne și nu unul ca în notația sintetică; aceasta desigur datorită atît evoluției cîntării bisericești, cît și semeiografiei sale.

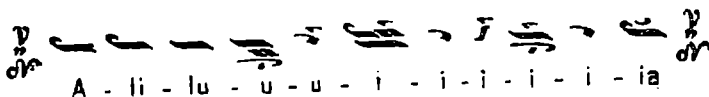
Același lucru se petrece și cu cadențele analitice în comparație cu notația analitică despre care am vorbit.

Vom da cîteva exemple de cadențe sintetice sau scurte și de cadențe analitice în care, dacă vom ține seama atît de felul cum se cînta după notația analitică și sintetică din acele timpuri, precum și de semeiografia propriu-zisă a acestora, vom constata că reminiscența acestor notații este destul de vădită în cîntarea bisericească de astăzi.

Astfel avem: *Cadență sintetică* — unde se folosesc semne puține pentru cuvinte multe:



Cadență analitică — în care se folosesc semne multe pentru cuvinte puține:



Această comparație, între notațiile analitice și sintetice din cîntarea religioasă creștină și cadențele analitice și sintetice din muzica bisericească de azi, urmărește să demonstreze că firul melodic și semeiografic al acestei cîntări s-a păstrat cu unele modificări de ordin cantitativ, pînă în actualitate.

Dar paralel cu această notație ekfonetică, și cele două forme de întrebuițări ale sale, notația sintetică și cea analitică din care ulterior a luat naștere cea constantinopolitană, a apărut și s-a dezvoltat în cetatea

17. *Ibidem*, p. 37.

Ierusalimului la Mînăstirea Sfîntul Sava o nouă și destul de cuprinzătoare notație, numită notația *aghiopolită*.

În cele ce urmează, se va vedea în ce constă această notație aghiopolită la fixarea căreia Sfîntul Ioan Damaschin mare teolog, filozof și muzicant, a jucat un mare rol.

4. Sfîntul Ioan Damaschin ca prim organizator al cîntării și semeiografiei bisericești

Sfîntul Ioan Damaschin s-a născut la anul 676 și a murit în jurul anului 756. A fost fiul consilierului arab Sergiu din orașul Damasc, care pe lângă faptul că era un vrednic conducător administrativ al orașului, era și un bun creștin.

Pregătirea teologică, filozofică și muzicală și-a făcut-o cu vestitul monah Cosma, adînc cunoscător al filozofiei aristotelice, mare teolog și muzicant.

Activitatea sa a fost multilaterală; a scris lucrări de natură filozofică, dialectică, teologică etc., în care ne vom opri la activitatea sa de organizator și coordonator al cîntării și semeiografiei bisericești.

Sistemul muzical al Sfîntului Ioan Damaschin. — După cum vom arăta, activitatea Sfîntului Ioan Damaschinul pentru organizarea cîntării bisericești și a semeiografiei acesteia, a constituit o adevărată epocă.

Această activitate a sa se datorește în primul rînd faptului că muzica profană tindea să pătrundă în cultul și cîntarea Bisericii creștine, ceea ce a determinat pe părinții și scriitorii bisericești ai timpului să lupte cu multă energie împotriva ei.

Cu toată lupta lor susținută pentru păstrarea nealterată a cîntării tradiționale, această cîntare n-a putut fi scăpată de unele strigări și inversiuni lumești la care cîntăreții se dedau uneori fără voia lor¹⁸.

Desigur, cauza nu putea fi alta decît lipsa unui sistem muzical în care glasurile bisericești să fie așezate într-o anumită ordine, pe care cîntărețul s-o poată urma cu încrederea că nu se depărtează de la norma adevărată a cîntării bisericești¹⁹.

Preocuparea în legătură cu haosul ce exista în clasarea melodiilor și a relației glasurilor între ele, era exclusă din sfera activității bisericești.

Sfîntul Ioan a fost cel care a adunat cele opt glasuri ce erau în uz în Biserică, și le-a sistematizat pe baza pentacordului elin²⁰.

Atît sistemul tetracordic, cît și cel pentacordic împrumutat de la vechii elini, i-au servit Sfîntului Ioan drept normă de reformă și organizare a cîntării și semeiografiei bisericești.

Marele teoretician și muzicolog Hrisant mitropolit de Prusa († 1843) susține că cele patru glasuri superioare — dorian, frigian, lidian și mixo-

18. Nifon N. Ploieșteanu, *Carte de Muzică bisericească*, București, 1902, p. 30.

19. Luca Alex., *op. cit.*, p. 41.

20. Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 166

liidian ale tetracordului elin — au servit Sfântului Ioan Damaschin ca bază pentru formarea celor patru glasuri principale bisericești (I, II, III și IV); iar celelalte patru numite plagale (πλάγιοι) derivate din cele principale, au fost baza celor patru glasuri bisericești lăturașe (V, VI, VII și VIII) ²¹.

Aceste numiri au fost păstrate pînă la căderea Constantinopolului, iar de atunci au fost înlocuite cu numerile: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

De asemenea Sfântului Ioan Damaschin i se atribuie o gramatică de cîntări bisericești, precum și o carte intitulată βιβλίον Ἀγιοπολίτης, ²², de unde și azi numirea de cîntare și notație aghiopolită păstrată în Biserica Orodoxă de Răsărit. Deci notația aghiopolită, care s-a dezvoltat în cetatea Ierusalimului și a fost atribuită Sfântului Ioan, pentru că era în viață ²³, este notația care a urmat celei ekfonetice.

Tratate care conțin această notație se găsesc la Biblioteca Națională din Paris, precum și la Biblioteca din Leningrad.

Iată tabloul semnelor fundamentale din notația aghiopolită descrise de manuscrisul 360 din secolele al XI-lea — al XII-lea ²⁴.

ison...	
oligon....	
oxeia	
petasthe	
kouphisma.....	
bareia	
apostrophos	
katabasma.....	
kulisma.....	
anatrachisma	
apóderma	
xeronklasma.....	
kratema	
syrma	

21. *Ibidem*.

22. Sfântul Ioan a dat numirea de *Aghiopolita* cărții sale, pentru că așa se cînta în sfînta cetate a Ierusalimului (ἀγία - πόλις).

23. Pr. J. D. Petresco, *op. cit.*, p. 42.

24. *Ibidem* (vezi și E. Vellesz, *op. cit.*, p. 44).

În afară de acestea mai sînt încă patru semne numite spirite care asoțesc vocalele propriu-zise; 1) Kentema • 2) Ypsile † ; 3) Hameon)x ; 4) elaphron ◡ ; mai sînt apoi trei semitonuri: a) Seisma ∨ ;

b) Klasma mikron ∪ ; c) paraclitike Ε

În același manuscris se mai găsesc semne ca: dipli și anastaman(ι);

(ii) > <) / <

În cele ce urmează vom prezenta explicarea semnelor din notația aghiopolită în comparație cu valoarea fonetică a semnelor din notațiile ekfonetică și constantinopolitană despre care am vorbit.

Astfel, vom observa că unele semne au avut o anumită lucrare în notația ekfonetică, alta în notația constantinopolitană și altă lucrare în cea aghiopolită.

— *Apostroful* (ἀπόστροφος) (Vezi p. 597) în notația ekfonetică indică revenire la sunetul inițial avînd în vedere și sunetele anterioare.

În notația constantinopolitană n-are o lucrare precisă, ci numai arată că acest semn trebuie să coboare; de asemenea nu precizează cîte trepte trebuie coborîte.

Manuscrisele din secolele al X-lea, al XI-lea și al XII-lea confirmă cele spuse mai sus.

S-a găsit însă într-un Irmologhion din secolul al XI-lea la canonul le la Nașterea Domnului însemnarea că trebuie să coborîm o cvartă.

Iată deci cîte interpretări se pot da unui semn care, dacă nu se ține seama de aceasta și dacă nu este executat după toate indicațiile, nu se poate înțelege pe deplin evoluția semeiografiei muzicii bisericești.

Vom urmări în continuare cum același semn în notația aghiopolită, deși se traduce tot cu o treaptă coboritoare, totuși, în manuscrisele de mai tîrziu, are mai mult un caracter mnemotehnic — adică, mai mult indică altceva decît o valoare fonetică propriu-zisă.

Astfel, în această notație valoarea fonetică din punct de vedere diastematic — de așezare a notelor — nu ne este precizată. Există unele piese muzicale în care nu se întîlnesc alte semne coboritoare decît acest apostrof; mai precis, nu găsim intervale de trei, patru sau cinci trepte.

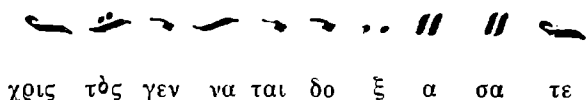
După cercetările făcute în domeniul paleografiei bizantine, Pr. I. D. Petrescu a ajuns la concluzia că apostroful, după diferitele poziții ce le ocupă în piesele muzicale, are diferite traduceri.

Exemple din acest domeniu bizantin care ne pun la dispoziție diferitele cazuri de întrebuintare a unui semn în locul celui alt fără a schimba ritmul, îl găsim în tratatul *Les Idiomes et le Canon de l'Office de Noël* al Pr. I. D. Petrescu fiind expus în diferite manuscrise.

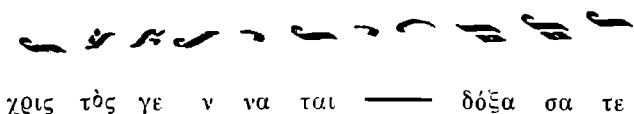
Într-un manuscris se întîlnește apostroful singur, iar în celelalte îl găsim combinat cu elafon sau cu un alt apostrof. Problema apostrofului constituie pentru traducerea textelor muzicale vechi, una din

discuțiile cele mai controversate: de aceea pentru descifrarea acestor manuscrise se simte nevoia confruntării lor.

Un exemplu de asemenea operație l-a făcut tot Pr. I. D. Petrescu la canonul Crăciunului cu manuscrisul 220 coislin ex :



În asemenea caz, apostroful are lucrarea despre care s-a vorbit mai sus. Pr. I. D. Petrescu a ajuns să-l traducă, după ce l-a confruntat cu alt manuscris însemnat: «E. (γ) III fol. 2 de la Grotta Ferrata» tot din acea epocă, dar în care este mai bine precizat.



— *Chendimata* (Κενδύματα) este un semn care necesită explicații deosebite.

Acest semn, în notația constantinopolitană se pune la sfârșitul pericopelor evanghelice și reprezintă o prelungire a sunetelor deasupra cărora este pus. Mai târziu, în notația aghiopolită același semn indică o treaptă suitoare care depinde de semnul precedent. În manuscrisele secolului al XI-lea și al XII-lea se întâlnește câteodată chentema = (.) care este un semn simplu și indică o prelungire a lucrării muzicale a notei deasupra căreia se pune.

— *Hamelonul* jos (Vezi clișeul de mai jos, rîndul 3). Lucrarea lui este destul de neprecisă pentru secolul al XI-lea și al XII-lea.

Se întâmplă însă să găsim într-un manuscris doi hameloni succesivi; atunci așezarea lor este aproximativă.

— *Elafron* = ușor (Vezi clișeul rîndul 4). Acest semn nu se întâlnește singur decât foarte rar și este totdeauna însoțit de un apostrof (Vezi clișeul rîndul 5), nu trebuie însă confundat cu apöderma (vezi clișeul rîndul 6), care încheie frazele muzicale.

— *Cufisma* (Vezi clișeul rîndul 7), este foarte rar întrebuițat și-l găsim la cadențe dar însoțit de ison; pentru aceasta ne îndreptățeste să-i atribuim

o mică prelungire, scrierea lui ne indică o ușoară urcare și apoi o revenire.

— *Clasma* micron sau țachisma — indică o prelungire a sunetelor

∩(Δ)

∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩; ∩ = ∩

∩

∩

∩ ∩; ∩ ∩

∩

∩

∩

∩

∩

∩

cu o dulce inflexiune. Azi în semeiografia muzicii bisericești poartă numele de petasti și se execută cu un ușor accent.

— *Dipli* se întâlnește în semeiografia aghiopolită, adăogînd o îndoită lungime la nota pe care o însoțește.

În concluzie se poate spune că atît dipli, clasma micron cît și cei doi apostrofi (sindesmi) sînt regulatori ai ritmului în fostul cînt bizantin.










Semeiografia aghiopolită, precum și explicația sa etimologică prezentată mai sus, formează semeiografia cîntărilor religioase ce se executau la slujbele bisericești din cetatea Ierusalimului și a fost atribuită, după cum am spus, Sfîntului Ioan Damaschin.

Dar în scrierile sale muzicale, Sfîntul Ioan Damaschin a folosit și următoarele semne care, atît din punct de vedere al scrierii, cît și al valorii lor fonetice, se folosec și azi în muzica noastră bisericească.

°Οξειά	(oxia)	∩
βαρεῖ	(vari)	∪
Διπλή	(dipli)	∩∪
Ἴσον	(ison)	∩∩
Ὀλίγον	(oligon)	∩∩∩
Παρακλητική	(parachlitihi)	∩∩∩∩
Ἀπόστροφος	(apostrofos)	∩∩∩∩∩
Ἀπόστροφοι	(apostrofi)	∩∩∩∩∩∩
Κέντημα	(kentima)	∩∩∩∩∩∩∩
Χαμηλή	(hamili)	∩∩∩∩∩∩∩∩
γψηλή	(ipsili)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Ελαφρόν	(elafron)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Σύναγμα	(sinagma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Κλάσμα	(clasma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Κράτημα	(cratima)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
ἀπόδεσμα	(apoderma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
ἄργον	(argon)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Κούφισμα	(cufisma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Κεντήματα	(kentimata)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Σταυρός	(stavros)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Ἵπορροή	(iporoi)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Ἐηρόνκλάσμα	(Csiron clasma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Ἀντικένωμα	(Antihenoma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Φθορά	(ftora)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Γοργόν	(gorgon)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩
Σείσμα	(sisma)	∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩∩

S-a făcut prezentarea acestor semne întrucît multe din numirile și lucrările lor se folosesc și azi în muzica psaltică.

Cu toată contribuția pe care Sfîntul Ioan Damaschinul a adus-o semeiografiei cîntării bisericești, nu el este inventatorul celor zece semne

arătate aci:  = ison;  = oligon;  = epistrof;  = chenttema;  = două chentteme; S = iporoi;  = elafron;  = petasti;  = ipsili; și  = hamili pe care le avem azi în muzica psaltică²⁵.

Marele său merit este faptul nu numai de a fi sistematizat glasurile bisericești și simplificat semnele muzicale, dar și acela de a fi stabilit tactul care ste sufletul cîntării²⁶.

Sistemul său muzical a fost însușit cu ușurință, cultivat și dezvoltat de urmași care, la rîndul lor au contribuit din plin la progresul acestei semeiografii.

5. *Urmașii Sfîntului Ioan Damaschin și contribuția lor la evoluția semeiografiei bisericești*

Printre continuatorii de seamă ai Sfîntului Ioan Damaschin este și marele teolog și filozof al timpului *Mihail Ananiotul* care a trăit în secolul al IX-lea și a fost omul de încredere al patriarhului din Constantinopol.

A compus multe imne și cîntări de laudă pe care Biserica le-a primit în cultul său ca fiind foarte bune. A prelucrat apoi o serie de cîntări pentru *matimatar*²⁷ și a făcut însemnate modificări la cîntările cu *cratimă*²⁸.

Cu privire la semnele muzicale, are meritul, că pe lîngă cele existente, el a mai adăugat și alte semne numite mari, cu ajutorul cărora a introdus metoda propozițiilor sau al tezelor melodice²⁹ despre importanța cărora, după multe secole, marele protopsalt român Anton Pann vorbește în lucrarea sa intitulată: *Bazul teoretic și practic*, astfel: «Căci în elegantul său stil vede cineva patimile sufletești descrise după meșteșugul retoric... cu simnație cîntă patimile și înmormîntarea Mîntuitorului, cu întunecare coboară în cele de jos ale pămîntului, din cămările iadului ridică pe strămoșul Adam în desfătările raiului și laudă cu glas triumfător biruința atotputernicului»³⁰.

