

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR
TEOLOGICE DIN
PATRIARHIA ROMÂNĂ

C U P R I N S U L

- Diac. Prof. NICOLAE BALCA, Despre unele trăsături esențiale ale sufletului frumos 115
- Magistrand DUMITRU RĂDUNĂ, Culetele orientale din Dacia superioară în lumina descoperirilor arheologice 131
- Magistrand Ierod. EPIFANIE NOROCEL, Patriarhia Bulgară de Tîrnovo între anii 1235—1293 . . . 146
- Dr. f. Magistrand CEZAR VASILIU, Biserica creștinilor maroniți din Liban . 160
- Magistrand EUGEN MARINA, Temeiuri istorice și canonice ale sinodului permanent 190
- Magistrand ANATOLIE ZAREA, Studiu omiletic asupra încheierii în cazaniile la «Apostol» ale lui Nichifor Teotoche 215

NOTE BIBLIOGRAFICE

- N. N., Șt. A., I. F. STÂNCULESCU,
Aug. B. 234

EDITURA INSTITUTULUI
BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ

SERIA II, ANUL XVIII
Nr. 3—4, MAR.—APR. 1966

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.*

DESPRE UNELE TRĂSĂTURI ESENȚIALE ALE SUFLETULUI FRUMOS

Din pricină că nimic nu este mai atrăgător și mai fermecător decît frumusețea, nu este nici o minune că aceasta a format obiectul de preocupare al gînditorilor tuturor timpurilor. Aproape toți înțelepții lumii acesteia au cercetat după esență și temeiul frumuseții, nu numai a celei naturale ci mai ales al celei sufletești. Urmarea acestor cercetări a fost că s-au pus bazele unei concepții precise despre frumusețe și rostul pe care-l are aceasta în lume și în viața omului. Și fiindcă începuturile filozofiei se află în Grecia antică, este natural ca și cele dintîi concepții despre esența frumuseții să fi fost formulate de către filozofii greci antici.

În concordanță cu spiritul lor speculativ, filozofii antici reprezentau punctul de vedere că cine a intuit odată frumusețea, n-o mai poate uita niciodată, ci caută s-o realizeze aeeva și în sufletul său. Aceasta din motivul că frumusețea n-ar fi altceva decît strălucirea divinului în lumea aceasta senzorială, în lumea trecătorului și că, de aceea, omul — dacă vrea să o realizeze în sufletul său — trebuie să aibă format și cultivat simțul pentru frumos, pentru a putea privi și intui divinul. Grecii credeau că frumusețea este identică cu ceea ce este divin în lume, sau, mai corect, cu ceea ce trezește nostalgia nemărginită a sufletului omenesc și-l chinuie cu chemările sale înspre înălțimile divinului¹. Frumusețea este de aceea înrudită cu «erosul» sau cu nostalgia, care face ca să se trezească în om năzuința după frumos și-l determină pe acesta ca să realizeze frumusețea divină în marginile ființei sale. De aceea frumusețea senzorială din lume și cea sufletească este pentru acești gînditori greci una și aceeași. Frumusețea este suprasenzorialul, divinul, care se revelează în forme senzoriale. Ea este, așadar, unitatea vie, existența desăvîrșită pe care o simțim în armonia lumii și în peisajele acesteia, pe care o intuim cu ochii spirituali în olimpicul Zeus al lui Fidias, în Madona Sixtină a lui Rafael, în simfoniile lui Beethoven, în fugile lui Bach și în melodiile lui Mozart, cît și în sufletele marilor caractere și personalități.

Creștinismul prețuiește și el frumusețea și aceasta încă atît de mult încît unul dintre Sfinții Părinți o identifică cu numele lui Dumnezeu. Frumusețea, zice acesta, este unul dintre numele lui Dumnezeu și, ca atare, un atribut al Acestuia. Din această frumusețe a sa, Dumnezeu a împrumutat și lumii. De aceea frumusețea din lume este o reoglindire a frumuseții divine: ea îi resfrînge — deși în chip nedesăvîrșit — chipul și

1. K. Fischer, *Diothîma*, Berlin, 1849.

însușirile. Chiar și numele lumii înseamnă ceva frumos, fiindcă se numește «cosmos», adică ordine stăpinită de legi, măsură, ritm, așadar podoabă, frumusețe. Și dacă lumea este frumoasă, ea este expresia strălucitoare și cosmică a frumuseții suprafirești, care a creat-o. Pentru unii dintre Părinții Bisericii Ortodoxe binele absolut și frumusețea absolută sînt identice. Această idee — că binele e în frumusețe și frumusețea în bine, că frumusețea ei în adevăr și adevărul în frumusețe, că frumusețea e în sfințenie și sfințenia e în frumusețe — e comună cugetării creștine patristice.

O altă caracteristică a frumuseții este — după marii teologi creștini ortodocși — înțelepciunea. «Sofia se descoperă în frumusețe, sofia este frumusețe», zice teologul rus Florenski. Înțelepciunea se descoperă lumii ca frumusețe. De aceea Mîntuitorul arată Apostolilor ogoarele pline cu crinii, ce împodobeau cîmpul cu o splendidă haină, mai minunată decît aceea pe care a purtat-o Solomon în ziua încoronării sale.

Îată de ce sufletul nostru este chinuit de chemările frumuseții. Cartea Înțelepciunii lui Isus Fiul lui Sirah este lauda acestui cosmos sofianic. Toată natura, apoi străvezia tărie a cerului, soarele, luna «asemenea unui steag de aur în tabăra oștilor înălțimii, puzderia stelelor pe întinsul azuriu al cerului», toate apar fulgerate de lumina frumuseții divine, care a îmbrăcat în podoabă mărețele sale lucruri. Îată de ce spectacolul frumuseții din lume ne farmecă sufletele de admirație și ne trezește năzuința de a realiza și în sufletele noastre cosmosul acesta.

Deci, după învățătura creștină ortodoxă, frumusețea este strălucirea desăvîșirii. În acest sens Dumnezeu este prototipul desăvîșit al frumuseții, fiindcă El nu are nevoie să caute nimic în afara Sa, din motivul că El posedă totul în Sine. Omul însă, zice Sfîntul Grigorie de Nisa, trebuie să fie mișcat de năzuința după frumusețe. «Din cauză că natura noastră este săracă în frumusețe, ea năzuiește mereu după ceea ce îi lipsește»². Este năzuința care-l împinge pe om să-și refacă cea frumusețe paradiziacă și să-și vindece rănile făcute de urîtenia păcatului. Dumnezeu, dimpotrivă, este plenitudinea a tot ceea ce este bine și frumos în sine, de «aceea își îndreaptă privirea numai asupra Sa însuși; El voiește numai ceea ce are și are tot ceea ce El voiește și nu pretinde nimic ceea ce se află în afara Sa»³.