De altfel mai tirziu și profesorul I. Popescu-Pasărea, în tratatul — *Principii de muzică bisericească orientală* —, insistă asupra importanței semnelor care ajută la acest sistem de modulare, numit metoda propozițiilor sau al tezelor melodice, luînd ca exemplu un fragment melodic din *Idiomelarul* lui Dimitrie Suceveanu.

Un alt vrednic urmaș al Sfîntului Ioan Damaschin, trăitor în secolul al X-lea, a fost *Constantin* al VII-lea *Porfirogenitul* împărat bizantin, bun creștin și sprijinitor al Bisericii din toate punctele de vedere. În timpul său, cîntării și semeiografiei bisericești i s-a dat o mare atenție.

25. Luca Alex., *op. cit.*, p. 43. 26. *Ibidem*, p. 44.

27. *Matimatar* — carte în care sînt cuprinse solfegii și lecții psaltice.

28. *Cratima* — țineră muzicală, tererem.

29. Metoda propozițiilor, numit și al tezelor melodice, se compune din schimbări de glasuri în atmosfera aceleiași cîntări.

30. A. Pann, *op. cit.*, p. XXVI.

A scris un tratat de muzică în patru tomuri, intitulat *Armonica*. În acest tratat el vorbește despre vocalele polisilabe precum și despre schimbarea sunetului.

Ion Plusiadin — este unul dintre muzicienii de frunte ai secolului al XI-lea, fiind și un adinc cunoscător al teologiei și filozofiei.

A scris o carte intitulată *Gramatica Muzicii* în care se ocupă cu semnele muzicale, măsura vocilor, precum și cu lucrarea lor.

Tot el a scris *Marele Ison al Papadicii* (cu titlul: *Metodul lui Plusiadin*) în care sînt înșirate metodic, caracterele ieroglifice mari și mici, precum și lucrarea lor. Aceste semne, după el, au fost întrebuintate și de alți muzicanți, care, la rîndul lor, au mai adus și ei unele îmbunătățiri.

Nichifor Itic a fost monah și a trăit pe la începutul secolului al XI-lea. A alcătuit o carte cu multe cîntări cu cratimă după exemplul lui *Mihail Ananiotul* și *Ion Ghlichî*. Cartea cuprinde chinonice lucrate de el însuși precum și diferite cîntări cu cratimă și cîntări ale matimatarului și alte lucrări muzicale³¹.

Un ultim și vrednic urmaș al Sfintului Ioan Damaschin, care a adus o prețioasă contribuție la organizarea cîntării și semeiografiei cîntării bisericești este *Mihail Pselu*. Născut la Constantinopol în anul 1020 și mort în 1106 în același oraș, își face studiile elementare și secundare la Atena, apoi la Constantinopol, unde studiază printre altele și filozofia. Activitatea didactică și-a început-o ca pedagog la curtea împăratului Constantîn, medînd pe cei doi copii ai săi Andronic și Mihail.

Cînd ajunge împărat al Bizanțului Mihail Pselu a căzut în dizgrația acestuia, și a fost nevoit să se retragă la o mînăstire unde s-a ocupat cu studierea și compunerea cîntărilor bisericești.

A scris o carte intitulată *Obiectul Muzicii*, care a servit ca orientare în însușirea teoriei și a practicii muzicale în care autorul dă reguli pentru întocmirea melodiilor, făcînd totodată și o prezentare a glasurilor principale și plagale, precum și o analiză minuțioasă a semnelor muzicale folosite în cîntarea bisericească.

Ajungînd la capătul expunerii primei părți, vom încerca o privire retrospectivă asupra celor prezentate care ne va ușura înțelegerea scopului lucrării.

În lucrarea de față am căutat să urmărim stadiile evolutive ale semeiografiei cîntării bisericești de la origine pînă la Ioan Cucuzel cînd, atît cîntarea religioasă, cît și semeiografia sa, au intrat într-un nou stadiu de curățire și perfecționare a elementelor componente acestei arte.

Am văzut că în secolele primare ale creștinismului, nu se putea vorbi despre o semeiografie propriu-zisă a acestei cîntări, întrucît era destul de simplă și adecvată întru totul spiritului religiei creștine. Cu timpul însă, primind atît melodia de la sinagoga iudaică, cît și unele semne de la vechii elini, cîntarea bisericească a luat o mai mare dezvoltare în secolele următoare.

31. Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 258.

Această dezvoltare a determinat pe eruditul teolog și muzician, Sfin-
tul Ioan Damaschin, să înfăptuiască cunoscuta organizare a cîntării și
semeiografiei bisericești, care a constituit o însemnată contribuție la
fixarea cîntării și semeiografiei bisericești, precum și la răspîndirea și
însușirea sistemului său muzical.

Sfintul Ioan Damaschin a fost deci cel care, cu multă competență,
a introdus omogenitatea în cîntarea bisericească și a insuflat urmașilor
săi spiritul de organizare și sistematizare, necesar în haosul melodic și
semeiografic, care exista în cîntarea și semeiografia bisericească.

*

II. De la Ioan Kukuzel pînă în secolul al XX-lea

Începînd cu secolul al XII-lea, Bizanțul, care pe atunci era «focarul
ce atrăgea toate forțele artistice producătoare ale imperiului³², dădea
o mare atenție pregătirii muzicale a tinerilor. Se poate spune chiar că
această pregătire se făcea foarte sistematic, și în același timp, la un
nivel destul de ridicat.

Tinerii dornici să se instruiască în tainele cîntării bisericești veneau
în biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol, unde începătorii învățau
gramatica iar cei mai înaintați dialectica și retorica.

Pe lîngă această pregătire, ambele părți cîștigau și o inițiere mu-
zicală. Astfel, începătorii învățau cîntarea psalmilor, iar ceilalți imnele
religioase.

Învățarea teoretică a cîntării bisericești făcea parte desigur din stu-
diile aprofundate. În Imperiul bizantin cîntarea bisericească a continuat
să se dezvolte și să se cultive de către toate categoriile de oameni; indi-
ferent de pregătire, ocupație sau poziție socială.

Dar o intensă activitate muzicală bisericească au susținut-o minăstiri-
le, care erau adevărate centre de cultură.

Astfel, în Minăstirea Lavra din Muntele Atos și-a desfășurat activi-
tatea unul din cei mai de seamă și mai multilaterali muzicieni din a doua
jumătate a secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, Ioan
Kukuzel, poreclit și «glas de înger»³³.

1. Ioan Kukuzel și sistemul notației sale muzicale

S-a născut în Dirachium (pe teritoriul R. P. Albania de azi) pe la
începutul secolului al XII-lea, în timpul împăratului bizantin Alexios
Comnenul. După mamă, Kukuzel era bulgar, fapt care a contribuit mult
la apropierea sa, încă din copilărie, de cîntecul popular și bisericesc

32. Egon Welesz, *Bizantinische Musik*, Breslau, 1927, p. 54.

33. R. I. Gruber, *Istoria Muzicii universale*, Moscova, 1960, (trad. rom. de
Tatiana Nichitim), vol. I, p. 123.

bulgar. În calitate de creator și teoretician, Kukuzel a rămas pentru timpul său neîntrecut.

În melodiile bisericești, al căror ambitus este întins și larg aproape de două octave —, Kukuzel folosește modulații originale, dovedind prin aceasta o adevărată măiestrie în varierea melodiilor. Kukuzel are de asemeni numeroase lucrări muzicale; dar publicate sînt foarte puține; între aceste lucrări sînt: *Arta psaltică cu semnele psaltice, cu toată chironimia și compunerea făcută de către maestrul Ioan Kukuzel*, intitulată *Cartea cu Dumnezeu Sfîntul, care conține toată urmarea serviciului bisericesc, alcătuită de maestrul Ioan Kukuzel*, carte în legătură directă cu semeiografia cîntării bisericești.

Un rol foarte important l-a avut Kukuzel și pentru că s-a ocupat cu analiza semnelor muzicale, dînd și anumite reguli pentru executarea unor semne noi introduse în arta psaltică.

A scris apoi cărți teoretice pentru completarea organizării cîntării bisericești. Astfel, el a fost cel care a stabilit isonul cîntării papadice.

Tot el a fixat «*Marele Cerc al Roții Muzicale*», în care stabilește raportul între cele patru glasuri principale: dorianul, lidianul, frigianul și mixolidianul și cele patru plagale³⁴: hipodorianul, hipolidianul, hipofrigianul și hipomixolidianul.

O altă latură a activității sale a fost cea în legătură cu semnele muzicale, pentru care a și scris cartea amintită mai sus.

De aceea, ca vrednic urmaș al Sfîntului Ioan Damaschin, Kukuzel a căutat să-și aducă și aci aportul. Astfel, după ordinea pe care o stabilește Sfîntul Ioan Damaschin atît în cîntare cît și în semeiografia bisericească a urmat o perioadă în care semnele muzicale variau de la un secol la altul, se poate spune chiar de la un autor la altul.



















Kukuzel a căutat să facă cu adevărat o reformă în această direcție, stabilind următoarele semne muzicale³⁵ care se pot folosi în cîntarea religioasă psaltică:

Dăm mai jos tabloul semnelor din perioada kukuzeliană.











Προμihόν σύναγμα	(promihon sinagma)	3C
Ἐχστοωεπτόν	(ehstoepton)	ε
Ψηφιστόν	(psifiston)	Λ
Ψηφιστόν σύναγμα	(psifiston sinagma)	Λα
ψηφιστόν παραχάλεσμα	(psifiston parahalesma)	Λαπ
Ὀμαλόν	(omalon)	π
Ὀυράνισμα	(uranisma)	ππ
Χόρευμα	(horevma)	πππ
Θέμα ἀπλοῦν	(tema aplun)	ππππ
Θές καί ἀπόθες	(tes che apotes)	πππππ

34. Cuvîntul plagal înseamnă derivat; deci glas plagal=glas derivat din cel principal.

35. Gh. I. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 281.

Ἐναρξίς	(enarxis)	
Σύναγμα	(sinagma)	
Τρομικόν	(Tromihon)	
Τρομικόν παράχaleσμα	(Tromihon parahalesma)	
Ἐπέργημα	(eperghema)	
Κρατημοῦπέρροον	(cratimuporroon)	
Θεματισμὸς ἔσω	(tematismos eso)	
Θεματισμὸς ἔξω	(tematismos exo)	
Λύγισμα	(lighisma)	
Παραχάλεσμα	(parahalesma)	
ἕτερον παραχάλεσμα	(eteron parahalesma)	
Ἡμίφωνον	(imifonon)	
Ἡμίφορον	(imiftoron)	
Ἡμαργόν	(imargon)	
Ἄργουσύνθετον	(argosinteton)	
Ἰόργουσύνθετον	(iorgo sinteton)	
Πίασμα	(piasma)	
Πελαστόν	(pelaston)	

Pe lângă aceste semne care se foloseau la fixarea în scris a cîntării bisericești în timpul lui Kukuzel, notația s-a îmbogățit simțitor cu noi semne de ornamentație, cerute de însăși caracterul monodic al cîntării Bisericii Ortodoxe. Iată cîteva din aceste semne precum și lucrarea lor, care ne vor ajuta la «cunoașterea și mai aprofundată a executării cîntării din aceea epocă»³⁶.

-  = piasma
-  = tromikon, ca și seisma, o ușoară tremurare a vocii.
-  = tromion — parakalesma — expresie de frică și căință.
-  = psephiston, o apăsare a vocii.
-  = psephiston, syntagma, de asemenea o accentuare însă notele legate.
-  = argosyntheton, o grăbire a cîntării.
-  = parakalesma — heteron, a se cînta încet, ca o rugăciune.
-  = homan, cîntarea să fie bine măsurată și unită.
-  = lygisma, învăluiește vocea.
-  = uranisma, o umflare și o scădere a vocii.
- = enarxis, este un semn de separare a sunetelor.
- = hema haplun, are același rol ca și homalonul.

De menționat, «că mai sînt și alte semne de ornamentație dar, cu roluri ne definite»³⁷.

36. Egon Welesz, *op. cit.*, p. 58. — Vezi și G. Galinescu, *op. cit.*, p. 37.

37. Aceste semne de ornamentație din epoca lui Kukuzel se găsesc în cele

Această neprecizare în executarea semnelor de ornamentație se datorește și faptului că ele erau întrebuințate în cîntările mari, solemne, ca: heruvice, axioane, chinonice etc. și de către oameni adînc cunoscători ai psaltichiei. Restul cîntărilor bisericești, erau executate pe dinafară, potrivit tradiției cîntării bisericești³⁸.

După cît se vede, muzicianul Ioan Kukuzel și-a desfășurat activitatea muzicală și a avut un rol important în viața muzicală a Bisericii din epoca cînd cîntarea bisericească făcea progrese atît din punct de vedere melodic, cît și semeiografic. Spre deosebire de Sfîntul Ioan Damaschin, care a fost numai un organizator al cîntării bisericești, Ioan Kukuzel a fost cel care a mers de-a dreptul la o adevărată reformă muzicală. Prin aceasta el a adus o valoroasă contribuție atît semeiografiei, cît și cîntării bisericești, prin crearea de noi teorii muzicale precum și a unui «sistem nou de notație, care cuprindea și indicații referitoare la tempo și la durata sunetelor»³⁹.

Un alt merit al lui Ioan Kukuzel, este și acela de a-și fi apropiat mulți dintre amatorii de artă psaltică, care mai tîrziu au devenit vrednici continuatori ai operei sale reformatoare.

a) *Situația cîntării bisericești după reforma lui Kukuzel.* — O dată cu reforma muzicală întreprinsă cu multă competență de către Ioan Kukuzel, cîntarea bisericească se dezvoltă din ce în ce mai mult. Semnele psaltice care în vechiul sistem nu aveau un rol atît de important, au fost înlăturate.

Acest lucru a ușurat foarte mult învățarea psaltichiei și a deschis drum larg doritorilor de a-și însuși această artă. Sistemul lui Kukuzel a fost mult mai acceptabil și primit cu mai multă încredere decît cel care fusese folosit pînă în acel timp. Marea importanță a sistemului său constă și în faptul că notele muzicale aranjate de el au fost folosite și de către psalții bisericești de mai tîrziu.

De asemeni, prin întocmirea marelui cerc al «roții muzicale», Kukuzel a adus un real folos cîntării bisericești, stabilind «raportul și deosebirea ce există între cele patru glasuri principale și cele patru plagale»⁴⁰.

b) *Urmașii lui Ioan Kukuzel și contribuția lor la dezvoltarea cîntării și semeiografiei bisericești.* — Unul dintre vrednicii urmași ai muzicianului Ioan Kukuzel a fost cîntărețul și compozitorul *Xeniu Coronevs*. Contemporan cu Kukuzel, Coronevs a vorbit în lucrările sale despre

11 manuscrise psaltice din biblioteca Universității din Iași și sînt scrise cu cerneală roșie. Referitor la interpretarea și lucrarea lor sînt valabile, ca și astăzi, aceleași indicații: apăsarea, învăluirea, săltarea, umflarea vocii, etc.

Toate acestea depind de executant sau de profesorul specialist; de aceea, acestor semne de ornamentație nu li se poate da o interpretare uniformă.

38. G. Galinescu, *op. cit.*, p. 40.

39. R. I. Gruber, *op. cit.*, p. 124.

40. Nifon Ploieșteanu, *op. cit.*, p. 36.

ftorale și a stabilit principiile asupra semnelor mari ale Cratimatarului⁴¹ și Matimatarului⁴². A întocmit de asemeni o carte intitulată *Minelnicul pentru Muzica Bisericească*⁴³, în care vorbește despre ftoarele și glasuri.

Alt urmaș al său a fost *Ion Klada (Lampadarie)*⁴⁴, unul dintre cei mai muți bărbați ai timpului său și iscusit compozitor al secolului al XIII-lea. A compus cîntări religioase pe care le-a trecut în sistemul lui Kukuzel; din nefericire însă au rămas în manuscris. El este compozitorul muzical al imnului «Bucură-te» de la Acatist, al hiruvicelor pe opt glasuri, etc.

Un alt iscusit muzician și urmaș al lui Ioan Kukuzel, care s-a făcut cunoscut în secolul al XIV-lea, a fost *Manuel Vrieniu*, care aduce o contribuție serioasă semeiografiei bisericеști, în lucrările sale, despre semnele psaltice, despre cele opt glasuri, ftonguri și diferite tetracorduri.

Ca și contemporanii săi, aplică în compozițiile bisericеști noul sistem al lui Ioan Kukuzel și se ocupă de teoriile vechilor elini Euclid, Aristide, Ptolomeu, privitoare la tetracorduri.

După cît se vede, reforma lui Kukuzel a făcut ca în cîmpul literaturii și compoziției muzicii bisericеști să apară noi personalități muzicale, care vor continua preocupările muzicale.

Dar avîntul pe care îl luaseră preocupările muzicale în urma acestei reforme, precum și alte preocupări, au fost oarecum întrerupte de vitregia vremurilor. Valul turcesc bătea insistent la porțile vechii cetăți de cultură, deși s-au făcut numeroase încercări pentru respingerea lui. Odată căzut sub turci, Constantinopolul avea să intre într-o nouă fază

2. Cîntarea și semeiografia bisericеască după căderea Constantinopolului

Deși s-a susținut de multe ori că, o dată cu căderea Constantinopolului, cîntarea bisericеască a fost lăsată în părăsire, totuși cîntarea bisericеască a fost reorganizată datorită patriarhului Ghenadie. El a reușit să întretină chiar școli de pregătire a personalului ecleziastic. Aceasta este o dovadă în plus că Biserica în ciuda vitregiilor vremii, și-a păstrat cîntarea sa bizantină nealterată. Dacă cercetăm cu atenție structura cîntării bisericеști, putem constata că modurile cromaticе și enarmonice nu sînt de origină turcescă, arabă și nici persană cum greșit se susține, întrucît le găsim la vechii greci și la alte popoare ortodoxe ale Răsăritului atît în muzica religioasă cît și în cea laică.

Aceasta dovedește că «muzica bisericеască își are originea în muzica vechilor elini»⁴⁵ și a fost prea puțin alterată de cea turcescă, întrucît

41. *Cratimatar* — carte în care sînt cuprinse solfegii psaltice cu ținerea muzicală, tererem.

42. *Matimatar* — Carte cu solfegii psaltice.

43. *Minelnic* — un fel de tipic al gramaticii psaltice.

44. *Lampadarii* (λαμπάδαριοι) — aveau datoria de a muta sfeșnicile din loc în loc, după tipicul bisericesc și aveau grijă să ardă policandrele și candelarele. Lampadarie mai avea datoria de a conduce corul de la strana stîngă.

45. G. Galinescu, *op. cit.*, p. 48.

«turcii, sau mai just mahomedanii, n-au învățat să cînte popoarele supuse lor, ci din contră s-au îndreptat spre ele de la care au învățat și ei a cînta»⁴⁶.

Cîntarea psaltică a fost însușită și cultivată cu multă dragoste de către creștini și admirată chiar de mahomedani pentru marea ei bogăție și frumusețe melodică.

Cert este că nu se poate nega o oarecare stagnare a preocupărilor muzicale în timpul stăpînirii turcești; dar această stăpînire exercitată asupra popoarelor ortodoxe nu a însemnat și ruperea sau alterarea melodiei tradiționale bisericești.

În orice caz, începînd cu secolul al XIII-lea și pînă în al XVII-lea, nu întîlnim în cîmpul literaturii muzicii bisericești figuri care să ne atragă atenția.

Abia în secolul al XVIII-lea, găsim pe Manuel Hrisaf (cel Tinăr) compozitor muzical al *Anastasimatarului*, *Stihirarului*, al multor polieleie, irmoase, doxologii, heruvice etc. avînd ca ghid sistemul lui Kukuzel.

El a îmbogățit cîntarea bisericească cu diferite alte lucrări (între care *Mînelnicul Psaltichiei*), precum și cu teorii asupra glasurilor.

Pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, trebuie menționat *Ioan Trapezuntul*, protopsalt al bisericii din Constantinopol, care a compus polieleie, doxologii, heruvice, chinonice, în a căror scriere a întrebuițat multe semne ușurînd în acest fel metoda pentru învățarea cîntărilor.

Un alt muzicant care a îmbogățit noul sistem muzical și a adus o prețioasă contribuție cîntării bisericești, a fost *Ioasaf Kukuzel* (jumătatea secolului al XVIII-lea), care după ce a studiat sistemul lui Cosma de Maiuma și al Sfîntului Ioan Damaschin precum și multe alte teorii vechi, a compus imne pentru împărați și patriarhi, acatistul, simbolul credinței, tatăl nostru ș. a. A compus apoi cu semne noi *Irmologhionul*, *Stihirarul*, *Heruvicul*, «*Acum puterile*», (pe glas. al VI-lea) etc.

Acestora le-au urmat muzicanți ca: *Petru Glichi*, *Daniel Protopsaltul*, *Iacob Protopsaltul*, *Petru Peloponezianul*, care au compus tot în sistema cea nouă a lui Kukuzel și care au adus o bogată contribuție cîntării și semeiografiei bisericești și au înființat și susținut unele școli de muzică bisericească.

3. Păstrarea nealterată a muzicii bizantine ; Școli muzicale grecești

Așa cum arătam mai sus. în ciuda vitregiilor vremii, firul melodic și semeiografic al cîntării bisericești bizantine s-a continuat de-alungul veacurilor.

Astfel, în anul 1727 se înființează în cartierul Fanar din Constantinopol prima școală de muzică bisericească în care sînt predate cîntările bisericești după noua sistemă a lui Kukuzel. Școala a fost înființată și întreținută de către patriarhul Paisie al II-lea. Mai tîrziu. în anul 1776 se înființează în timpul patriarhului Sofronie o altă școală de muzică

46. G. Combarieu, *La musique, ses lois, son évolution*, Paris, 1924, p. 140.

bisericească, avînd ca profesori pe vestiții protopsalți ai vremii: Daniil Protopsaltul, Petru Lampadarîe și Iacob Domesticul. În 1815 se înființează în timpul patriarhului Kiril o nouă școală de muzică bisericească avînd ca profesori pe Grigorie Protopsaltul și Hurmuziu Hartofilax la partea practică, iar pe Manuel Hrisant la partea teoretică, profesori care au dat muzicii bisericești forma care se păstrează pînă astăzi.

Aceste școli au avut un rol foarte mare atît pentru păstrarea nealterată a cîntării bisericești cît și pentru formarea a noi personalități muzicale.

Începînd cu secolul al XIX-lea, se remarcă noi muzicieni a căror activitate multilaterală a adus serioase contribuții cîntării bisericești.

Așa sînt: *George Critul*, mort în 1816, un distins muzician și compozitor bisericesc; *Agapie Paliermul*, mare filozof și muzicant care mergînd în occident a adoptat caracterele alfabetice în locul semnelor punctate. Venind însă la Constantinopol «începu a preda noua sa metodă muzicală și muri în anul 1815»⁴⁷.

Dar cel mai de seamă muzician al timpului a fost Hurmuziu Hartofilax († 1840) vestit cunoscător al psaltichiei și mare profesor de muzică bisericească în Galata (cartier al Constantinopolului), care a adus contribuții inegalabile artei în general și muzicii bisericești în special. El a lucrat timp de 18 ani la studiul cîntărilor făcute de muzicienii vechi începînd cu Sfîntul Ioan Damaschin și pînă în timpul său. Rezultatul acestor îndelungate studii le-a publicat într-o lucrare în 70 de tomuri care ulterior a fost folosită de mulți dintre vestiții muzicieni ai timpului. A întocmit de asemeni o *Gramatică de cîntări bisericești*, un *Anastasi-matar*, *Irmologhion*, o *Antologie*, etc., care au contribuit din plin la marea reformă muzicală întreprinsă în acest timp și la care Hartofilax a luat parte cu multă competență.

4. Reforma muzicală a celor trei : Grigore Levitul, Hurmuziu Hartofilax și Hrisant mitropolitul

După cite am văzut, cîntarea și semeiografia în pofida împrejurărilor nefavorabile Bisericii și-a continuat dezvoltarea și evoluția sa firească. De la reforma lui Kukuzel semnele psaltice aveau să se înmulțească continuu împiedicînd oarecum însușirea psaltichiei propriu-zise.

Se simțea deci nevoia unei simplificări în notația acestei cîntări care să corespundă întru totul nevoilor reale ale timpului. Cei trei mari muzicieni: Grigore Levitul, Hurmuziu Hartofilax și Hrisant mitropolit de Prusa († 1843) au fost cei care au pornit la înfăptuirea acestei covîrșitoare reforme de mare importanță pentru cîntarea Bisericii Ortodoxe de Răsărit.

Astfel, Grigore Levitul împreună cu cei doi au pornit în primul rînd la o acțiune de curățire a cîntării psaltice, înlăturînd pe cît a fost

47. Nifon Ploieșteanu, *op. cit.*, p. 38.

posibil unele influențe străine de Biserică și au introdus ftongurile⁴⁸ monosilobe: Pa, Vu, Ga, Di, Ke, Zo, Ni, Pa⁴⁹.

După aceea «au stabilit tactul sau măsura pentru diferite cîntări precum și scările și regulile după care să se învețe psaltichia»⁵⁰.

O altă acțiune a urmărit înlăturarea notelor ieroglice care se înmulțiseră în continuu de la Sfintul Ioan Damaschin, alegînd dintre acestea numai cele 10 semne psaltice: (vezi p. 601) isonul; oligonul; epistroful; chentima; două chentime; iporoi; elafon; petasti; ipsili și hamili, care se folosesc și azi în cîntarea noastră bisericească.

După cît se vede, această reformă, întreprinsă cu multă competență de cei trei mari cîntăreți și muzicieni, a înlesnit pe deplin însușirea cu ușurință a cîntării psaltice bisericești.

De aceea, sistema lor s-a aprobat și publicat în anul 1814 în Constantinopol și «a fost primită în tot Orientul Ortodox precum și în țările române»⁵¹.

5. Cîntarea și semeiografia bisericească în Biserica Ortodoxă Română

In Muntenia și Moldova. — Referitor la cîntarea bisericească din țările române se poate spune că pînă în secolul al XVIII-lea avem prea puține știri despre existența unui sistem de cîntare bisericească. Aceasta însă nu înseamnă că Biserica noastră nu a avut o cîntare religioasă a sa.

Cu toate vitregiile istoriei, se admite că sistemul grecesc al Sfintului Ioan Damaschin s-a introdus din timp și printre slavi; iar românii avînd legături de vecinătate și religie cu aceștia căci «cultura și ritualul bisericesc bizantin ne-a venit prin filieră slavă»⁵²; iar după ultimile descoperiri arheologice și prin misionari greci locuitori ai cetăților de pe malurile Dobrogene. Pe această cale, se înțelege, a fost primit și sistemul lui Damaschin adecvat mai tîrziu gustului românesc, învățat în mod practic «dar neschimbîndu-i-se caracterul lui ființial»⁵³. În cîntarea noastră bisericească, în decursul vremurilor au pătruns și «unele melodii naționale bisericești cu oarecare influențe slavone care se găsesc pînă azi în canonul Floriilor»⁵⁴. Apoi în bisericile ortodoxe din Bucovina și Transilvania melodia slavonă pusă pe note liniare — psaltichia grecească nu exista — a fost adînc înrădăcinată. Aceste figuri melodice slavone

48. *Ftonguri* — vechii elini întrebunțau la citirea textelor muzicale literile alfabetului, pe care le numeau *ftonguri*.

49. Aceste monosilabe aveau înainte de această reformă, numirile acestea: ananes, neanes, nana, aghia, aanes, neheanes, aneas și neaghie. Tot acum au fost fixate și cele trei genuri melodice: *Irmologic* (ἰρμολογικόν) cu tactul repede ca pentru tropare; *stihiraric* (συχιραρικόν) cu tactul mai rar pentru stihirile laudelor și *Papadic* (παπαδικόν), tactul în care se execută heruvicile, chinonicele, etc.

50. Ierom. Macarie, *Irmologhion*, Viena, 1823, prefața, p. 8—9.

51. Episcop Melchisedec, *Memoriu pentru cîntările bisericești în România*, București, 1882, p. 26.






52. Pr. Gh. I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Alex. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, București, 1957, vol. I, p. 113.

53. Episcop Melchisedec, *op. cit.*, p. 24.

54. D. Suceveanu, *Idiomelarul*, tip. în Mînăstirea Neamțu, 1857, part. III, p. 82.

au dăinuit pînă în secolul al XIX-lea și în unele părți ale Moldovei ca Minăstirile: Neamț, Secul, Verona (?), pînă cînd au adus rușii noua lor psaltichie care «s-a prins și între călugării români din acele locuri»⁵⁵.

După căderea Constantinopolului însă, cînd mulți greci s-au refugiat în țările române, aducînd totodată și psaltichia grecească, au existat în Biserica Ortodoxă Română două curente: unul grecesc și altul slavonesc.

Referitor la semeiografia acestei cîntări se poate spune că pe lângă notele grecești cunoscute de psaltii renumiți ai vremii, mai existau și unele semne locale pentru scrierea și coborîrea sunetelor. Acest lucru se constată în catavasierul din 1759 găsit la Rîmnicu-Vîlcii unde se văd scrise cu mîna semne de psaltichie puse deasupra rîndurilor tipărite. Aceste semne sînt: (Vezi p. 601) o linie dreaptă orizontală; — un semn de scurtare ; o cruce întregă  o jumătate de cruce  un cîrlig în forma unui ison  și o linie verticală .

Aceasta dovedește că în cele două Principate în acest timp, cîntarea bisericească se executa totuși după o anumită indicație semeiografică.

Cîntarea și semeiografia în Biserica Ortodoxă din Transilvania. — În această parte a țării noastre, cîntarea bisericească a fost tot cea psaltică ca în cele două Principate și s-a învățat după uz tansmițîndu-se din generație în generație.

Firul melodic psaltic adus de renumiții cîntăreți și oameni de cultură veniți după căderea Constantinopolului în țările române, s-a continuat și în Biserica Ortodoxă din Transilvania pînă în zilele noastre; dar cu deosebirea că această melodie a fost pusă în minoritate în primul rînd datorită lipsei de cunoscători ai acestei muzici care să demonstreze frumusețea și marea bogăție melodică ce se ascunde în aceste semne psaltice.

Apoi acest firav fir psaltic care s-a continuat de-a lungul vremii în Biserica din Ardeal, a fost năpădit de o mulțime de alte influențe — pe care le vom vedea cu altă ocazie — și care nu i-au permis să se înrădăcineze și în sufletele credincioșilor ortodocși de peste Carpați.

Un alt motiv al nedezvoltării firești a cîntării bisericești în aceste părți este și lipsa unui sistem semeiografic bisericesc propriu. Cîntarea de aici folosea ca sistem semeiografic pe cel apusean — cel oriental fiind lăsat în părăsire ca necorespunzător spiritului bisericesc.

a) *Sistemul muzical al celor trei muzicieni în Țările române.* — După cum am arătat noul sistem muzical înfăptuit la Constantinopol în 1814 de către renumiții muzicieni: Grigore Levitul, Hurmuziu Hartofilax și Hrisant mitropolitul, a fost adus la noi în 1816 de către *Petru Efesiul* cunoscător și al vechii sisteme.

Petru Efesiul a înființat în București la biserica Sfîntul Nicolae-Selari în 1816 o școală de muzică bisericească au ajutorul mitropolitului Țării Românești, Dionisie Lupu.

55. Nifon Ploieșteanu, *op. cit.*, p. 43.

Aici a avut elevi pe marii muzicieni de mai târziu Macarie ieromonahul și Anton Pann.

În Moldova, susținător fervent al noii sisteme muzicale a fost mitropolitul moldovean Veniamin Costache. Acesta a introdus la Seminarul de la Socola cîntarea bisericească după noua sistemă plătind și profesor special pentru cîntări.

În Țara Românească această acțiune de aplicare a noi sisteme muzicale a fost continuată de urmașii lui Petru Efesiu: *Anton Pann* și *Macarie ieromonahul*.