Năzuința aceasta, care-l mîină pe om să caute și să realizeze în sine frumusețea este numită de Sfîntul Grigorie de Nisa: „ἐπιθυμία“ și „ἀγάπη“; pentru că pentru el frumusețea este identică cu iubirea⁴. «Agape» e de aceea năzuința care, dacă se realizează în sufletul omului, îi face acestuia viața mai bogată, mai fericită și mai frumoasă. Dar el ne face atenți că aici este vorba despre o năzuință ce este amenințată și de multe primejdii⁵, de exemplu atunci cînd omul este total prins numai în lumea senzorială și el aleargă numai după fantomele acesteia⁶; și pentru aceea el învață năzuința aceasta nu trebuie să fie distrusă, fiindcă ea aparține icoanei lui Dumnezeu în om⁷. Însă ea trebuie să fie purificată

2. *De anima et resurrectione*, P.G. XLVI, 92 C.

3. *Ibidem*, 93 C. Vezi și P.G., XLIV, 1336 B.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, 92 C.

6. *De virginitate*, P.G., XLVI, 317.

7. P.G., XLVI, 1336 C.

și îndreptată spre frumusețea adevărată și netrecătoare care este Dumnezeu. Sfinții Părinți au în vedere, când vorbesc despre purificare, păcatul, fiindcă acesta urîțește sufletul. «În clipa în care sufletul este curat de orice păcat, atunci el este complet în frumusețe. Dar frumos pe temeiul naturii sale este numai Dumnezeu, de aceea numai pe temeiul curăției sale sufletul poate intra în comunitate cu Dumnezeu»⁸. Deci, în ultima analiză, pentru Sfinții Părinți, frumusețea nu este decît o altă latură a sfințeniei, așadar a desăvîșirii creștine.

Sfinții Părinți mai afirmă că, existînd în mod obiectiv, frumusețea este comunicabilă; ea ne atrage la sine, fie că este îmbrăcată în forme senzoriale, corporale, fie că este inteligibilă. «Precum pe ochiul senzorial îl atrage la sine frumusețea celor văzute, așa și mintea curată o atrage la sine cunoștința celor nevăzute, iar nevăzute numesc pe cele fără de trupuri», zice Sfîntul Maxim Mărturisitorul. Așa se face că, pentru creștinism, există două moduri de exprimare ale frumuseții: un mod corporal și altul sufletesc. Cel dintîi este un dar al naturii, în timp ce cel de pe urmă este un rezultat al osîrdiilor noastre în colaborare cu harul divin. De aceea frumusețea sufletească este și infinit mai valoroasă, dar și mai prețuită printre oameni.

Dar ce este în esența ei această frumusețe a sufletului?

Filozofii greci au afirmat că semnele esențiale ale frumosului sînt ordinea, măsura, simetria, ritmul și armonia. Noi subliniem mai ales importanța acesteia din urmă, fiindcă se vorbește despre o adîncă năzuință a sufletului nostru după armonie. Cînd intuiția unui lucru ne liniștește această năzuință, atunci noi îl numim frumos. De aceea se spune că armonia este legea universală și fundamentală a frumosului, ca unitatea în multiplicitate și diversitate. Dar, după cum am mai spus, armonia nu e singura condiție fundamentală a frumosului, ci mai sînt necesare și altele. Pentru ca un lucru să fie frumos se spune că el nu trebuie să aibă nici prea mult nici prea puțin din ceea ce îi aparține. Apoi alte condiții ale frumuseții mai sînt: simetria, proporționalitatea, puritatea și impulsul spre împărăția binelui.

Toate aceste caracteristici laolaltă formează, pentru filozofii greci antici, condiții esențiale ale frumosului și un suflet care a realizat asemenea condiții ei îl numiau un «suflet frumos», idealul educației exprimat prin conceptul «kalokagatheia».

Noi înțelegem astăzi prin frumos și prin «suflet frumos» ceva mai mult decît înțelegeau filozofii greci antici și chiar decît poetul german Schiller, în epoca contemporană. Acesta din urmă, de exemplu, reprezintă concepția că despre un suflet frumos poate fi vorba numai acolo unde sensibilitatea și rațiunea, datoria și înclinarea, se află într-o perfectă armonie. Apariția acestei armonii este exprimată prin grație⁹.

Pentru noi însă un suflet frumos posedă acel individ, care a reușit să-și clădească arhitectonica sa cît mai desăvîșit pe legile frumosului,

8. *De anima et resurrectione*, P. G., XLVI, 89 B.

9. Schiller, *Über anmut und Würde*, Philos. Schriften, p. 130.

sau care este mișcat de năzuința nețârmurită să-și transforme împărăția într-un cosmos ținut laolaltă de aceste legi, fiindcă sufletul frumos nu se manifestă numai în ceea ce el este, ci și în ceea ce el năzuiește cu pasiune să fie. Sufletul frumos este sufletul mișcat de pasiunea nemărginită după desăvîrșire. De aceea titlul acestui studiu ar fi putut fi formulat și în felul acesta: «Despre sufletul desăvîrșit», sau «Despre eminența sufletească», fiindcă, pentru noi, există cel puțin două feluri de eminențe, ca de exemplu: o eminență a corpului, care se trădează numai prin mărimea și proeminența pîntecelui și o altă eminență a spiritului, care este caracterizată printr-o putere extraordinară de creație în toate domeniile vieții, prin bogăția mare de idei și prin originalitatea acestora, prin creațiile cu care acesta îmbogățește patrimoniul cultural, moral, artistic și religios al umanității și mai ales prin frumusețea caracterului și a sufletului ei.

De asemenea mai facem deosebirea între ceea ce francezul numește «bel esprit» și «suflet frumos». Conceptul «suflet frumos» este mult mai cuprinzător decît acela de «spirit frumos». La acesta din urmă accentul cade pe inteligență, în timp ce accentul cade la sufletul frumos pe voință, pe gîndire și pe viața afectivă, așadar pe omul întreg. Din acest motiv, cineva poate fi considerat un «spirit frumos», fără să fie în același timp și un «suflet frumos». Se spune, de exemplu, că Voltaire a fost un extraordinar «bel esprit», dar că acesta n-a fost ceea ce se numește un «suflet frumos». Iar despre Goethe se spune că a fost un spirit mare, demonic chiar, în timp ce Schiller ar fi fost un adevărat suflet frumos¹⁰. Care este deosebirea între aceste două tipuri?