Aceștia doi împreună cu *Pangratic Protopsaltul* au fost îndemnați de către mitropolitul Dionisie Lupu să pornească la o acțiune de transcriere a cîntărilor bisericești din sistema veche în cea nouă, precum și la tipărirea de cîntări în românește. Datorită pretențiilor de a publica fiecare pe numele său, cei doi — Anton Pann și Pangratic Protopsaltul — s-au retras, «rămînînd Macarie singur să îndeplinească porunca Mitropolitului»⁵⁶.

Acțiunea celor trei și-n special a lui Macarie ieromonahul de a prelucra cîntările bisericești în graiul românesc desigur a întîmpinat opoziție din partea grecilor precum și din partea lui Petru Efesiu.

Frumoasele cîntări psaltice însă nu aveau să stea mult în cătușele limbii grecești accesibilă numai grecilor din țara noastră și cîtorva boieri grecizați, ci aveau să devină bunul tuturor credincioșilor români.

Deși Petru Efesiu a avut un rol de seamă în cultura noastră muzicală prin promovarea noului sistem muzical și prin înființarea școlii de muzică bisericească din București, totuși cînd a văzut că limba grecească precum și cîntările grecești îmbracă o haină românească s-a situat pe o poziție cu totul potrivnică acestui curent românesc progresist.

Astfel, văzînd că prin publicațiile lui Macarie la 1823 — *Anastasi-matar*, *Antologhion* și *Liturghier* — se merge în mod inevitabil la răspîndirea muzicii în grai românesc, el a recurs la o nouă metodă, care consta în faptul că folosea un sistem de notație muzicală, bazat pe alfabetul grecesc și «care era cu totul străin de ceea ce se făcuse pînă aci»⁵⁷. Acest sistem el îl numea *δέυτερον σύστημα*. Pentru că posibilități să-l tipărească nu avea, Efesiu s-a mulțumit cu o litografiere numită *χαρτο-τηγία*. Prima sa lucrare cu notația alfabetică despre care am vorbit este: *Ἀναστασιματίου* din anul 1832, apoi *Cîntări ale Vecerniei*, *Doxologii* și alte cîntări ce fac parte din Vecernie.

De asemeni are lucrări ca: *heruvice*, *axioane*, *răspunsuri mari*, *chironice săptămînale*, *ale sfinților*, *ale anului*, *slujba Postului Mare*, *cîntarea Acatistului*, etc.

Încercarea lui însă, redusă la aceste cîteva lucrări, nu a avut aproape nici o urmare. Spre sfîrșitul vieții el însuși s-a întors la notația obișnuită

56. Grigore M. Poslușnicu, *Istoria Muzicii la români*, București, 1928, p. 30.

57. Diac. Nic. M. Popescu, *Notația muzicală alfabetică a lui Petru Efesiu*, în «Biserica Ortodoxă Română» XXXII (1909), nr. 10, p. 1192.

și a început să scrie în românește dedicînd cîntări episcopului Chesarie al Buzăului cu care era bun prieten.

Episcopul Chesarie dorea să tipărească cărți noi de muzică bisericească; «moartea lui Efesiu însă întîmplată în 1840 a stricat acest plan»⁵⁸.

Privitor la dezlegarea acestei notații nu există nici o indicație fixată în vreo gramatică muzicală.

Notele sînt arătate prin literele alfabetului grecesc: A; B; Γ; Δ; E; ξ; Z; H; Θ; I; Ια; Ιβ; Ιγ; Ιδ; Ιε. Ni; Pa; Vu; ga; di; Ke; Zo; Ni; Pa.

În notația alfabetică a lui Petru Efesiu literele note au o valoare hotărîită și nu relativă ca în notația folosită. Cînd vre-o literă notă trebuie cîntată în ridicarea mîinii, atunci ea se pune pe același cîrlig ca și nota de la care împrumută valoarea sa temporală. Acest sistem Efesiu l-a publicat ca fiind al lui, «dar este al lui Agapie Paliermu care și acesta îl adusese din Apus»⁶⁰.

După cît se vede, începînd cu secolul al XIX-lea, cîntarea și semeiografia bisericească ia o dezvoltare din ce în ce mai mare în Țara Românească și în Moldova

Și în Biserica Ortodoxă din Transilvania se întrevăd și aci unele preocupări pentru cîntarea bisericească, prin faptul că se observă chiar unele inițiative pentru un învățămînt muzical organizat.

Deci și la noi, ca și în Constantinopol, această cîntare devine o preocupare chiar pentru domnitori, care caută să ajute dezvoltarea ei firească pentru încurajarea unui învățămînt muzical.

b) *Primele școli de muzică bisericească în țările române.* — O adevărată școală de cîntări psaltice se înființează la București abia la 6 iunie 1813 cînd domnitorul I. Caragea a și numit ca profesor pe Gherasie ieromonahul. Pînă la această dată însă sînt numai firave încercări de încurajare a cîntării bisericești.

Astfel, în Moldova pe la anul 1776 domnitorul Alexandru I. Ghica ia măsuri pentru ocrotirea unei școli avînd ca limbă de predare limba română, unde se predau și cîntările bisericești de către profesorii Gheorghe și Evloghie.

În același an în Muntenia, Alexandru Ipsilante reorganizează Școala de la Sfîntu-Sava din București numînd de asemeni și un profesor de cîntări. Mai tîrziu, în anul 1819 mitropolitul Dionisie Lupu a reînființat la Mitropolia din București școala de cîntări bisericești înființată în anul 1813, punînd pe Macarie ca profesor și conducător al școlii.

Pe la 1821 în școlile de la bisericile Sfîntul Gheorghe, Sfîntul Sava

58. Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești*, București, 1845, p. XXXIII; Vezi și Nic. Popescu, *Viața și activitatea dascălului de cîntăreți Macarie ieromonahul...*, p. 24—25.

59. După Diac. Nic. M. Popescu, *Notația muzicală alfabetică a lui Petru Efesiu...*, p. 1197.

60. *Ibidem*, p. 1198.

și Colțea din București, pe lângă celelalte materii se învățau și cîntările bisericești.

În Transilvania, ca și în cele două Principate, se observă în acest timp o oarecare preocupare pentru cîntarea bisericească. Astfel, în jurul anului 1770—1780 se înființează în comuna Măderat o școală românească pentru a pregăti cîntăreți de biserică. În 1808 menționează de asemenea o nouă școală în care cîntarea bisericească se învăța după o anumită sistemă. Apoi la Sibiu în 1811 găsim pe profesorul Gheorghe Lazăr. «care printre altele, preda și cîntarea bisericească»⁶¹. În anul următor 1812 la Arad se înființează o școală pedagogică (Preparandia) unde ca profesor de cîntări era C. Diaconovici Loga.

Începînd cu anul 1850 soarta cîntării bisericești în Biserica Ortodoxă din Transilvania, se leagă de marea personalitate a mitropolitului ardelean Andrei Șaguna și de a profesorului său *Dimitrie Cunțan*.

Dimitrie Cunțan a fost cel care l-a ajutat pe mitropolitul Andrei Șaguna de a-și realiza planul prin formarea de preoți și cîntăreți de strană care să cultive această podoabă a bisericii noastre ortodoxe.

Trebuie însă subliniat că la strană s-au plămădit chiar și firavele înepături corale ale cîntăreților bisericești. Astfel, episcopul Melchisedec în *Memoriul său pentru cîntările bisericești din România*, arată că în Moldova, pe la anul 1762 «cînta corul cîntăreților domnești, între care se numărau: protopsaltul, al doilea cîntăreț și preoți»⁶².

Coruri bisericești în Principatele Române. — Începînd cu secolul al XIX-lea, în Biserica Ortodoxă Română au pătruns diferite formații corale străine care au minimalizat oarecum cîntarea psaltică tradițională.

În anul 1860 ministrul cultelor Manolache, a trimis de asemenea pe Ion Cart să înființeze un cor bisericesc la Mînăstirea Neamț.

Călugării și însuși mitropolitul Sofronie Miculescu s-au opus. În Muntenia primul cor bisericesc a fost înființat de către arhimandritul Visarion la Mitropolia din București la anul 1832, executînd cîntări tot din repertoriul străin.

O dată cu începerea activității lui Muzicescu în Moldova însă, cîntarea psaltică a început să fie transcrisă pe notația liniară și armonizată.

c) *Gavriil Muzicescu și cîntarea bisericească psaltică.* — Incontestabil că în evoluția muzicii noastre bisericești și în special în momentul de trecere de la practica omofoniei psaltice la aceea a muzicii armonice corale, rolul de seamă îl are marea personalitate a lui Gavriil Muzicescu.

Pentru Biserică în special a avut un rol foarte important prin acțiunea de transcriere a muzicii psaltice pe notația liniară, acțiune întreprinsă încă din anul 1881 împreună cu psaltichistii *Gh. Dima* și *Grigore I. Gheor-*

61. Gr. M. Poslušnicu, *op. cit.*, p. 111.

62. Episcop Melchisedec, *op. cit.*, p. 5.

ghiu. Prin încercarea de a armoniza aceste cîntări transcrise, el a adus o importantă contribuție la dezvoltarea repertoriului nostru muzical întrucît a fost primul care a încercat și a reușit «să armonizeze muzica bisericească transcrisă pe notația psaltică»⁶³.

Astfel, prin aprobarea Sfîntului Sinod pentru transcrierea cîntărilor bisericești, împreună cu Gheorghe Dima-Iași și Gr. I. Gheorghiu au tipărit între anii 1883—1889 următoarele lucrări:

Rînduiala Vecerniei de sîmbăta seara; Anastasimatarul pe opt glasuri transcris după lucrarea ierodiaconului Macarie (Viena 1823); *Rînduiala liturghiei Sfîntului Ioan Hrisostom; Ectenii, svetilne și doxologii pe toate glasurile.*

După 1889 a tipărit pe cheltuială proprie, împreună cu Gr. I. Gheorghiu 15 *axioane* ale praznicilor împărătești și *catavasiiile* sărbătorilor de peste an.

Muzicescu a fost susținut cu toată puterea în această activitate de către episcopul Melhisedec, mitropolitul Calinic Miclescu, Iosif Naniescu, Panait Donic. etc.

Adversari ai acestei acțiuni au fost: arhierul Nifon Ploieșteanu, profesorul de la Seminarul din București, Ștefan Popescu și arhimandritul Teofil Mihăilescu. Aceștia i-au reproșat că prin acțiunea sa dorește să înlăture muzica psaltică precum și notația ei din Biserica Ortodoxă Română.

Intenția lui a fost însă bună; dovadă avem că azi în Biserica noastră se realizează transcrierea tuturor cîntărilor bisericești și pe notația liniară.

Gavriil Muzicescu era ferm convins că prin transcriere nu se altera cu nimic linia melodică a muzicii noastre bisericești și totodată «era ferită de fanteziile și liberalitățile psaltilor, puși la adăpostul notației confuze»⁶⁴.

În partea a doua a lucrării am căutat să urmăresc — pe cît a fost posibil — stadiile evolutive ale cîntării și semeiografiei bisericești de la reforma lui Ioan Kukuzel pînă în secolul al XX-lea, cînd atît muzica psaltică bisericească cît și muzica corală religioasă ia o nouă direcție.

Am văzut, deasemeni reforma lui Ioan Kukuzel și importanța ei pentru evoluția muzicii în general și a muzicii psaltice bisericești în special. Aceasta, desigur, a fost urmată de cea mai însemnată dintre toate reformele care s-au făcut în domeniul muzicii bisericești și anume: reforma celor trei psaltichiști: Grigore Levitul, Hurmuziu Hartofilax și Hrisant mitropolit de Prusa, reformă care a adus un real folos muzicii bisericești în genere, întrucît și azi se folosește în Biserica Ortodoxă de Răsărit.

63. Maria Ana Muzicescu, *Studii și cercetări de Istoria Artei*, Vol. I, București, 1959, p. 150.

64. G. Muzicescu, *Intîmpinare la Raportul Comisiunii...*, p. 20.

Am văzut apoi școlile de muzică psaltică grecească, precum și școlile din Țările Române în care s-a aplicat această nouă reformă, prin pregătirea tinerilor cîntăreți români, la formarea cărora au contribuit din plin marele cărturar grec Petru Efesiu precum și vrednicii săi urmași, Macarie ieromonahul și Anton Pann. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea însă, în domeniul preocupărilor muzicale intră și un fapt cu totul necunoscut și care la început a produs mari nedumeriri și aspre critici, și anume transcrierea acestei muzici de pe notația psaltică pe cea liniară.

Această îndrăzneată acțiune a întreprins-o marele muzician român Gavriil Muzicescu, împreună cu cei doi psaltichiști Gheorghe Dima-Iași și Grigore I. Gheorghiu, acțiune care a avut un rol covârșitor pentru dezvoltarea repertoriului muzicii noastre bisericești de mai târziu.



CATALOGUL MANUSCRISELOR
DIN
BIBLIOTECA PATRIARHIEI ROMÂNE¹

163

Agapie Landu. Mîntuirea Păcătoșilor

Sec. XIX (1860—1861); hîrtie; 184 foi² + cite o foaie de hîrtie Vorsatz la început și la sfîrșit; 26 rînduri pe pagină; scriere cursivă cu cerneală neagră; titlurile și inițialele cu cerneală roșie; textul încadrat pe marginile din dreapta și din stînga cu cîte o linie cu creion negru; un frontispiciu din peniță în două culori, roșu și negru (f. 4 v); copist: *Duhovnicul Petru Serdar de la biserica Slobozia din București*; corecturi de la prima mînă; legătură cu piele la cotor și pînză la colțuri; a aparținut Bibliotecii Societății Clerului Român «Ajutorul» din București.

I. [Mîntuirea Păcătoșilor. Cartea întîia]³.

1. f. 1—4v. Înnainte cuvîntare către cetitori.

2. f. 4v—6v. Amartolon sotiriia, adecă mîntuirea păcătoșilor. Doaă învățături, care să cuvin aceștii mîntuitoare cărții... Cap. întîiu = Βιβλίον ώραίοτατον καλούμενον Ἀμαρτολῶν σωτηρία, συντεθὲν εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου τοῦ Κρητός... Veneția, 1817, Partea I, p. 1—3.

3. f. 6v—8. Pentru păcatul cel de moarte al tutulor, cite pagube face celor ce-l facu. Cap. 2 = *Op. cit.*, Partea I, p. 3—4.

4. f. 8—16. Pentru greșalele cele mari deosebi. Cap. 3 = *Op. cit.*, Partea I, p. 4—8.

5. f. 16—22. Cap. 7. Pentru înprotivitoarea de D[u]mnezeu = *Op. cit.*, Partea I, p. 19—25.

6. f. 22—25v. Pentru mărirea deșarta. Cap. 8 = *Op. cit.*, Partea I, p. 25—28.

1. Continuare din numărul 7—8, an. XVII (1965).

2. Manuscrisul este paginat de copist (p. 1—357) și are și signatura colilor (23 de coli) pe primele două foi ale colii (coala din 8 foi) astfel: coala întîia: 1; 1, 2; coala a doua: 2; 2, 2; etc.

3. Identificările le fac după ediția greacă de la Veneția, 1817.

7. f. 25v—33v. Pentru iubirea de argint. Cap. 9 = *Op. cit.* Partea I, p. 28—36.
8. f. 34—45v. Pentru dobitociasca curvie. Cap. zece = *Op. cit.*, Partea I, p. 36—47.
9. f. 45v—49. Pentru urgie și minie. Cap. 11 = *Op. cit.*, Partea I, p. 47—50.
10. f. 49—54v. Pentru săturarea carea să cheamă îndrăcirea pîntecelui = *Op. cit.*, Partea I, p. 50—55.
11. f. 54v—58. Pentru pizma din carea să naște uciderea. Cap. 13 = *Op. cit.*, Partea I, p. 55—59.
12. f. 58—65v. Pentru mîhnirea și negrijirea. Cap. unsprezece⁴ = *Op. cit.*, Partea I, p. 59—66.
13. f. 66—73v. Pentru nemulțămirea. Cap. 15 = *Op. cit.*, Partea I, p. 66—72.
14. f. 73v—79v. Pentru scîrbe de multe feliuri și sărăcie și purtarea crucii = *Op. cit.*, Partea I, p. 72—78.
15. f. 79v—83. Pentru că dreptii au scîrbe în lumea aciasta, iar păcătoșii ușurare. Cap. șaptesprezece = *Op. cit.*, Partea I, p. 79—82.
16. f. 83—91v. Pentru... folosul ce luăm = *Op. cit.*, Partea I, p. 82—89.
17. f. 91v—93. Mîngiere celor ce rabdă... Cap. 19 = *Op. cit.*, Partea I, p. 90—91.
18. f. 93—95. Pentru scirbele cele trecătoare. Cel ce va răbda cu mulțămire să izbăvește de muncile cele vecinice = *Op. cit.*, Partea I, p. 91—93.
19. f. 95—97v. A treia mîngiere a fericirii cerești = *Op. cit.*, Partea I, p. 93—95.
20. f. 97v—99v. A patra mîngiere; Pomenirea prea cinstitelor patimi ale Stăpînului = *Op. cit.*, Partea I, p. 95—96.
21. f. 99v—100v. Altă lecuire: Rugăciunea = *Op. cit.*, Partea I, p. 96—97.
22. f. 100v—102v. Altă învățătură asupra scîrbelor foarte de folos = *Op. cit.*, Partea I, p. 98—99.
23. f. 102v—105⁵. Pentru cele sfinte șapte daruri, pentru mîngierea celor ce au scîrbe = *Op. cit.*, Partea I, p. 100—101.
24. f. 105—107v. Mîngiere pentru cei săraci și smeriți. Cap. 25 = *Op. cit.*, Partea I, p. 101—104.
25. f. 107v—110. Mîngierea celor ce au fostu bogați și au sărăcitu. Cap. 26 = *Op. cit.*, Partea I, p. 104—106.
26. f. 110—112. Mîngierea celor bolnavi și slabi cu trupul = *Op. cit.*, Partea I, p. 106—108.
27. f. 112—117. Cia mai de apoi mîngiere a acelora carii plîng morții săi. Cap. 29 = *Op. cit.*, Partea I, p. 108—113.
28. f. 117v—122. Pentru neînțelegerea acelora carii poftesc șederea mai sus la oștețe și cum lumea uită pe prietenii săi; iară pre vrăjmașii săi îi laudă = *Op. cit.*, Partea I, p. 113—117.

4. De fapt: Cap. 14.

5. Foaia 103 v, din neatenția copistului, a rămas albă. Textul continuă normal.

29. f. 122—125. Pentru deșertăciunea lucrurilor omenești... = *Op. cit.*, Partea I, p. 117—120.

30. f. 125—127. Pentru că îndulcirile lumii aceștia... = *Op. cit.*, Partea I, p. 120—122.

31. f. 127—130. Pentru nevoile și scurtarea vieții noastre. Cap. 33 = *Op. cit.*, Partea I, p. 122—125.

32. f. 130v—134v. Pentru că nu să cade ca să se laude cineva în zilele bune cele trupești, ci să-și[i] socotească sfârșitul său = *Op. cit.*, Partea I, p. 125—129.

33. f. 134v—139v. Pentru înșelătoarele închipuiri și mincinoasăle făgăduință și vicleana plată a lumii = *Op. cit.*, Partea I, p. 129—134.

34. f. 139v—143. Pentru deșertăciunea, nevoia și scurtarea cinstei... = *Op. cit.*, Partea I, p. 134—137.

35. f. 143—148. Pentru a să cunoaște singur pre sine și pentru ticăloșia firii omenești = *Op. cit.*, Partea I, p. 138—142.

36. f. 148—153. Pentru că streini și nemernici sîntem... = *Op. cit.*, Partea I, p. 142—147.

f. 153v. Albă

II. f. 154. Mîntuirea păcătoșilor. Cartea a dooa.

1. f. 154—161. Pentru datoriia carea sîntem datori făcătorului de bine Dumnezeu. Cap. întâiu = *Op. cit.*, Partea II, p. 148—155.

2. f. 161—165v. Pentru dragostea carea este cătră vecin. Cap. al doilea = *Op. cit.*, Partea II, p. 155—159.

3. f. 166—170v. Pentru îndreptarea trupului și pentru omorîrea pof-telor. Cap. al treilea = *Op. cit.*, Partea II, p. 160—164.

4. f. 170v—177. Pentru luarea aminte și bărbăția carea ne trebuiește întru aciastă începătură, către îndreptarea binelui. Cap. patru = *Op. cit.*, Partea II, p. 165—171.

5. f. 177—179. Pentru zdrobirea și pentru umilința. Cap. cinci = *Op. cit.*, Partea II, p. 171—173.

f. 179 Sfîrșit și lui Dumnezeu laudă.

f. 179v. Albă.

f. 180—181. [Tabla de materii].

f. 181—184v. Albe.

Însemnări de la prima mină:

Pe fața a doua a foii de la început a hîrtiei de Vorsatz: *Mîntuirea păcătoșilor*.

f. 3v. La sfîrșitul «Înainte cuvîntării către cititori», copistul continuă: *al iubirii voastre de D[um]nezeu, cu totul smerit și plecatu, Lavrentie Iero-monahul și Dascăl, ot episcopîia Rîmnicu, anul 1764*⁶. *Iară acum s-au*

6. Această însemnare ne pune pe urmele unui alt traducător al Mîntuirii Păcătoșilor: dascălul Lavrentie de la Episcopia Rîmnicului. Nu este oare identic cu Lavrenie Dascălul, de care face mențiune G. Strempele în: *Copiști de manuscrise românești pînă la 1800*, vol. I, București, 1959, p. 138—139?

prescris de mine suptinsămnatul, anul 1860. Am început în ziua marți luna maiu 17. Duh[ovnic] Petru Serdar b[iserica] Sloboziia din București.

f. 179. Am început a scrie la anul 1860, în ziua marți luna maiu 17; însă am scris numai când am avutu timpu slobod și cu ajutoriul lui Dumnezeu am săvârșit în anul 1861, iulie 13, ziua joi. Duh[ohvnic] Petre Serdar, biserica Sloboziia din București.

Insemnări posterioare:

Pe fața întâia a foii de la început a hîrtiei de Vorsatz, cu litere latine: *Manuscris Nr. 21.*

Pe fața întâia a foii de la început a hîrtiei de Vorsatz și pe foile 1, 2 o stampilă ovală cu următorul text cu litere latine: *Biblioteca Soc. Clerul Român «Ajutorul» București.*

f. 179, cu litere latine și cu creion albastru: *Mîntuirea Păcătoșilor.*

164

Extrase din : Îndreptarea legii. Evstratie Arghentie, Despre botez

Sec. XIX (1838); hîrtie; 124 foi^r + 2 foi hîrtie de Vorsatz la început și 3 foi la sfîrșit; 23×17; între 22 și 27 rînduri pe pagină; scriere cursivă cu cerneală neagră; titlurile, colontitlurile și inițialele cu cerneală roșie; textul manuscrisului încadrat în chenar liniar: cîte două linii în partea de sus și în exteriorul foii, cîte o linie în partea de jos și în interiorul foii; în spațiul liber dintre cele două linii din exteriorul foii, cu cerneală roșie, indicații de texte scripturistice sau de lucrări folosite; copist: *Preot Petru Duhovnic Mahalaua Sloboziei*; corecturi de la prima mînă; legătură cu pielea la cotor și colțuri; a aparținut bibliotecii Societății Clerului Român «Ajutorul» din București.

f. 1. Insemnarea copistului.

f. 2—6v. Arătare a capetelor celor ce să coprind într-această cărticică.

f. 7—10v, [Sf. Ion Gură de Aur], Cuvînt 43, pentru cetirea d[u]mnezeștilor scripturi = *Cartea ce să numeaște Împărțirea de grîu a sfîntului Ion Gură de Aur, cuprinzătoare de învățătură de năravuri. Carea s-au așezat în chip de cuvinte și s-au tîlmăcit din limba ellinească de cel de acum Arhiepiscop și Mitropolit a toată Ungrovlahiia Chiriu Chir Grigorie, spre folosul neamului nostru. Pentru carele s-au și tipărit în Eparhiia Sfîntei Episcopii Buzeul, și să dau în daru, la anul 1833, iulie, de Gherontie ieroshimonahul din sfînta monastire Neamțul, p. 372—380.*

f. 11—12v. Albe.

I. f. 13. [Din Îndreptarea legii, Tîrgoviște, 1652]⁸.

7. Manuscrisul are și paginație originală (prima parte, în afară de 12 foi nepaginate, 1—72 foi; a doua parte, 1—30 foi; restul de 10 foi albe nepaginate) și signatura colilor (coala din 4 foi) cu signatură pe primele 2 foi astfel: coala întâi: 1; 1, 2; coala a doua: 2; 2, 2; etc.

8. Identificările le fac după ediția din 1962: *Îndreptarea legii* 1965, București, Editura Academiei Republicii Populare România.

- 1 f. 13. Pentru afurisitul cum să cunoaște după moartea lui de unde s-au afurisit. Cap. 37 = *Îndreptarea Legii 1652*, București, 1962, p. 92.
2. f. 13—14. Preoții să nu afurisească pe nimenea fără voia arhiereului lor. Cap. 38 = *Ibidem*, p. 92—93.
3. f. 14—14v. Pentru cei afurisiți, pre care-i afuriseaște arhiereul, iară după moarte să află trupurile lor dezlegate. Cap. 39 = *Op. cit.*, p. 93.
4. f. 15. Pentru mortul ce să va afla întreg trupul lui și păr neavînd nimica. Cap. 40 = *Op. cit.*, p. 94.
5. f. 15—15v. Pentru preotul ce-l va opri arhiereul lui de liturghie, iară el va îndrăzni de va sluji. Cap. 41 = *Op. cit.*, p. 94.
6. f. 15v. Pentru arhiereul de va face liturghie singur. Cap. 51 = *Op. cit.*, p. 102—103.
7. f. 15v—16. Pentru odejdiile arhierești cu carele se înbracă arhiereul cînd slujește, ce închipuesc una și alta. Cap. 52 = *Op. cit.*, p. 103.
8. f. 16v—17. Pentru ce să cheamă patriarhul bogonoseț și ce închipuiaște mantia lui, leaspezile, riuurile, capasul și tunderea capului și lumina. Cap. 53 = *Op. cit.*, p. 103—104.
9. f. 17v. Pentru numele lui I[isu]s H[risto]s, unde este însemnat, în sfîntul trup al arhiereului și ce închipuește cînd blagosloveaște cu amîndoaă mîinile. Cap. 54 = *Op. cit.*, p. 104.
10. f. 17v—18. Răspunsul protopopului de la Napplia chir Nicolaie preotul al lui Malaxu, carele au fost foarte înțelept = *Op. cit.*, p. 105.
11. f. 18—19. Pentru preotul carele să va afla în păcate și oamenii să fugă de la dînsul; și pentru să nu osîndească mireanul pă preot; și pentru să nu osîndească neștine și pentru cinstea preoților. Cap. 56 = *Op. cit.*, p. 106—107.
12. f. 19. Pentru vîrsta hirotoniei preoților. Cap. 58 = *Op. cit.*, p. 107—108.
13. f. 19—20⁹. Pentru podoaba preotească ce închipuește. Cap. 59 = *Op. cit.*, p. 108.
14. f. 20. Pentru preotul carele va sluji și nu să va priceștui d[u]mnezeștilor taini. Cap. 60 = *Op. cit.*, p. 108.
15. f. 20—20v. Pentru preotul ce va avea vrajbă cu cineva și de va vărsa în zioa ce va face liturghie. Cap. 62 = *Op. cit.*, p. 109.
16. f. 20v—21. Pentru preotul să nu sărute mort cînd va vrea să slujească liturghie; nici deaca va sluji liturghie să nu sărute sfintele icoane. Cap. 63 = *Op. cit.*, p. 110.
17. f. 21. Pentru preotul de va sluji liturghie făr de antimis sau nu va purta grijă de besearica lui D[u]mnezeu, ci o va urgisi sau va arde vas sfînt al besearicii. Cap. 64 = *Op. cit.*, p. 110.
18. f. 21—21v. Pentru preotul de va fi vînător... Cap. 65 = *Op. cit.*, p. 110.
19. f. 21v. Pentru preotul de nu-ș va ceti ceasurile și va face liturghie și de va face singur maslu. Cap. 66 = *Op. cit.*, p. 111.

9. Foaia 19 v albă, cu această însemnare pe ea : *Aici cu greșală am trecut o față.*

20. f. 21v—22v. Pentru toți sfinții. adecă preoții de nu-ș vor ceti toată pravila adecă slujba lor; și pentru: De șapte ori în zi Te-am lăudat D[o]amne; și carele sînt șapte laude. Cap. 72 = *Op. cit.*, p. 113—114.

21. f. 22v. Pentru mireanul ce se va sfii a să cumineca... Cap. 73 = *Op. cit.*, p. 114.

22. f. 23. Pentru preotul carele să va rușina a-ș cumineca preoteasa lui. Cap. 74 = *Op. cit.*, p. 114.

23. f. 23. Pentru preotul ce e oprit și despărțit de preoție de i se va cădea să zică: Blagoslovit e D[u]mnezeul nostru și: Boje uștedrini; și pentru de va sluji preot cu preotul cela ce e oprit de liturghie. Cap. 83 = *Op. cit.*, p. 118—119.

24. f. 23—23v. Pentru că să fac preoți și ceia ce nu sînt de rudă de preoție... Cap. 93 = *Op. cit.*, p. 126.

25. f. 23v—24. Pentru de să va hirotoni episcop sau altul din rîndul preoției și va avea semn sau altă beteune pe trup. Cap. 94 = *Op. cit.*, p. 126.

26. f. 24. Pentru preotul de va blag[o]slovi nuntă fără de leage. Cap. 95 = *Op. cit.*, p. 127.

27. f. 24. Pentru preotul de să va spăla în zioa ce va vrea să slujască liturghie sau mireanul ce va vrea să se cuminece și va merge la bae. Cap. 96 = *Op. cit.*, p. 127.

28. f. 24—24v. Pentru preotul de-i va curge sînge din nas sau din dinți cînd va vrea să slujească liturghie. Cap. 97 = *Op. cit.*, p. 127.

29. f. 24v. Pentru sfintele vasă și de furarea sfintelor carele sînt ale besearicii. Cap. 102 = *Op. cit.*, p. 129.

30. f. 25. Pentru bucatele ce va avea călugărul, cum să cade să să împartă de nu va avea folos sau de va și avea. Cap. 132 = *Op. cit.*, p. 153—154.

31. f. 25. Pentru tatăl ca să nu oprească partea fiului său de moșie de să va face călugăr. Cap. 133 = *Op. cit.*, p. 154.

32. f. 25—25v. Pentru preoție și pentru chipul călugăresc, care este mai mare. Cap. 134 = *Op. cit.*, p. 154.

33. f. 25—26. Pentru călugări și călugărițe, ca să nu să facă cumetri, nici ieromon[a]hu, adecă preotul călugăr, să nu cunune nunta. Cap. 135 = *Op. cit.*, p. 154—155.

34. f. 26. Pentru bisearica în carea nu să face slujba 40 de zile și ce iaste bisearica. cap. 136 = *Op. cit.*, p. 155.

35. f. 26v. Pentru că șapte sînt darurile Sfîntului Duh și șapte taini ale bisearicii și șapte bunătăți mari și șapte păcate de moarte. Cap. 137 = *Op. cit.*, p. 155.

36. f. 26v—27. Pentru să nu se îngroape mortul înlăuntru în bisearică, nici să mute din mormînt trupul omului, nici macar țărina. Cap. 138 = *Op. cit.*, p. 156.

37. f. 27—27v. Pentru că prin bisearici să nu să facă băutură și mîncări, nici cîrciume, nici vînzări prin sfintele grădini. Cap. 139 = *Op. cit.*, p. 156.

38. f. 27v—28. Pentru ca să nu bagi dobitoc în besearică, nici să mîfie, nici să mînce, nici să bea într-însa. Cap. 140 = *Op. cit.*, p. 156—157.