Spiritul frumos este obiectul admirației oamenilor, în timp ce sufletul frumos trezește simpatia. Spiritul frumos ne ridică în sferile înalte și ne silește la admirație, după cum noi sîntem spirite mai mari sau mai mici. Sufletul frumos însă ne atrage și ne vrăjește silindu-ne să dorim să devenim asemenea cu el. Sufletul frumos este din acest motiv mult mai valoros decît sufletul frumos, și, ca atare, el influențează mult mai puternic asupra oamenilor, pe care îi atrage în împărăția sa. Căci nu există nimic în lume, care să fie mai aprins de dorul după înnobilitare și frumusețe ca sufletul omului. Acest dor își are originea, după cum am văzut la Sfîntul Grigorie de Nisa, în faptul că, împărtășindu-ne din nardul frumuseții, sufletele noastre se împărtășesc din darul Creatorului, care este Frumusețea originară și, ca atare, este izvorul oricărei frumuseți. De aceea nici lira celui mai inspirat poet nu poate slăvi îndeajuns un suflet care este însetat după frumusețe și care reușește să se împărtășească din virtuțile sufletești pe care le naște frumusețea.

Ca și corpul viu, viața noastră sufletească este un organism 3structurat nespun de complicat. Totuși psihologii au reușit să distingă în arhitectonica vieții sufletești trei funcțiuni fundamentale. Este vorba despre funcțiunea cunoașterii (intellect și rațiune), așadar gîndirea, despre voință și viața afectivă. De aceea cine voiește să pătrundă în structura sufletului

10. Dr. E. L. Fischer, *Der Grossgeist, das höchste Menschheitsideal*, Berlin, 1908.

frumos trebuie să-l privească din perspectiva acestor trei funcțiuni sufletești.

Una dintre trăsăturile cele mai fundamentale ale sufletului frumos este aceea că în el toate funcțiile cunoașterii sînt armonic dezvoltate și aceasta pentru ca acesta să-și împlinească în chip desăvîrșit, una dintre menirile înalte pe care le are în lume: descoperirea adevărului. Fiindcă sufletul frumos nu este numai «inimă» sau afectivitate, cum se crede de obicei, ci el este și spirit, fiindcă fără spirit, așadar fără cunoștințe, fără idei, fără bogăția științei sufletul este lipsit de conținut. De aceea cine vrea să devină un suflet frumos trebuie să năzuiască la o cultivare cît mai intensă a puterilor spirituale prin dezvoltarea armonică a funcțiunilor cunoașterii: a meroriei, imaginației, intelectului și a rațiunii, așadar a gîndirii. Aceste funcțiuni sufletești se află originar, așadar în clipa nașterii, numai ca predispoziții, ca posibilități. Pentru a deveni aptitudini aceste predispoziții trebuie dezvoltate prin exercițiu și educație.

Sufletul frumos este caracterizat printr-o memorie bună, căci fără o asemenea memorie spiritul rămîne sărac și gol de conținut. De aceea grecii antici își numeau memoria «maica muzelor», iar un conducător de oști spune că «un cap fără memorie este ca și o cetate fără garnizoană». De aici și concluzia importantă că, cine vrea să ajungă să aibă un suflet frumos, trebuie să-și dezvolte memoria cît mai de timpuriu. Acest lucru nu se poate face decît printr-un continuu exercițiu de a dezvolta «caracterul activ al memorării, ce are o legătură indisolubilă cu dezvoltarea generală a voinței și caracterului, prin lărgirea în mod sistematic a cunoștințelor proprii în toate domeniile și dezvoltarea interesului pentru acestea și prin adîncirea, pe cît posibil, a înțelegerii celor învățate»¹¹. De fapt o memorie bună este produsul dezvoltării persoanei luate ca întreg¹².

De asemenea și imaginația trebuie să fie dezvoltată din cea mai fragedă vîrstă, fiindcă fantezia reproductivă este necesară pentru memorie, iar cea creatoare este necesară, nu numai pentru creația genială și pentru faptele mari ale sufletului frumos, ci și pentru faptele cotidiene cele mai neînsemnate ale acestuia. Imaginația este asemenea unei vrăjitoare minunate, căci ea este maica celor două genii, care conduc sufletul frumos prin viață: maica amintirii și a nădejdiei. Geniul amintirii transfigurează trecutul; el face ca trăirile pline de sens ale trecutului să apară într-o lumină trandafirie și așterne peste clipele neplăcute giulgiul depărtării și astfel el împrospețează mereu energia sufletească. Nădejdea este și ea un sentiment intențional în al cărei orizont viitorul ne apare ca un cîmp al posibilității realizării de valori, ce dau un sens vieții noastre. De aici și marea importanță pe care o are nădejdea în arhitectonica vieții omenești și în special în aceea a sufletului frumos. Nădejdea se află într-un raport direct cu sentimentul vieții, așadar cu acel conținut al șuvoiului *enthymos*¹³ prin care noi devenim nemijlocit conștienți de faptul existenței

11. C. N. Cornilov, *Psihologia*, Edit. de stat, 1950, p. 207.

12. *Ibidem*.

13. De la grecescul: *ἐνθῦμος* = interior, înăuntru; *θύμος* = în sens larg senzație, sentiment. Vezi: P. Lersch, *Der Aufbau des Charakters*, Berlin, 1942, p. 46.

noastre pline de viață, așa cum aceasta se proiectează în lume, ca o valoare sau ca ceva lipsit de valoare¹⁴. De aceea cu «cît e mai puternic sentimentul vieții în om, cu atîta este mai viabil în el și sentimentul intențional al nădejdiei, cu atît el are și mai mult viitor»¹⁵. Funcțiunea nădejdiei este aceea de a ne proiecta un viitor cu cît mai multe posibilități de realizare a vieții și existenței noastre și prin aceasta ea ne ridică deasupra neajunsurilor prezentului, deasupra mizeriilor și ne îmbie cu succese viitoare. De ce mare importanță este nădejdea pentru viața noastră sufletească, se poate vedea și din aceea că un om, care și-a pierdut orice nădejde, a pierdut totul. Nădejdea este respirația sufletului frumos, căci una dintre caracteristicile acestuia este tocmai viața susținută de nădejde. Originea nădejdiei este însă justa apreciere a puterii proprii, ce ține laolaltă, din acest punct de vedere, arhitectonica lumii interioare a sufletului frumos.

Însă cea mai importantă funcțiune în cultivarea intelectuală o are gîndirea și de aceea aceasta are o mare importanță și pentru viața sufletului frumos. Dar ce se înțelege prin gîndire?

Spre deosebire de psihologia asociaționistă, care constituia viața sufletească din sumarea sau asocierea reprezentărilor, psihologia contemporană vorbește despre o structurare a vieții noastre sufletești, în care, în interes didactic, se disting anumite straturi¹⁶. Este vorba despre două straturi: unul care a fost numit stratul endothim și el constituie, ca să zicem așa, infrastructura vieții noastre sufletești, și altul care constituie suprastructura acesteia. Stratul endothim al psihicului nostru este constituit la rîndul său din stări endothime ca: sentimentul vieții proprii, sentimentul sinei proprii, sentimentele intenționale (pasiuni, dorințe, afecte, instincte, înclinări, tendințe și năzuințe). Toate acestea au un caracter comun: ele apar din imperiul subconștient al vieții noastre sufletești, ce nu este controlat de eul conștient, și surprind pe om cu tendința lor originară de a determina în întregime comportamentul și conducerea vieții acestuia. Ele au un caracter «pathic»¹⁷, adică ele poartă semnul subteranității și al interiorității celei mai intime, fiindcă ele răsar din originile întunecate ale vieții noastre, ce țin de ereditate și natură, de unde se ridică în lumina existenței noastre personale conștiente.

14. Sentimentul vieții apare în diferite forme. Lersch, *op. cit.*, p. 49.

15. De aceea nădejdea — ca și alte asemenea sentimente — îmbogățește energia vieții.

16. În psihologia contemporană termenul «structură» înseamnă un întreg de fenomene psihice, în care fiecare parte poartă întregul și este purtată la rîndul ei de întreg, în care fiecare parte este ceea ce este numai prin întreg. Spre deosebire de psihologia asociaționistă, care constituia viața sufletească din sumarea reprezentărilor, psihologia structurală sau a «configurației», concepe această viață ca fiind structurată într-un întreg, care există originar înaintea părților cărora le dă realitate și înțeles. Vezi: H. Heicke, *Der Strukturbegriff*, 1928; F. Krüger, *Zur Einführung. Über psychische Ganzheit*. În lucrarea: *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühle; Neue psychische Studien*, Erster Band, 1926, p. 97.

17. Termenul «pathic» vine de la gr. πάθειν = a esperia o influență în opoziție cu o activitate liberă. Noi sintem, de ex., cuprinși de frică, de furie, de pasiuni etc., ce caută tiranice să pună stăpînire pe tot spațiul ființei noastre.

Dar sensul și posibilitățile vieții noastre nu se împlinesc prin aceea că omul se lasă în puterea acestor stări endothime, așadar ca viața îi existența noastră să fie determinate numai de tendințele acestea patice. Aceasta din pricină că demnitatea noastră constă tocmai în aceea că ne afirmăm existența noastră personală și luăm o atitudine hotărâtă față de șuvoiul acesta endothim și frînăm unele dintre aceste trăiri, iar pe altele le lăsăm să influențeze asupra conducerii vieții noastre. Omul poate face acest lucru cu ajutorul gândirii și al voinței, care constituie astfel suprastructura vieții noastre sufletești. Voința sa hotărăște asupra faptului cât de departe să meargă influența stărilor și trăirilor endothime (ca instincte, înclinări, afecte, pasiuni, sentimente, etc.), iar gândirea îi dă înțelegerea posibilităților și a urmărilor acestei influențe, în ceea ce privește valoarea sau nonsensul acestora în economia unei conduceri morale înalte a vieții. Stările endothime sînt astfel suprastructurate de actele gândirii și ale voinței.

Desigur că fenomenele complicate în care se realizează gândirea formează obiectul de cercetare al psihologiei și al logicii și de aceea nu le putem discuta aici. În legătură cu problema pe care o discutăm aici este importantă problema caracteristicilor ce se pot distinge în gândirea unui om ca trăsături ale întregii sale vieți sufletești. Acestea sînt de mare importanță și pentru caracterizarea sufletului frumos, fiindcă acesta are o gândire ale cărei calități sînt:

Sufletul frumos este mișcat de o năzuință arzătoare de a descoperi adevărul și de a alunga de pe întinsurile sale balastul erorilor, al părerilor pe nimic întemeiate, al superstițiilor, pentru a se împărtăși cu lumina dătătoare de viață a științei. Sufletul frumos este încălzit de dorința de a se mintui de apăsarea ignoranței, care-i amenință mereu farmecul frumuseții. Căci frumusețea sufletească și ignoranța sînt două elemente ce se exclud. Din acest motiv, noi afirmăm hotărît că numai adevărul poate să-l facă pe om liber de balastul ignoranței și al superstițiilor de tot felul, care-i paralizează voința și deci acțiunea rațională.

Funcțiunea pe care o îndeplinește gândirea în viața sufletească este aceea de a lega noțiuni din punct de vedere logic. În procesul gândirii de mare importanță este conceptul logic, căci nu orice legare de reprezentări este o gândire, ci numai aceea care leagă conținutul reprezentărilor ținînd cont de principii logice. Iar atunci cînd aceste conținuturi ale reprezentărilor corespund unor obiecte reale atunci gândirea devine cunoaștere¹⁸. În sensul acesta gândirea trebuie să observe anumite principii ce au valabilitate obiectivă, dintre care cel mai important este principiul armoniei. Aceasta din motivul că numai atunci poate fi vorba despre o cunoaștere justă cînd conținutul gândirii este în concordanță cu fapte și lucruri ce există independent de conștiința noastră. Important mai este ca această cunoaștere să aibă o formă sistematică, fiindcă adevărul nu se descoperă decît într-un sistem logic.

18. De aceea definiția justă a adevărului este aceea realistă, după care adevărul este «adevărarea dintre lucruri și gândire».

De aceea gândirea sufletului frumos este caracterizată printr-o disciplină și ordine logică severă, ceea ce înseamnă prin capacitatea de a se ridica de la fapte concrete la noțiuni și idei clare și distincte. Pentru a ajunge la aceste virtuți ale gândirii sufletul frumos își disciplinează gândirea și cultivă exactitatea în concepția și concentrarea gândirii. Căci, după cum am spus, superstiția, ambiguitatea, eroarea și păreri greșite sapă la temelia frumuseții gândirii și deci la frumusețea suflutească. Din această pricină sufletul frumos cultivă claritatea în judecată, distincția între concepte, lumina și ordinea în gândire. Printr-o trudnicie ce nu cunoaște nici o piedică el își formează și cultivă o gândire perspicace, independentă și fundamentată pe temeuri de nezdruccinat.

Pentru a înțelege just semnificația pe care o are independența gândirii pentru sufletul frumos este necesar să arătăm, care sînt cauzele ce duc la eteronomia gândirii.

Unii oameni sînt capabili de a asimila idei străine, dar posibilitățile lor sînt mult prea înguste pentru a ajunge la concepții proprii și originale. Ne gândim aici la acei oameni care sînt numai reproductivi. Aceștia au de obicei o memorie bună și o voință tenace, grație cărora ei își adună sau își pot aduna cunoștințe multe, dar acolo unde sînt siliți de împrejurările vieții să se elibereze de cultura din cărți, însușită în școală, pentru a putea soluționa anumite probleme impuse de confruntarea cu viața cea mare, devin total neputincioși. Gîndirea lor, judecata lor, combinarea și înlănțuirea ideilor lor rămîn prinse în formele învățate odată în școală și de aceea ele au ceva școlăresc.