39. f. 28—28v. Pentru cum trebuie să boteze preotul copilul mic. Cap. 141 = *Op. cit.*, p. 157.
40. f. 28v—29. Pentru preoți care botează în trei Părinți, în trei Fii și în trei Duhuri și pentru cei ce nu botează în trei afundări. Cap. 142 = *Op. cit.*, p. 157—158.
41. f. 29. Pentru că copilul când îl bagi în scaldătoare trebuie cu fața să caute spre răsărit. Cap. 143 = *Op. cit.*, p. 158.
42. f. 29—29v. Pentru ce închipuiește când desfașă copilul. Cap. 144 = *Op. cit.*, p. 158.
43. f. 29v—30. Ce închipuiește întorcerea carea întorc mortul spre apus? Cap. 145 = *Op. cit.*, p. 158—159.
44. f. 30—30v. Pentru unsoare. Cap. 146 = *Op. cit.*, p. 159.
45. f. 30v—31. Pentru ce ne botezăm întru numele Sfintei Troițe? Cap. 147 = *Op. cit.*, p. 159—160.
46. f. 31. Pentru crucile coconului și tunderea și scutecile ceale noaă cu care îl îmbracă, ce închipuesc. Cap. 148 = *Op. cit.*, p. 160.
47. f. 31v. Pentru cei ce să botează, cum trebuie să-i ungă cu sfintul și marele mir. Și scaldătoarea ce închipuiește și când trebuie să se boteze copilul? Cap. 149 = *Op. cit.*, p. 160—161.
48. f. 31v—32. Pentru coconi de va fi îndoire de nu va ști botezați: Sînt au nu sînt botezați? Cap. 150 = *Op. cit.*, p. 161.
49. f. 32—32v. Pentru copilul de să va afla la sfîrșit să moară și preotul îl boteza și de nu va apuca să zică motivele ceale de lepădare, nici molitvele cealelalte, dar ce va face deaceia, zice-le-va după aceia de va trăi copilul au ba? Cap. 151 = *Op. cit.*, p. 161.
50. f. 32v—33. Pentru că de nevoie botează și mireanul. Și pentru copiii creștinilor care mor nebotezați unde merg. Cap. 153 = *Op. cit.*, p. 162—163.
51. f. 33—33v. Pentru că îndoit iaste omul... Cap. 154 = *Op. cit.*, p. 163.
52. f. 33v. Pentr[u] preotu[1] de va boteza pre fiiul său ca un preot și de va blagoslovi nunta fiiului său. Cap. 155 = *Op. cit.*, p. 163.
53. f. 33v—34. Pentru preotul, că nu i se cade deaca mîncă și bea să boteaze, ci să boteze mai nainte de d[u]mnezeiasca liturghie și iară nici în postul cel mare să nu boteze. Cap. 156 = *Op. cit.*, p. 164.
54. f. 34. Pentru preotul ca să nu boteaze în casă și pentru copilul de va muri nebotezat din leanea preotului sau a părinților. Cap. 157 = *Op. cit.*, p. 164.
55. f. 34v. Pentru care păcate să iartă după moarte, pentru liturghii, pentru rugi și pentru milostenii, carele să fac pentru cei morți. Cap. 158 = *Op. cit.*, p. 164—165.
56. f. 34v—36. Pentru că nu numai morților sînt de folos și de iertarea păcatelor d[u]mnezeieștile liturghii, ci încă și viilor. Cap. 159 = *Op. cit.*, p. 165—166.
57. f. 36—38v. Pentru liturghiile ce dau preoților pentru sărăcuste, pentru cei vii și pentru cei morți. Cap. 160 = *Op. cit.*, p. 166—168.

58. f. 38v—39v. Pentru ce lucru după moartea omului fac pomenire a treia zi și a noao zi și pentru patruzeci de zile și cînd trebuie să să facă și cînd să oprește să nu să facă. Cap. 162 = *Op. cit.*, p. 169.

59. f. 39v—40. Pentru sufletele dreptilor și ale păcătoșilor, unde să află până în zioa de astăzi. Cap. 163 = *Op. cit.*, p. 169—170.

60. f. 40—40v. Pentru anafora drept ce o iau creștinii și pentru cînd să află cu muerile lor să nu o ia, nici icoane să sărute. Cap. 166 = *Op. cit.*, p. 171—172.

61. f. 40v. Pentru bolnavi de vor muri necuminecați pentru leanea preoților. Cap. 167 = *Op. cit.*, p. 172.

62. f. 41. Pentru rînduelele spițelor nuntei, carele arată la a cite spițe să fac însurările și la a cite să nu să facă. Cap. 189 = *Op. cit.*, p. 187.

63. f. 41—41v. Pentru împărțirea rudenii și pentru rudenii de sînge. Cap. 190 = *Op. cit.*, p. 187—188.

64. f. 41v—42. Pentru a șaptea spiță de sînge. Ca să nu să facă. Cap. 191 = *Op. cit.*, p. 188.

f 42v—44v. Albe.

65. f. 45—45v. Pentru a opta spiță de sînge, ca să se facă, adecă să se împreune la a opta spiță deaca va ajunge. Cap. 192 = *Op. cit.*, p. 189.

66. f. 45v—46v. Pentru rudenii despre cuscrie, carea iaste doaa neamuri. Cap. 193 = *Op. cit.*, p. 189—190.

67. f. 47—48v. Pentru numele unchiului, cum să înparte și să grăește în trei chipuri și pentru trei neamuri. Cap. 194 = *Op. cit.*, p. 190—192.

68. f. 49—50v. Pentru feciori de suflet și ai sfîntului botez. Cap. 195 = *Op. cit.*, p. 192—194.

69. f. 50v—51. Pentru doi copii ce-i va priimi neștine de la sfîntul botez, de vor putea să să împreune întru nuntă și altele bogate de treabă pentru d[u]mnezeescul botez. Cap. 196 = *Op. cit.*, p. 194.

70. f. 51. Pentru robul ertat ca să nu ia pre stăpînă-sa, nici argații pre muerile stăpînilor lor. Cap. 197 = *Op. cit.*, p. 194.

71. f. 51—52. Pentru că la nunte trebuie să căutăm ce e și cum să cade și de va curvi sau de va spurca neștine pre vreo muere. Cap. 198 = *Op. cit.*, p. 195.

72. f. 52—53. Pentru în ce chip să cumpără sau să socotesc nașterile și spițele. Cap. 201. = *Op. cit.*, p. 211—212.

73. f. 53. Pentru mulții copii, carii să cheamă adevărați, carii hirești, carii copil și carii intunecați. Cap. 207 = *Op. cit.*, p. 215.

74. f. 53—53v. Pentru nunta fără de leage și canonul ei și pentru ceia ce țin posadnice. Cap. 208 = *Op. cit.*, p. 215.

75. f. 53v—54. De să va întîmpla cuiva să să ducă într-alt loc și acolo să ție posadnice sau să nu trîmiță muerii lui cheltuială de hrana vieții ei, acela să se despartă. Cap. 235 = *Op. cit.*, p. 230.

76. f. 54—54v. Pentru muearea care va muri deacă va face... Cap. 377 = *Op. cit.*, p. 351.

77. f. 54v—55. Pentru sfintele icoane carele vor fi foarte stricate, ce trebuie să se facă de dîsele. Cap. 389 = *Op. cit.*, p. 362—363.

78. f. 55—56. Porunca marelui Vasilie către preot, pentru d[u]mnezeiasca liturghie = *Op. cit.*, p. 564.

79. f. 56. Învățătura lui Zlatoust către preot = *Op. cit.*, p. 564.

80. f. 56—56v. Pentru crucea carea facem pe trupurile noastre cînd ne închinăm și cum să cade să o facem și ce închipuește. Cap. 24¹⁰ = *Op. cit.*, p. 592.

II. f. 57. Teologhia sfînților și d[u]mnezeștilor părinți.

1. f. 57—57v. Pentru că lumea stă și să ține de 4 stihii și omul de 4 stihii s-au făcut. Și pentru ce să cheamă omul om și lui Adam pentru ce i s-au pus numele Adam. Cap. 7 = *Op. cit.*, p. 572.

2. f. 57v—58. Pentru trupul omului, în ce loc să află fieșticare stihie. Cap. 8 = *Op. cit.*, p. 572—573.

3. f. 58. Pentru cînd au zidit D[u]mnezeu pre Adam și în ce lună și în cîte zile ale lunii și cîtă vreme au făcut în raiu. Cap. 9 = *Op. cit.*, p. 573.

4. f. 58—58v. Deaca făcu D[u]mnezeu pre bărbatul din pămînt, căci nu făcu și prea muere, ci o scoasă din coasta lui. Cap. 10 = *Op. cit.*, p. 573.

5. f. 58v—59. Pentru blagorodiia și ce iaste blagorodiia. Cap. 11 = *Op. cit.*, p. 573—574.

6. f. 59v—60. Pentru că șapte vîrste are omul și carele sînt și cum să cheamă. Cap. 16 = *Op. cit.*, p. 578.

7. f. 60—60v. Pentru în ce loc de-al trupului lăcuește sufletul? Cap. 17 = *Op. cit.*, p. 578—579.

8. f. 60v—63v. Pentru sufletul omului, că iaste chipul lui D[u]mnezeu și ce lucru iaste și de unde să ține și cum lucrează în trup și deaca să desparte unde merge și unde așteaptă până la a doaa venire a lui H[risto]s, carele va să judece lumea. Cap. 18 = *Op. cit.*, p. 579—581.

9. f. 63v—67. Pentru morții. Putea-vor cunoaște unii pre alții acolo unde au mers? Și bogatul cum cunoscă de se rugă lui Avraam și lui Lazăr și-i aduce aminte și de cei cinci frați carii erea la casa lui. Și cum sufletul iaste fără de moarte și cum să fac împreună sufletul și trupu. Cap. 19 = *Op. cit.*, p. 581—585.

10. f. 67—69v. Pentru noroc și de să va cădea creștinilor să mărturisească și să se laude în noroc. Cap. 29 = *Op. cit.*, p. 595—598.

11. f. 69v—70v. Pentru viața omului; are vreme cu soroc, cîți ani va trăi; căci că unii zic că are, iară mulți zic că n-are. Cap. 30 = *Op. cit.*, p. 598—599.

12. f. 70v—71. Pentru cum trăia oamenii cei mai denainte vreme și ani mulți. Cap. 31 = *Op. cit.*, p. 599.

10. Face parte din: *Teologia sfînților și dumnezeieștilor părinți.*

13. f. 71—74v. De unde e, de să află mulți oameni din ceputul¹¹ nașterilor și din vârsta tinereții... Cap. 32 = *Op. cit.*, p. 600—602.

14. f. 74v—76. Pentru copii de să vor munci pentru părinții lor. Cap. 33 = *Op. cit.*, p. 603—604.

15. f. 76. Pentru vise, carele sînt adevărate și carele nu sînt adevărate. Cap. 34 = *Op. cit.*, p. 604.

16. f. 76—79v. Pentru ce iaste acel efud, prin carele întreba preotul pre D[u]mnezeu și pentru podoaba preotului și pentru 12 petre scumpe și pentru cuvîntul carele zice D[o]mnul: Numele Meu și nu l-am arătat lor. Cap. 35 = *Op. cit.*, p. 604—608.

17. f. 79v—81. Pentru ce vină nu făcu satana atîtea eresuri într-altă leage, ci numai într-a creștinilor. Cap. 41 = *Op. cit.*, p. 616—617.

18. f. 81. Oare diavolul iaste vinovat a tot păcatul... Cap. 42 = *Op. cit.*, p. 617.

19. f. 81v. Pentru care mol[i]tvă și cuvînt din sfînta Scriptură... Cap. 43 = *Op. cit.*, p. 617—618.

20. f. 81v—82v. Pentru cei de altă credință care vor face multe bunătații putea-vor să ia împărăția cerurilor au ba? Cap. 44 — *Op. cit.*, p. 618—619.

21. f. 82v—84. Pentru mulți creștini pre care-i vedem că fac păcate și lor li să dă vine de la D[u]mnezeu și le este bine și scapă și de multe nevoi. Cap. 45 = *Op. cit.*, p. 619—621.

22. f. 84—84v. Pentru sfîrșitul lumii; are hotar, adecă soroc, în ce vreme să face. Cap. 52 = *Op. cit.*, p. 625.

III. f. 85. Carte prea frumoase pentru sfîntul botez, despărțită în 32 capete ce să numește povățuitoarea celor rătăciți, alcătuită de dohtorul filosoful chir *Eustratie Arghentie Hiotul*, din d[u]mnezeiasca rivnă fiind pornit, ca luminat întru dînsa să arate cum că cu neputință iaste într-alt feliu oarecum a să săvîrși botezul cel de la D[u]mnezeu dat apostolilor fără numai în trei afundări duple cum de la aceia dogmatiseaște sfînta lui H[risto]s soborniceasca, apostoleasca și a răsăritului pravoslavnică biserică au priimit și până acum face. Iară acum în tipariu fiind dată cu cheltuiala prea sfîntitului a toată lumea patriarhului Chiriu Chir Chiril, în Țarigrad, în anul mîntuirii 1756, mart[ie] în 1¹².

1. f. 85—86v. Cei ce vor ceti adevărații fii ai sfîntei lui H[risto]s biserică a răsăritului, să se bucure.

2. f. 86v—87. Pentru taina sf[i]ntului botezi celui după H[risto]s. Cap. 1.

3. f. 87—87v. Cap. 2.

4. f. 87v—88. Cap. 3.

5. f. 88—88v. Cap. 4.

11. În ms.: *din cetul*. Îndreptarea după textul din tabla de materii.

12. Aceeași lucrare în ms nr. 94 din Biblioteca Patriarhiei Române. Vezi: *Studii Teologice*, XV (1963), nr. 5—6, p. 369—370.

6. f. 88v. Cap. 5.
7. f. 88v. Cap. 6.
8. f. 89. Cap. 7.
9. f. 89—89v. Cap. 8.
10. f. 89v. Cap. 9
11. f. 89v—90. Cap. 10.
12. f. 90. Cap. 11.
13. f. 90—90v. Cap. 12.
14. f. 90v—93v. Cap. 13.
15. f. 93v—94v. Cap. 14.
16. f. 94v. Cap. 15
17. f. 94v—95. Cap. 16.
18. f. 95—96. Cap. 17.
19. f. 96—96v. Cap. 18.
20. f. 96v—97. Cap. 19.
21. f. 97—98. Cap. 20.
22. f. 98—98v. Cap. 21.
23. f. 98v. Cap. 22.
24. f. 98v—99v. Cap. 23.
25. f. 100—100v. Cap. 24.
26. f. 100v—101. Cap. 25.
27. f. 101v—102. Cap. 26.
28. f. 102—102v. Cap. 27.
29. f. 102v—103. Cap. 28.
30. f. 103—104v. Cap. 29.
31. f. 104v—106. Cap. 30.
32. f. 106—110. Cap. 31.
33. f. 110—114. Cap. 32.

f. 114 [S]firșit și Celui în Troiță slăvit și de toate făpturile închinat, prea bunului și prea milostivului D[u]mnezeului nostru slavă, acum și pururea și în veaci, amin.

f. 114—124v. Albe.

Însemnări de la prima mână:

f. 1. *Cu ajutoriul D[o]mnului am scris din Pravila s[fi]nților Părinți 99 de capete din care mi s-a părut de trebuință noao pre[o]știlor, adunându-le într-această cârtică, mai adăogînd și alte 32 de capete pentru sfin-tul botez, ce să numește Povățuitoria celor rătăciți. Scris-am cu mîna de țărîna, însă mîna va putrezi, iară scrisoarea rămîne spre pomenire. Rog pre toți cei întru H[risto]s frați, care vă veți învrednici de veș[i]ceti p[er] această cârtică orice greșeală veți găsi cu d[u]hul blîndețele să îndreptați și pre mine păcătoșul mă iertați, rugînd pre D[o]mnul D[u]m-nezeu bine să voiască, ca toată înlesnirea tuturor să dăruiască; ca cel ce*

știe ascunsurile inimilor, să ne învrednicească tuturor doririlor. Iară eu smeritul rămâi al fraților voastre prea plecat preot Petru Duh[o]v[nic] Mah[alaua] Sloboziei, anul 1838 septembrie în zioa dintîiu.

f. 114. Însemnare după manuscrisul care a servit ca izvod, transcrisă de prima mînă: *S-au tîlmăcit la anul 1791 în sfînta mănăstire Neamțul și o am prescris eu mult păcătosul Savva ieroshimonahul în sfînta sihăstrie Pocrovul, în luna lui avgust în 26, amin. Și după acea scriere au scris-o și niște părinți din schitul Cernica la anul 1792, februar 30.*

Însemnări posterioare:

f. 2 a hîrtiei de Vorsatz de la început, fața întîia, cu litere latine: *Manuscris Nr. 30.*

f. 1 și 46, o ștampilă ovală, cu următorul text cu litere latine: *Biblioteca Soc. Clerul Român «Ajutorul» București.*

Pr. D. FECIORU



A. Iulius Bewer, *The Literature of the Old Testament* (Literatura Vechiului Testament) ediția III, revăzută complet de E. G. Kraeling New York și Londra, 1962, XVI+496 p.

În lucrarea de mai sus J. Bewer dorește să facă cunoscut unui cerc mai mare de cititori conținutul Vechiului Testament din punct de vedere istorico-critic. Astfel el prezintă grupele de cărți, cărțile și anumite părți de cărți ale Vechiului Testament în ordinea apariției lor începînd cu cap. 1): Poeme vechi; cap. 2): Povestiri vechi; cap. 3): Legi vechi; și terminînd cu cap. 21): Profeții noi de după exil; cap. 22): Cei mai noi profeți; cap. 23): Canonul și textul Vechiului Testament.

Kraeling adaugă un «apendice» în care enumără apocriurile și pseudoepigrafele și totodată prezintă cîteva texte qumranice. Kraeling revede însă întreg materialul punîndu-l de acord cu ultimele cercetări și referindu-se în continuu la textele de la Qumran. Astfel printru Kraeling afirmă posibilitatea influenței poemelor cananene asupra Psalmului XXIX și dependența probabilă a Proverbelor de cartea *Despre înțelepciune* a lui Amenemope în «*Orientalistische Literaturzeitung*» 1964, nr. 9/10, col. 472—73).

R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondesert, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Opera lui Filon din Alexandria), Paris.

R. Arnaldez, J. Pouilloux și C. Mondesert și-au propus să publice prima traducere completă, în limba franceză, a operei filozofului iudeu din Alexandria Filon. În cursul ultimilor trei ani au apărut 13, din cele 35 de scrieri ale filozofului alexandrin. Operele traduse, cu o introducere de R. Arnaldez, sînt următoarele: *De opificio mundi*, introducere, traducere și note de R. Arnaldez, 1961, 260 p.; *Legum allegoriae*, I—II. Introducere, traducere și note de C. Mondesert, 1962, 320 p.; *De Cherubim*, introducere, traducere și note de J. Gorez, 1963, 85 p.; *De Gigantibus. Quod deous sit immutabilis*, introducere, traducere și note de A. Moses, 1963, 153 p.; *De agricultura*, introducere, traducere și note de J. Pouilloux, 1961, 103 p.; *De plantatione*, introducere, traducere și note de J. Pouilloux, 1963, 109 p.; *De ebrietate*; *De sobrietate* traducere de J. Gorez, 1962, 163 p.; *De confusione linguarum*, introducere, traducere și note de J. G. Kahn, 1963, 188 p.; *De somniis*, I—II. Introducere, traducere și note de P. Savinel, 1962, 246 p.; *De virtutibus*, introducere și note de R. Arnaldez, traducere de P. Delobre, M.-R. Serval și A.-M. Verilhac, 1962, 163 p.; *De praeiis et poenis*, *De execrationibus*, introducere, traducere și note de A. Beckaert, 1961, 131 p.

Lucrarea aceasta de mari proporții prezintă și avantajul de a fi tipărită în text paralel. În «Introducerea generală», R. Arnaldez, după o scurtă referire asupra situației iudaismului alexandrin în timpul lui Filon, se ocupă în special de opiniile în legătură cu problema eventualelor legături dintre comentarea Torei făcută de Filon și viața socială și politică a iudeilor din Alexandria, precum și cu problema relațiilor dintre filozoful Filon și spiritualitatea iudaismului alexandrin. Autorul aduce bogate informații în legătură cu problemele tratate folosindu-se și de literatura mai veche. «Introducerea generală» atrage totodată atenția asupra multiplelor probleme ridicate de text și în același timp și asupra multiplelor puncte de vedere care lămuresc anumite pasaje importante, însă neclare, ale operei lui Filon.

Introducerile fiecărei scrieri tratează pe larg problemele specifice pe care respectiva lucrare le ridică. Astfel în Introducerea la lucrarea *De opificio mundi*,

Arnaldez consideră că Filon nu ia de loc în considerație rezultatele științei contemporane cu privire la cosmos; textele filozofice pe care le cuprinde n-au decît un rol funcțional. Scopul acestei lucrări constă după Arnaldez, în preamărirea înțelepciunii și bunătății creatorului. În introduceri se mai tratează și probleme rolului avut de această lucrare în cadrul întregii opere, precum și poziția filozofică a acesteia în raport cu direcțiile filozofice ale timpului pe de o parte și cu orientarea filozofică a iudaismului pe de altă parte. Introducerile tratează totodată textele neclare apărute în lucrările respective și care ridică diverse probleme, încercînd lămurirea lor.

În «Introducerea generală» Arnaldez face diverse considerații asupra celor patru virtuți existente la Filon, încercînd să aplice baza lor religioasă. În ceea ce privește considerațiile făcute de diverși autori, în introducerile la operele traduse, cu privire la Filon și poziția sa filozofico-religioasă, e de remarcant faptul că ele diferă adesea. Spre exemplu, diferă mult interpretarea pe care autorii o dau rolului alegoriei în cadrul opereii gînditorului alexandrin. Totuși, în ceea ce privește strînsa relație dintre Filon și evlavia iudaică, cît și considerării Torei, de către Filon, drept cuvîntul lui Dumnezeu, toți autorii citați sînt de acord. — (Aug. B.)

Em. Popescu, *Descoperirile arheologice de la Lazu (rn. Constanța)*, în «Studii Clasice», Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, p. 251—261.

Studiul este o nouă interpretare a materialelor arheologice descoperite în satul Lazu, regiunea Dobrogea.

Încă din primele decenii ale secolului al XX-lea antichitățile de la Lazu au atras atenția lui Vasile Pirvan, care a descoperit în apropierea satului o «colecție de pietre antice» cu multe «fragmente arhitectonice și sculpturale, precum și două monede cu inscripție».

Cercetînd aceste inscripții P. Nicorescu a emis ipoteza existenței pe teritoriul satului a unei importante așezări, un *uicus* întărit și transformat apoi în secolul al V-lea—al VI-lea în castel — renovat probabil sub Justinian.

Reluate în 1960—1963 cercetările de la Lazu includ și cimitirul turcesc antic. Em. Popescu efectuînd sondaje de suprafață, a descoperit aici materiale (ce vor fi studiate mai tîrziu), monede datînd din timpul împăratului Claudius al II-lea, Constantin al II-lea, Valentinian, Honorius, Anastasius, Justin I, Justinian, Justin al II-lea ș.a.

Între piesele găsite pe teritoriul satului — parte din ele furnizate de localnici — se numără și o interesantă cruce de marmură cu inscripție.

Ca decorație, brațul de sus al crucii prezintă o crenguță cu frunze stilizate — caracteristic perioadei tîrzii romano-bizantine, iar cel de jos, un strugure.

În ceea ce privesc dimensiunile — înălțimea 42,5 cm; lățimea 29,5 cm; grosimea circa 4 cm — avem de a face cu o *cruz latină*.

Inscripția de pe cruce prezintă o scriere cursivă (capitală și minusculă) și unică, datată de autor din a doua jumătate a secolului al VII-lea. Este considerată cea mai tîrzie dintre descoperirile de acest gen, aflate pînă acum în Scythia Minor.

La începutul și la sfîrșitul inscripției se află cîte o cruce, după procedeul așa de întîlnit în alte texte asemănătoare. Mai neobișnuită — pare autorului — crucea de deasupra primului cuvînt pe care înclină s-o considere ca semn pentru prescurtarea cuvintelor, — în cazul nostru — a cuvîntului «ossa». Autorul motivează această afirmație bazat pe faptul că, în alte documente, acest semn este folosit ca semn de punctuație, depășind cuvintele. Iată textul inscripției:

« + O + s (sa) ec sunct [Geo (r) —

Țgi. Conservu (s) seruo tuo Gyeongio filio Murini + »

De semnalat sînt formele unor litere caracteristice. Se precizează că prezența în inscripția a literei gama atestă o puternică influență grecească.

Traducerea românească a inscripției este:

«Trupul este al lui Gheorghe. Cel de o credință cu el (a pus această cruce în amintirea) robului Tău (Doamne) Gheorghe, fiul lui Murinus» (p. 257).

Din text, rezultă că piatra funerară a fost ridicată în amintirea lui Gheorghe, fiul lui Murinus, de cineva, care semnează *conseruus* (de o credință cu el).

Numele Gheorghe Murinus sînt foarte rare în Dobrogea. Numele Gheorghe este amintit doar de două sigilii de la Tomis, unul din secolele al V-lea—al VI-lea, iar celălalt din secolele al IX-lea—al X-lea. Răspîndirea lui cea mai mare se află însă în Asia Mică și mai cu seamă în Capadocia, patria cunoscutului martir și Sfînt. De aici, a trecut în Grecia și peloponez ajungînd pînă la noi.

La fel, patronimicul *Murinus*, lipsește din documentele epigrafice cunoscute. Îl găsim totuși la Tomis, sub forma *Murina*, într-un martirologiu din 13 septembrie, care pomenește numele martirilor cinstiți în această zi.

Cel ce a avut grija ridicării monumentului nu și-a dat numele, gradul de rudenie titlul de stare civilă, ci a găsit de cuviință să noteze numai că e de o credință cu el.

Conseruus este un titlu de devoțiune și umilință, dar, în același timp, și de mindrie luat de două (sau probabil mai multe persoane), persoane aderente ale noii credințe creștine (p. 259).

Autorul constată că persoanele care se considerau *conserui dei*, erau foarte apropiate: soț, soție, frate. Se presupune că și în cazul nostru, cel care a avut grija mormîntului lui Gheorghe, fiul lui Murinus, va fi fost o persoană apropiată; nu se exclude nici posibilitatea ca această persoană să fi fost chiar un membru al familiei.

Dacă cei doi adoratori se numeau, cînd exprimau raporturile dintre ei, *conserui*, cînd exprimau însă legătura față de divinitate, își ziceau *seruus dei*. De aceea — concluze autorul — în inscripția de față, cînd se face mențiune de acest raport prin cuvintele *seruo tuo* (trebuie subînțeles cuvîntul «Doamne»).

Transcrierea în latina cultă a inscripției este următoarea:

† Ossa hace sunt Georgi. Conserus, seruo tuo, filio Murini, posui (t). †

Ordinea gramaticală a cuvintelor din frază, lipsa unora (de exemplu posuit) cît și diferitele forme lingvistice fac din inscripție un document graitor în ceea ce privește evoluția limbii latine vulgare pe teritoriul rural dobrogean. Pe de altă parte, documentul demonstrează interdependența între cele două influențe, greacă și latină, manifestate în limbă, «într-un mediu cu o populație romană, aflat la marginea unui puternic centru de cultură greacă».

Materialele de la Lazu justifică existența unei așezări antice, de proporții ce nu depășeau limitele unui *vicus*.

«Aflarea unei inscripții așa de tîrziu într-un *vicus* atestă persistența, în forme organizate, a unei populații romane în teritoriul rural, într-o vreme bîntuită de populațiile barbare în migrație».

IOAN F. STĂNCULESCU

Prof. Al. Popa, *Texte vechi în Cazania lui Varlaam*, în «Mitropolia Ardealului», an X (1965), nr. 1—3, p. 73—99.

Constatînd în epilogul la *Cazania din 1680*, copiată de popa Urs din Cotlegeat-Beiuș, mențiunea «am scris această carte ce să cheamă păcuenie dintru păcuenia lui Io Alexandru Vodă din țara Moldovei», autorul a cercetat timp de 30 de ani numeroase manuscrise din bibliotecile din Cluj, București, Oradea, Arad, Timișoara, Sibiu, Iași și Tîrgu-Mureș și a ajuns la constatarea că «cu toată asemănarea aproape identică Cazaniilor lui Popa Urs și ale lui Varlaam, popa Urs n-a avut în fața lui la copiere *textul original al lui Varlaam*, pentru că în Cazania lui popa Urs se întîlnesc texte după un vechi izvod moldovenesc, probabil acea păcuenie necunoscută a lui «Io Alexandru Vodă al Moldovei».

De aceea în studiul său autorul urmărește să precizeze izvoarele Cazaniei lui Varlaam prezentînd cîteva manuscrise *anterioare ei*, transcriind texte comparative, descriînd pe larg Codicele: Draganu, Sibian, Marțian și Cazania de la Cluj și cuprînsul lor, și constituînd un tablou rezumativ și sinoptic în care introduce și Cazania lui popa Urs. Reproducerea fotografică a cinci pagini din aceste texte și redarea în 14 anexe a materialului demonstrativ necesar, măresc interesul acestei contribuții.

Prot. Nestor Vornicescu, *Xilogravuri-clișee executate de monahul Veniamin Jacotă la Mînăstirea Sucevița, între anii 1855—1859, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei» XLI (1965), nr. 3—4, p. 181—189.*

În legătură cu reinventarierea instrumentelor și a xilogravurilor-clișee rămase din vechiul atelier de tipărit icoane de la Mînăstirea Sucevița, autorul prezintă mai întîi cele patru xilogravuri-clișee anterioare începutului veacului al XIX-lea, deja cunoscute și publicate, și apoi înfățișează renașterea, ce a avut loc în mînăstirile din Moldova de Nord, după 1848, a meșteșugului săpăturii în lemn și a tipăririi de icoane, oprindu-se îndeosebi asupra activității călugărului Veniamin Jacotă la Mînăstirea Sucevița ca săpător de icoane în lemn, după desene proprii sau ale altora. În continuare descrie cele trei xilogravuri-clișee, care reprezintă trei icoane ale Maicii Domnului, ce s-au păstrat din timpul cît călugărul Veniamin Jacotă a lucrat la Mînăstirea Sucevița (1855—1859). De asemenea prezintă și un clișeu portret al său realizat în aceeași epocă, și trecut apoi la Mînăstirea Dragomirna. Reproducerea fotografică a celor patru gravuri ale călugărului Veniamin Jacotă însoțesc textul.

Matei C a z a c u. *O ctitorie a Nemanizilor în Țara Românească.* în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965). nr. 1—2, p. 50—52.

Analizînd cuprînsul baladei sirbe intitulată «Construirea Rovaniței», care cuprinde enumerarea ctitoriilor țărilor Nemanizi indicate corect, autorul constată menționarea în cuprînsul baladei a unei biserici înălțate de unul din principii de Nema na pe pămîntul Țării Românești: «Biserica din Ianca, în vechea Valahie».

În continuare autorul face, întemeiat pe lucrări de specialitate sirbești și românești, precizări geografice și istorice în legătură cu acest fapt.

Günther Roeder, *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jeneseitsglauben.* (Ultima manifestare a religiei egiptene; reforma, vrăjitoria și credința în lumea viitoare) Zürich-Stuttgart, 1961.

G. Roeder prezintă în patru volume religia egipteană astfel: Volumul I tratează zeitățile egiptene, volumul II despre miturile și legendele în legătură cu zeii și faraonii, vol. III despre cultul, oracolele și adorarea naturii în vechiul Egipt, iar volumul IV constituie lucrarea cu titlul de mai sus. G. Roeder prezintă religia egipteană folosînd în special texte și reproduceri. El nu vrea să dea o reprezentare sistematică a vreunei părți a religiei egiptene, nici să aducă o nouă contribuție la starea actuală a izvoarelor religiei egiptene. Dorința sa a fost, de a apropia de aceste izvoare și pe cei care n-au posibilitatea de a le cunoaște. Textele cuprind o perioadă de timp de treimii de ani. Ele provin din diverse părți ale teritoriului Vechiului Egipt și au origină regală și neregală.