Eteronomia gândirii mai poate să-și aibă originea și în neputința gândirii de a face eforturi proprii, ceea ce are ca urmare că unii oameni se mulțumesc să împrumute de la alții gânduri și idei, fără să încerce a-și forma o concepție proprie despre lume și viață. Asemenea oameni trăiesc exploatînd exclusiv produsul gândirii altora. Lipsa independenței în gândire nu poate fi cauzată și de lipsa de curaj, pe care o dovedesc unii oameni de a nu întrebuița gîndirea lor proprie, ci «de a căuta de fiecare dată soluții gata făcute»¹⁹.

Iată de ce sufletul frumos are o gândire independentă, fiindcă acesta se apropie creator cu gîndirea sa de toate problemele pe care i le pun viața și existența. Independența gândirii omului cu un suflet frumos se trădează mai ales în aspectul ei critic și în priceperea «de a nu se lăsa influențat într-un chip paralizant de ideile altora, ci de a le aprecia riguros și just, de a vedea părțile lor tari și slabe, de a scoate la iveală ceea ce este valoros în ele, precum și erorile ce s-au strecurat în acestea»²⁰.

Un om cu gîndirea critică apreciază riguros mai ales propriile sale gânduri și afirmații. Autocritica este o caracteristică a sufletului frumos, ceea ce are ca urmare că acesta e capabil să utilizeze, într-un chip creator, imaginația sa pentru a ajunge la ceva nou și în felul acesta să-și împingă știința și înțelepciunea vieții din ce în ce mai departe.

19. Prof. Cornilov, *op. cit.*, p. 175.

20. *Ibidem*, p. 276.

Alte caracteristici ale gândirii sufletului frumos sînt temeinicia și suplețea. O gândire temeinică înseamnă că e fundamentată pe temeieri obiective. Este vorba aici despre principiul după care sufletul frumos nu acceptă orice afirmație, ci el caută mereu după temeiul logic al acesteia. Părerile pe nimic întemeiate, credințele false, concepțiile eronate și superstițiile desfigurează sufletul și-l murdăresc. De aceea năzuința de care este animat sufletul frumos este aceea de a avea un conținut al său cît mai fundamentat pe eternele legi ale gândirii logice. Arhitectonica sever logică a acestui conținut îi dă vieții sufletești un impresionant aspect de frumusețe, fiindcă, după cum am văzut, caracteristicile esențiale ale sufletului frumos sînt ordinea, măsura și simetria.

Suplețea gândirii constă în aceea că sufletul frumos are capacitatea de a schimba rapid hotărîrea luată, dacă aceasta se dovedește a fi eronată și de a găsi în schimbul acesteia tot atît de rapid noi căi de rezolvare. Un om cu gândirea suplă «nu mai este robul ideilor preconceptuate și al procedeelelor șablon în rezolvarea problemelor», ci «el ține seama de situația concretă a acțiunilor și evenimentelor, de schimbările care cer să se modifice modul în care a fost pusă problema, să se renunțe la soluționarea trecută și să fie acceptată una nouă»²¹.

Dacă gândirea, în funcțiunea ei rațională, este un mijloc de a organiza lumea și existența, o altă funcțiune a acesteia este de a interpreta lumea ca ordine de conținuturi pline de sens, de imagini și idei care devin motive determinante ale voinței. Aici își are originea distincția ce se face între oameni inteligenți și oameni «plini de spirit». Cei dintîi sînt caracterizați prin aceea că toate osîrdiile lor sînt îndreptate în direcția ca, cu ajutorul gândirii, să se orienteze în lumea cea mare a lucrurilor, în timp ce cei din urmă sînt preocupați să dea existenței lor un orizont plin de sens și să privească lumea ca fiind ceva dinspre care această existență poate primi un sens adînc²². Primejdia care pîndește tipul de om care nu trăiește decît prin inteligența sa este intelectualismul sec și steril. Sufletul frumos este dușmanul acestui intelectualism și, ca atare, el este, dimpotrivă, un cultivator pasionat al puterilor spirituale, așadar «al aceluia tip de intelect, ce se află în legătură cu omul întreg, cu simțirea, cu percepția și voința, cu voința și caracterul, în care intuiția și experiența sînt în armonie și totodată își trag seva lor din adîncul interiorității»²³.

Urmarea este că sufletul frumos are în cuprinsul său numai gânduri și idei înălțătoare. Gîndurile triviale și josnice murdăresc și ele sufletul și formează un balast, ce nu susține, în eforturile lui spre frumusețe sufletul, ci dimpotrivă îl frînează.

Conștient de importanța pe care o are în cosmosul său adevărul, sufletul frumos se găsește de aceea mereu pe drumul ce duce la o cunoaștere cît mai temeinică a adevărului cel mai important și mai înalt. De aceea sufletul frumos este un prieten sincer și pasionat al acelor mijloace care-l duc la descoperirea adevărului. Cărțile bune și pline de înțelepciunea vieții, ce tratează marile probleme ale existenței omenești, despre misterele lumii

21. *Ibidem*.22. Lersch, *op. cit.*, p. 275.23. *Ibidem*, p. 275.

de aici și ale celei de dincolo, sînt de aceea cupele din care sufletul frumos își soarbe nectarul care-i ferește clipele vieții.

Dar sufletul frumos nu este numai un admirator al adevărului, ci mai ales un următor în viață al acestuia, fiindcă un asemenea suflet este mișcat de voința spre faptă pe temeiul adevărului. De aceea este o mare deosebire între admirator și acela care urmează aceluia care a trezit admirația, așadar între admirator și imitator sau următor. Admiratorul trăiește în altă sferă decît ceea ce este admirat, imitatorul este însuși ceea ce este admirat. Aceasta este de fapt singurul fel de admirație autentică. Căci adevărata admirație constă în puterea ce exercită aceasta asupra admiratorului. Maximul acestei puteri este ca admiratorul să devină identic cu ceea ce admiră. În acest sens, sufletul frumos nu este numai un admirator din depărtare al adevărului și al desăvîșirii, ci el este un realizator credincios al acestora în lumea în care trăiește. Aceasta din pricină că sufletul frumos este mișcat de voința constantă și energică spre desăvîșire, spre conducerea cît mai nobilă și mai morală a vieții, fiindcă frumusețea constă în bine și binele în frumusețe. Aceasta este cea mai nobilă artă a sufletului frumos: o viață în virtute, ceea ce înseamnă o viață prin toate calitățile bune și nobile ale sufletului puse în slujba vieții virtuozitate proprii și a celorlalți oameni.