Lucrarea începe cu un capitol despre «Reformă și contrareformă». Cu ajutorul unor întregi serii de texte autorul reînvie epoca cu totul deosebită a reformei de la Amarna, reformă care și-a exercitat influența 50 de ani, și care a calificat drept greșite străvechile concepții egiptene. Capitolul al II-lea se ocupă de vrăjitorie, amulete și alegeri de zile. Cu ajutorul unor texte de vrăji autorul conduce pe cititori în împărăția lui Hike, personificarea magiei, egală în rang cu cei mai puternici zei. Aici se află texte cu descindețe împotriva privirilor urâte, texte cu profesii horoscopice în legătură cu fiecare parte a zilei. Aflăm în continuare texte profilactice împotriva primejdiilor deșertului, texte împotriva diverselor boli, împotriva muscăturilor de șarpe, etc. Alte texte cuprind conjurări ale tăranilor, care apără vitele noaptea de lei, hiene sau lupi, sau apără culturile de distrugerii. Sffirsitul capitolului aduce câteva texte magice copte practicate de creștinii primelor secole. Capitolul al III-lea se ocupă de credința în lumea de dincolo, cultul morților și înmormântării. Pentru asigurarea fericirii de după moarte autorul indică diverse căi: justificarea în fața judecării morților, victoria la jocul scîndurii, etc. E de remarcat traducerea unor scrisori trimise de vii morților lor. Capitolul al IV-lea se ocupă de ecoul avut de religia egipteană în Nubia. Pe bază de texte autorul demonstrează că în secolul al VII-lea î.d.Hr. viața religioasă din sudul Nubiei nu se deosebea aproape de loc de cea din părțile nordice ale Nilului. Capitolul al V-lea tratează pe scurt tocmai tema enunțată în titlu. «Orientalische Literaturzeitung», nr. 8—10/1964, col. 454—456).

Ernst D a m m a n n. *Die Religionen Afrikas* (Religiile Africii) Stuttgart. 15+302 p.+1 hartă.

Autorul reușește să redea în numai 300 de pagini o privire de ansamblu asupra religiilor Africii negre.

La baza lucrării stă cunoscuta definiție pe care G. van der Leuwe a dat-o religiei și anume «legătura cu ceva superior». Această concepție slujește și la coordonarea materialului. Ca atare «religiile naturii» sînt tratate în totalitatea lor și separate de «religiile străine» pămîntului african. Metoda de cercetare e cea fenomenologică.

Capitolul I dă o privire generală asupra aspectelor religiilor naturii, ocupîndu-se de manifestarea aceluia ceva superior sau a forței superioare cu caracter impersonal. În continuare se oprește asupra formelor de apariție ale forței sau a celui ceva superior cu caracter personal (suflete, spirite, reprezentări divine, existență supremă, mîntuitori, eroi). Sub denumirea de «legătura cu lumea înconjurătoare», autorul unește diferite tipuri și variante ale totemismului pe care le tratează separat. Capitolul al II-lea este dedicat formelor deosebite ale acelei forțe superioare care poate lua fie caracter personal (la prezicători, vrăjitori, preoți, stăpîni sacrali), fie caracter local (anumite locuri, plante, animale). Acest ceva superior sau forță, cum o consideră autorul, poate avea în formele de existență în care se concentrează diverse puteri și se poate exterioriza ca atare prin diverse mijloace (vis, extaz, etc.). În continuare urmează cele mai dezvoltate capitole și anume «Gîndirea și activitatea religioasă» (cap. al III-lea) și «Îndeplinirea religiei» (cap. al IV-lea). Noțiunea de activitate e înțeleasă de autor în sensul de atitudine religioasă. Capitolul al III-lea e construit pe baze strict fenomenologice. Ca atare el are în vedere acea forță superioară cu caracter impersonal sau personal precum și comportarea negativă sau pozitivă față de aceasta. Dammann se oprește îndelung asupra exorcismului, rugăciunii și cultului considerate ca manifestări umane produse de contactul cu acel ceva superior personal. În ceea ce privește termenul de «îndeplinire» existent în titlul cap. al IV-lea, acesta nu apare tot atît de bine delimitat și clar ca termenul «activitate», adică atitudine. Se pare că el se referă mai mult la manifestațiile rituale. Capitolul al IV-lea tratează de altfel o multime de rituri africane. Capitolul al V-lea, «Comunitatea religioasă», e foarte scurt și se rezumă la câteva informații

asupra uniunilor cultice și secrete. Capitolul al VI-lea, «Efectele religiei», aduce interesante dovezi asupra influenței factorilor religioși asupra limbii, numerelor, culorilor și asupra vieții artistice. Capitolul al VII-lea are ca titlu «Religii străine pe pământul african» și tratează, în opoziție cu religiile autohtone, iudaismul, creștinismul, islamismul și alte religii străine. Capitolul al VIII-lea, «Transformarea reprezentărilor religioase», găsește drept factori ai acestei transformări dezvoltarea spiritului african propriu-zis (prin evoluția proprie, împrumuturi, migrații), influența religiilor străine vechi sau mai noi. În acest capitol este tratată și influența religiilor naturale asupra religiilor străine. Capitolul al IX-lea încearcă să dea o privire generală asupra «situației contemporane a religiilor africane». Autorul constată că religiile naturale s-au înmulțit în unele părți, iar unele au dat dovadă de o renaștere conștientă. («Orientalische Literaturzeitung», nr. 1—2/1965, col. 88—91). — (Aug. B).

Richard Völkl, *Frühechristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe* (Mărturii din epoca creștină primară despre ființa și înfățișarea iubirii creștine), Freiburg im Breisgau, 1963.

Cartea e primă dintr-o serie de lucrări menite să arate cum a înțeles creștinismul solia iubirii și cum a aplicat-o practic.

Autorul face distincție între norma iubirii, care are caracterul general, și între înfăptuirea ei, care e condiționată de timp și împrejurări.

Expunerea se face pe bază de texte luate din scrierile creștine, veacului I și al II-lea, care nu fac parte din canonul Noului Testament.

Textele sînt extrase din cunoscuta colecție: «Bibliothek der Kirchenväter», dar — ne încredințează autorul — cu luarea în considerare și a textului original.

Extrasele din Epistola I către Corinteni a lui Clement scot la iveală adevărul că Dumnezeu este iubire și anume este iubire față de toți oamenii. Creștinii între ei trebuie să fie uniți prin iubire și să asculte de căpeteniile bisericesti, care de asemenea trebuie să se lase călăuziți de iubire.

Iubirea să fie manifestată nu numai prin sentimente, ci și prin fapte ale îndurării trupesti și sufletești. Creștinii să se roage nu numai pentru ei, ci și pentru necreștini.

În cele șapte *Epistole* ale sale Sfîntul Ignatie al Antiohiei dă expresie înflăcăratei sale iubiri față de Hristos.

Forța care trebuie să facă un singur tot din comunitatea creștină este iubirea. Iubirea afirmată în unitate cu episcopul. În concret iubirea se manifestă prin fapte pentru binele semenilor. Episcopul trebuie să poarte grijă de cei lipsiți.

După *Epistola* lui Policarp, unitatea comunității se bazează pe credință și nădejde. Dar și pe iubire. Virtutea de bază a creștinilor și în primul rînd a întîistătorilor bisericești este bunătatea și îndurarea, adică iubirea față de păcătoși și nevoiași.

Pe calea luminii — zice *Epistola lui Barnaba* — merge numai cel ce iubește pe semenii săi, cel ce-i sprijină efectiv. Pentru a avea cu ce să ajute pe semenii lipsiți, credinciosul trebuie să muncească; însăși săvîrșirea faptelor bune este o muncă.

Pe calea întunericului merg cei ce lucrează contra semenilor. Creștinul să-și iubească pe aproapele chiar mai mult decît pe sine.

Didahia accentuează că umblarea pe calea vieții obligă și la iubirea față de vrăjmași. Iubirea desființează vrășmășia dintre oameni.

Viața în comunitate să fie pătrunsă de iubire. Cînd ajuți pe cineva să te uiți bine cui dai. Ospetia să fie și ea practică cu băgare de seamă. Ca nu cumva prin milostenie tu să încurajezi pe cei ce vor să trăiască fugind de muncă.

Cei ce participă la Sfînta Euharistie să înlăture dintre ei certurile și să promoveze iubirea.

În așa-zisa *Epistolă a II-a către Corinteni* a lui Clement se arată că misiunea creștinilor este aceea de a da tuturor exemplu prin viața și iubirea lor față de oameni.

În *Păstorul lui Herma* ideea de bază este alipirea de Dumnezeu la credincioșilor și săvîrșirea faptelor de iubire îndreptate spre semeni.

Postul creează o posibilitate de a ajuta pe alții. Căpeteniile Bisericii să fie în fruntea organizației de binefacere.

Credincioșii să muncească pentru ca din câștig să poată ajuta pe semenii lor lipsiți. Iubirea de semenii și binefacera aduc binecuvântarea lui Dumnezeu încă aici pe pământ.

În *Apologia* sa către împăratul Adrian, Aristide arată că creștinii trăiesc în cinstirea de Dumnezeu și în iubire care se manifestă ca fapte de ajutorare a fraților nu numai creștini ci și a fraților necreștini și chiar neprieteni.

Iubirea, spune Sfântul Iustin în *Apologiile* sale, constituie esența eticii creștine, este baza purtării creștinului în viață și are caracter misionar. În iubirea față de oameni credinciosul imită pe Dumnezeu. Iubirea creștină se deosebește de «erosul» păgîn. Dar există și un «eros» creștin care constă în iubirea caldă față de profeți și prietenii lui Hristos. Eros este și dorința credinciosului de a vedea pe Dumnezeu și de a fi în cea mai strînsă comuniune cu El.

În *Cuvîntul către elini*, Tatian se ridică împotriva iubirii dezordonate, lipsite de frîna rînduieiilor morale. Erosul e înfățișat numai în aspectul lui negativ.

Lucrarea *Solie pentru creștini* a lui Atenagora relevă că iubirea dată de Domnul e legea după care se călăuzesc creștinii din toate stările. Ca agape iubirea creștină se deosebește de iubirea față de prieteni, depășește dreptatea precum și moderația recomandată de păgîni în purtarea față de vrășmași.

Iubirea și bunătatea constituie însușirile esențiale ale lui Dumnezeu, susține Teofil al Antiohiei în *Către Autolic*. Dumnezeu obligă pe cei ce cred în El, ca, la rîndul lor, să se lase și ei pătrunși de iubire și bunătate față de semenii, inclusiv față de vrășmași.

După *Epistola către Diognet* Dumnezeu este iubire și de aceea s-a manifestat totdeauna îndelung-răbdător și bun față de oameni. Dacă i-a lăsat să aștepte atît pînă la venirea Mîntuitorului a fost pentru ca ei să vadă că prin nimic altceva nu-și pot dobîndi iubirea lui Dumnezeu.

Iubirea lui Dumnezeu față de noi ne obligă să-i răspundem cu iubire și să-i imităm iubirea în legăturile noastre cu oamenii chiar cînd aceștia sînt vrășmașii noștri.

Din cele de mai sus se poate vedea că autorul a izbutit să ne prezinte în linii mari felul cum Părinții bisericești și apologeții au înțeles problema iubirii creștine. Pentru ei Dumnezeu este iubire și se manifestă cu iubire față de oameni; la rîndul lor credincioșii, oamenii trebuie să se poarte cu iubire față de Dumnezeu și între ei. Mărturiile primelor două veacuri creștine aduc dovada că factorii responsabili cu organizarea și promovarea vieții urmașilor lui Hristos au pus mereu în centrul învățaturii și propovăduirii porunca iubirii. Mărturiile acum amintite dovedesc de asemenea că principala misiune a credincioșilor este practicarea consecventă a iubirii de Dumnezeu și de oameni.

Adăugăm că din textele citate de autor se văd, ici colo, unele încercări făcute de către Părinții bisericești și de către apologeți, de a prinde și prezenta conținutul asemenea că principala misiune a credincioșilor este practicarea consecventă a iubirii prietenească etc. — (Pr. Prof. D. BELU).

Prof. N. Chițescu, *A fost Sfîntul Ioan Hrisostom, semipelagian?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 3—4, p. 136—162.

Autorul reia problema ridicată de protestul patrologului grec D. Balanos cu aproape 40 de ani mai înainte și după aceea dezbătută și de alți teologi ortodocși împotriva teologiei romano-catolice, care aruncă asupra învățaturii Sfîntului Ioan Hrisostom și a ucenicului său, Ioan Casian, umbra, insinuarea că este influențată de semipelagianism. În aprofundatul său studiu, autorul demonstrează netemeinicia poziției teologiei romano-catolice în această problemă; apoi — întemeiată pe cercetarea minuțioasă a textelor incriminate din opera Sfîntului Ioan Hrisostom și încadrînd ideile din ele în contextul logic al operelor, al caracterului lor, al timpului, al pro-

blemelor pe care le aveau în vedere și al necesităților cărora răspundeau — autorul prezintă învățătura Sfântului Ioan Hrisostom despre har și libertate, în conceperea și dezvoltarea ei organică, ca o firească poziție ortodoxă, care nu depășește fundamentele învățăturii tradiționale biblice și patristice, care formează cadrul gândirii celui mai mare predicator al Bisericii primelor veacuri creștine.

Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Exegeză și pastorație, în «Mitropolia Ardealului»*, X (1965), nr. 1—3, p. 26—49.

Pornind de la faptul că în interpretarea textelor scripturistice în activitatea pastorală se strecoară adesea greșeli cu consecințe grave datorită ușurinței cu care sînt cercetate textele, autorul demonstrează că interpretarea folosită de păstorul de suflete — exegeza pastorală — trebuie să fie totdeauna *corectă și completă*, și dacă este cu puțință și *clară și concisă*; pentru ca, folosind în întregime contextul precedent și consecvent, să poată restabili de fiecare dată înțelesul corect al textelor, care se pretează, aparent, la explicări cu totul contrarii dezvoltării gândirii autorului inspirat și în conflict vădit cu învățătura Bisericii.

Pentru exemplificare prezintă exegeza eronată și pe cea corectă și completă la textele scripturistice: Ioan XV, 5 (în legătură cu capacitatea sau incapacitatea morală a credinciosului); Romani VII, 14—19 (implicațiile temei «nu mai sînteți sub lege, ci sub har», în legătură cu capacitatea morală a credinciosului); Fapte II, 2—3 (în legătură cu îndoitul semn sensibil al prezenței Sfântului Duh la Cincizecimeii) și Fapte I — în comparație cu Matei X, Marcu III, Luca VI (despre alegerea prin acțiunea Sfântului Duh a Apostolului Matia).

Pr. Dumitru Soare, *Idei și preocupări sociale în opera literară a lui Gala Galaction*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 1—3, p. 136—166.

Autorul cercetează și prezintă preocupările de ordin social care au format caracteristica realizărilor literare ale lui Gala Galaction și a căror cunoaștere ajută la înțelegerea justă a marilor prefaceri sociale petrecute în țara noastră în ultimele două decenii. El se oprește asupra următoarelor teme principale: rolul social al artei; umanismul; atitudinea față de cei slabi; atitudinea față de cei bogați și asupritori; critica vicisitudinilor sociale; viziunea dreptății sociale; problemele discriminărilor sociale și religioase. Articolul se încheie cu prezentarea: Gala Galaction după 23 August.



Tonascu Mihail control

MANUSCRISELE NEPUBLICATE NU SE RESTITUIE. COLABORATORII SÎNT RUGAȚI SĂ-ȘI PĂSTREZE COPIE DE PE MANUSCRISELE PE CARE LE TRIMIT REDACȚIEI.

MANUSCRISELE, CĂRȚILE, COMUNICĂRILE OFICIALE ALE EPARHIILOR, REVISTELE PERIODICE, ABONAMENTELE ȘI ORICE FEL DE CORESPONDENȚĂ PRIVITOARE LA REVISTĂ SE TRIMIT PE ADRESA: EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ, INTR. PATRIARHIEI Nr. 9, RAIONUL N. BĂLCESCU, BUCUREȘTI, CU MENȚIUNEA: «PENTRU STUDII TEOLOGICE, — REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ».

◆
TIPOGRAFIA
INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI
◆