Sufletul frumos poate realiza această îmbinare dintre adevăr și bine tocmai datorită voinței sale. Căci voința este cea funcțiune a vieții sufletuști prin care eul hotărăște care stări endothime să determine conducerea vieții și să o edifice. Datorită voinței eul poate impune această hotărîre în ciuda tuturor piedicilor pe care le întîlnește în cale. În voință omul «se experiază pe sine ca un centru unitar, care nu este împins și cîrmuit pathic, ci care cîrmuiește activ, care nu e mișcat, ci... ca o instanță care hotărăște suveran dacă și în ce direcție trebuie să se întîmple prin sine o mișcare, o faptă și o comportare... În voință eul conștient se ridică asemenea unei insule din marea agitată a impulsurilor endothime și devine un fel de punct arhimedic, din care sînt dirijate și strunite tendințele de comportare ale omului»²⁴. Față de caracterul pathic al trăirilor endothime, voința reprezintă punctul pe care se fundamentează suveranitatea și autonomia acestuia în fața șuvoiului ce vine din adîncurile subterane ale vieții. De aici importanța mare pe care o are voința în iconomia vieții sufletuști umane. Fiindcă de pe acest punct voința trebuie să controleze, după criterii morale, pe care i le prezintă gîndirea, dinamica acestui șuvoi și deci să hotărăscă, în conformitate cu principiile stabilite de gîndire, care trebuie să fie conducerea vieții sale. Grație voinței sale omul devine purtător al răspunderii, ceea ce înseamnă o personalitate. Fiecare fenomen de voință reprezintă o alegere între motive, o hotărîre în favoarea unuia dintre motive și un scop în slujba căruia a fost luată hotărîrea. Dar important pentru conducerea vieții unui om nu este numai fixarea unui scop, cît mai ales faptul, subliniat de Lersch²⁵ și de Cornilov²⁶, că voința face ca

24. *Ibidem*, p. 226.

25. *Ibidem*, 227.

26. Cornilov, *op. cit.*, p. 357—362.

acest scop să devină leitlinia planificată a comportamentului omului și să se impună față de toate stările și actele atât cele din lumea internă cât și cele din lumea externă.

La sufletul frumos este vorba despre o voință care se orientează numai spre realizarea desăvârșirii morale. Este voința ce tinde constant și energic să realizeze cele mai înalte imperative etice și astfel să ajungă la o conducere cât mai demnă și mai nobilă a vieții.

Pentru ca voința să poată îndeplini cu succes această funcțiune în viața sufletului frumos, ea trebuie să aibă următoarele calități: capacitatea de hotărâre, independență sau suveranitate, autonomie în fixarea scopurilor, putere și o energie cât mai mare, pentru a putea să organizeze forțele sufletești între un anumit scop urmat cu perseverență și consecvență.

Sufletul frumos este caracterizat tocmai printr-o armonică dezvoltare a acestor calități ale voinței, fiindcă acesta are un stil de voință ce este o expresie a frumuseții. Iar scopul în slubba căruia se află voința lui este desăvârșirea în virtute. Pentru realizarea acestui scop sufletul frumos este deprins din cea mai fragedă tinerețe cu continua autodepășire în desăvârșirea morală, așadar în binele moral și în progresul cultivării inimii.

Stăpînirea de sine este puterea pe care noi o avem asupra noastră: asupra instinctelor, pornirilor, înclinărilor, tendințelor, dispozițiilor, sentimentelor și pasiunilor noastre. Stăpînirea de sine înseamnă astfel o continuă autodisciplinare și cucerire de sine, cu scopul de a ne lua într-o stăpînire cât mai desăvârșită. Lupta pe care trebuie s-o ducă omul, pentru a ajunge la această victorie, este nespus de grea și uneori plină de riscuri. Istoria ne arată de exemplu mari cuceritori de popoare, dar care nu s-au putut cucerii pe ci înșiși. Dar lupta aceasta întru cucerirea sinei proprii trebuie dusă pînă la sfîrșit de acela care vrea să devină un suflet frumos.

Stăpînirea de sine este semnul unei progresate cultivări a voinței și a unei bogate și disciplinate energii sufletești. Copilul și omul primitiv, naturile inferioare și lipsite de educație, sînt ființe pathice, așadar sînt stăpînite de șuvoiul endothim, iar împărăția persoanei lor este lipsită de coeziune și organizare.

Dar pentru a ajunge la complecta stăpînire de sine, este necesară cîștigarea unei lupte morale interioare, prin care să reușim ca să stăpînim trăirile endothime. Este o luptă grea din pricină că avem o natură dublă. Despre aceasta ne vorbește Apostolul Pavel atunci cînd el simte tragicul dezechilibru între bine și rău, care îi frîngea ființa în două. De asemenea și Goethe în *Faust* vorbește despre două suflete: unul care ne atrage spre întinsurile azurii ale cerului și altul care, dimpotrivă, ne înlănțuie în colbul pămîntului. O natură corporală și alta spirituală, predispoziții bune și rele și în acestea își au originea înclinări și tendințe, instincte și obișnuințe, pasiuni și afecte. Dacă voim să învingă în noi ceea ce este mai înalt, binele, frumosul și sfințenia, atunci trebuie să depășim în noi ceea ce este josnic și urît, inferior și mediocru, aceasta printr-o continuă autodepășire. Prin stăpînirea de sine și prin autodepășire sufletul frumos este capabil să se distanțeze de trăirile pathice și să le pună sub stăpînia rațiunii și a

voinței. Cu fiecare victorie pe care el o are asupra părții rele din el, sufletul frumos devine mai frumos și cu fiecare înfrângere devine mai desfigurată, mai urât. Acesta este unul dintre adevărurile adânci ale parabolei Fiului rătăcit.

Ocaziile de a ne autodepăși în desăvârșirea vieții sînt nespuse de dese, ele ne însoțesc prin întreaga noastră viață cotidiană. Credincioșia față de profesiunea noastră, ca să nu amintim decît cel mai cotidian exemplu, ne dă prilejul, ca în fiecare zi să ne luăm în stăpînire și să învingem toate impulsurile, ce ne ademenesc să nu ne facem datoria pe drumul înfrumusețării sufletului nostru. Deși sufletul frumos depășește, datorită înălțimii de la care el privește viața, acest stadiu, căci el iubește virtutea morală nu fiindcă prin aceasta ar avea un folos oarecare, ci pentru valoarea interioară a acesteia și pentru frumusețea ei spirituală.

Cu un cuvînt, sufletul frumos realizează un raport armonicos între infrastructura și suprastructura vieții sufletești: între instinct și voință, sentiment și intelect, gîndire și trăire, logos și pathos, ce sînt integrate funcțional în unitatea persoanei mișcată de năzuință spre desăvârșire. Deci sufletul frumos nu mai pendulează între «bios» și «logos», fiindcă el a reușit să supună pe cel dintîi celui din urmă și astfel să realizeze, într-o luptă cu sine, pe care o duce clipă de clipă, armonia între aceste tendințe.

În tot cazul sufletul frumos este expresia celei mai autentice manifestări a unei adînci substanțe sufletești și a unei înalte convingeri etice. Sau, și mai mult, sufletul frumos este o eminentă a unui caracter profund religios-moral. De pe înălțimile acestui caracter el privește lumea și viața cu un calm de nestrămutat, fără să se lase impresionat de neliniștea, micimile și joscnicia acestora. El rămîne credincios principiilor sale morale înalte, credincios ființei sale intime, credincios convingerilor sale nobile, ceea ce îi dă un temei de nezdruccinat față de furtunile vieții. El rămîne statornic și credincios menirii sale înalte, demne și nobile, pe care o are în lume: *menirea de a fi o mărturie vie a frumuseții*. Credincioșia sufletului frumos este asemenea unei stînci de granit, de care se sparg toate incitațiile lumii la trădarea acestei meniri. Modest în pretenții, măsurat în nădejdi, înțelept prin experiențele făcute cu oamenii și cu lumea, sufletul frumos nu va fi niciodată dezamăgit și prin pierderile suferite, în lupta cu micimile și păcatele vieții, el nu va fi niciodată derutat, fiindcă are încredere în sine și în forțele sale spirituale, care, fiind susținute de luminile unei gîndiri nobile și de suveranitatea unei voințe morale, pot fi inepuizabile, ceea ce face ca nici cea mai grea nefericire să nu-l poată arunca în brațele deznădejdei.

Sufletul frumos nu fuge, desigur, nici de bucuriile vieții și de acelea ale lumii acesteia, fiindcă și acestea își au rostul lor în iconomia vieții lui sufletești. Dar el nu se lasă stăpînit de acestea, ci, datorită rațiunii luminate și voinței lui bune, el le stăpînește într-un chip suveran, punîndu-le în slujba desăvârșirii într-o frumusețe. Sufletul frumos nu experimentează asemenea bucurii ca distracții, ci ca reculegere spre puncte din ce

în ce mai înalte ale vieții morale. Bucuriile vieții pot și ele să contribuie *așadar* la frumusețea sufletului, dar numai atunci când acestea sînt stăpînite de de cumpătare, virtute ce ține poftele nemăsurate în marginile necesității. Însă abia prin victoria completă asupra acestora sufletul își cîștigă demnitatea, libertatea și frumusețea. Căci numai prin această victorie sufletul este apărat de deficiențe care-l urîtesc, cum sînt plăcerile inferioare, legate de destrăbălarea simțurilor, ce produc haos și dezordine în împărăția sufletului, surpînd suveranitatea rațiunii și a voinței.

De aceea aceasta este mîndria și smerenia sufletului frumos, fiindcă el știe ceea ce este și ceea ce poate realiza. El nu se subestimează, dar nici nu se supraestimează, ci se smerește și smerenia este o altă podoaabă a sufletului frumos. Smerenia lui este o consecință a conștiinței că, cu toată cultura și știința lui, el nu poate sesiza esența ultimă a lucrurilor. În ființa sufletului frumos se vedește o dialectică adîncă: el este bogat în duh și, în același timp, sărac: cea sărăcie pe care o fericește Hristos în predica de pe munte, cînd zice: «Fericiți cei săraci cu duhul» și pe care unii înțelepți o numesc «știința neștiinței» sau «neștiința savantă». Căci, cu toată mulțimea de cunoștințe pe care el o posedă, sufletul frumos are conștiința clară că aceste cunoștințe nu formează un cîrmp din împărăția cea fără de sfîrșit a adevărului, conștiința care-l împintenează spre a cunoaște din ce în ce mai mult tainele acestei împărății. Dar el are, în același timp, convingerea, tot atît de clară, că esențialul nu este numai știința despre lume și viață cît mai ales înțelepciunea vieții, fiindcă abia înțelepciunea descoperă care este sensul adînc al existenței noastre.

Știința este o eternă temă a spiritului uman. Ea face mereu cercetări și descoperă mereu alte și alte legi sau adevăruri, ce au o valoare pentru viață și existența noastră, dar fără să nădăjduiască că are să ajungă la un adevăr ultim absolut. Faptul acesta nu este un motiv de îndoială în necesitatea și rostul științei, fiindcă, datorită înțelepciunii, sufletul frumos are certitudinea clară că tocmai progresul continuu al științei, *așadar* căutarea după lumina aceluia adevăr ultim, este partea cea mai valoroasă a năzuințelor sale. Cu ajutorul științei geniul dezleagă unele după altele tainele universului și forțele naturii sînt puse în slujba omului. Sufletul frumos depășește acest stadiu, fiindcă el nu se oprește la ceea ce este lumea, ci, datorită înțelepciunii, el vede că lumea, așa cum este, n-are alt sens, decît să fie așa, cum ea nu trebuie să fie, pentru ca geniul omului să o transforme așa cum trebuie să fie: *așadar o lume a binelui, a adevărului și a frumosului.*

Această smerenie se trădează mai ales în domeniul moral. Aceasta din motivul că deși sufletul frumos a reușit să se debaraseze de ceea ce era josnic, murdar și deficient în ființa sa, el a ajuns la adîncă convingere, că trebuie să ștea mereu de pază la granițele întinsurilor sale, pe care să le păzească clipă de clipă de incursiunile a ceea ce ar putea să le desfigureze. Din acest motiv, sufletul frumos este înarmat cu o trezvie care-l menține mereu în sferile înalte ale vieții și astfel îl ferește de murdăriile acesteia.

Dar smerenia sufletului frumos se mai trădează și în faptul că el are credința că trăiește sub puteri mai înalte, cărora le datorează răspundere: *Dumnezeu și comunitatea în care trăiește.*

Deci nu numai în domeniul intelectual se vedește smerenia ce împodobeste profilul moral al sufletului frumos ci și în cel social. Frumusețea acestuia se descoperă în blîndețe, toleranță, humor și naivitate. Noi vorbim despre blîndețe și naivitate ca fiind două caracteristici, ce îi dau sufletului frumos o luminozitate interioară și care se exteriorizează în întreaga atitudine a acestuia și îi împrumută o strălucire caracteristică. Datorită acestor virtuți sufletul frumos este liber de orice tensiune forțată, de apăsarea și strîmtoarea, în care «greutatea existenței» este experimentată ca luptă și mizerie. Prin naivitate și humor sufletul frumos se înrușește cu eterna tinerețe. Căci lipsit de naivitate — ce este identică cu sinceritatea, curățenia inimii, nevinovăția, puritatea cugetului și bunacredința — sufletul se transformă în ceva tragic de urît, dur și barbar.

La fel și sensul antropologic al humorului se află în aceea că sufletul frumos este o împărțire în care domnește echilibrul perfect; el este o lume în care domnesc măsura, ordinea și veselia, ce îl incită să fie mereu deschis vieții, sociabil și gata de jertfă pentru realizarea unor gânduri nobile și mari. Această veselie are o afinitate foarte strînsă cu bunătatea și bunăvoința. Noi experimentăm această afinitate ca influență atmosferică ce se degajă în preajma sufletului frumos: este ca și cînd de la acesta ar pleca o influență ce ne încălzește viața noastră asemenea soarelui. Așa se vede veselia sufletului frumos, pe de o parte, și toate atitudinile ce neagă valorile de lumea înconjurătoare, ca sentimente, invidie, neîncredere și dușmănie pe de alta se exclud.

Humorul are deci o adîncă semnificație în structura sufletului frumos, fiindcă el trădează o progresată cultivare a inimii și a spiritului și ca atare el este semnul unei înalte concepții despre lume și viață. În acest sens humorul este expresia unei afirmări proprii față de viață ce se fundamentează pe o justă cunoaștere de sine, pe cunoașterea relațiilor umane, cît și pe o cunoaștere a insuficiențelor, a micimilor și a slăbiciunilor vieții, dar o cunoaștere ce n-a pierdut credința în ceva mare, din pricină că în lume mai există jocosia și tragic. Humorul este un salut adus existenței. În acest sens noi vorbim despre căldura humorului, în opoziție cu răceala ironiei, a cinismului și a sarcasmului. Așa se face că, datorită humorului, sufletul frumos își păstrează mereu o superioară veselie spirituală, care-i generează mereu și mereu noi energii de muncă și viață. Humorul îl ridică deasupra grijilor mărunte și insuficiențelor cotidianului și-l face să înțeleagă aceste insuficiențe pe care le prezintă existența. El face acest lucru dintr-un punct de vedere mai înalt și, ca atare, le iartă. Din această pricină humorul pe care-l trădează sufletul frumos are în sine ceva înviorător, împăciuitoare, înțelept și plin de bunătațe.

O altă caracteristică a sufletului frumos este măsura în toate. Acesta este dusmanul tuturor extremelor, fiindcă toate exagerările sînt urîte și

stricătoare. De aceea acesta nu se lasă prins în plasa pasiunilor pătimășe, ce l-ar arunca în «hybris» și în luciferism.

Dar frumusețea de suflet se descoperă mai ales în viața afectivă a acestuia, fiindcă sufletul frumos este stăpînit de sentimente superioare: intelectuale, etice, noetice, estetice și religioase. Am putea spune că sufletul frumos este un cosmos ținut laolaltă de armonia, măsura și desăvîșirea pe care i-o imprimă voința și gîndirea și este mișcat de căldura acestor sentimente. El este mișcat de bucuria și euforia pe care i le produce descoperirea adevărului, pe care trebuie să-l realizeze în viața sa. Dar sufletul frumos este mult mai bogat în rezonanțe afective, căci el mai este stăpînit și de sentimentele intenționale etice: de sentimentul datoriei, al dreptății, sentimentul de recunoștință, de simpatie și iubire, de onoare și de pietate. Esența lui o constituie mărinimia, care îl determină să fie gata pentru a se jertfi pentru binele semenilor săi și pentru binele omenirii.

La fel și în ceea ce privește sentimentele noetice, ca sentimentul de admirație și de convingere, sînt forme specifice sufletului frumos, care caută să privească lumea ca o structură ordonată și plină de sens, în care se poate realiza ceea ce este mare și nobil.

Însă eterna trăsătură a sufletului frumos este nostalgia neistovită după frumusețe. Din această pricină sufletul frumos este puternic atras de către frumusețile naturii, cu care el se simte a fi în cea mai intimă legătură. Cu frumusețea din sufletul său el sesizează frumusețea din lume, iar urmarea este o armonică atmosferă pe întinsurile sale: nicăieri furtuna pasiunilor și a afectelor, nicăieri senzualitatea sălbatică și împătımirea egoismului, ci peste tot delicateță, nostalgie după liniște, pace, interioritate și frumusețe.

Din pricină că sufletul frumos este el însuși un ideal etic, el se simte de timpuriu atras de geniile creatoare ale omenirii. Am putea spune că el devine frumos în preajma și comunitatea de convingeri cu acestea. El este entuziasmat pentru tot ceea ce este extraordinar și mare, pentru tot ceea ce poartă pecetea geniului. Este entuziasmul pentru umanul plin de noblețea spiritului, pentru ceea ce este mare și sfînt și demn de a edifica viața în țarcurile acestui veac.

Ca o paradigmă etică sufletul frumos are deci o inimă ce însetează continuu după frumusețe morală, sfințenie și iubire. Iubirea ce încălzește lumea sufletului frumos este asemenea luminii albe făcute din culorile curcubeului; iubirea ce constă din fapte ale milei, din jertfe pentru alții, din dăruirea de sine liberă, totală, despre care vorbește Apostolul (I Cor. XIII) și care în fiecare clipă se autodepășește, fiindcă în fiecare clipă descoperă noi și noi motive de a iubi pe oameni. Căci ce ar fi o frumusețe a sufletului lipsită de această «silință» în iubire?

Dar coroana vieții afective a sufletului frumos o reprezintă sentimentul religios, ce se exteriorizează în iubirea față de Dumnezeu. Acest sentiment își trage seva din credința în Dumnezeu. Sufletul frumos a lăsat însă în urmă credința naivă a copilăriei, fiindcă el a progresat la o credință religioasă matură și la o concepție religioasă fundamentată pe

temeiuri de nezdruccinat. El a ajuns la o certitudine că există o Ființă absolută, care este eternă și cea mai desăvârșită existență spirituală, față de care omul este o simplă creatură mărginită. De această existență absolută depinde tot sensul vieții mărginite.

Grație acestui sentiment, nostalgia sufletului frumos vibrează la unison cu ritmul universului. Aceasta îl duce spre Dumnezeu, și astfel între aceștia se începe un dialog aprins. Dumnezeu vorbește sufletului frumos prin soare și vânt, prin iarbă și copaci, prin peisajul înflorit și prin azuriul ca peruzeaua al aerului de mai, iar acesta îi răspunde cu nostalgia după frumusețe și sfințenie. Prin nostalgia lui după frumusețe și sfințenie, sufletul frumos a ajuns să sesizeze revelația eternei frumuseți și a eternei sfințenii în lume prin Hristos, care este prototipul absolut al acestor virtuți, și prin aceasta el devine urmaș întru asemănare cu Acesta. Sufletul frumos este de aceea o întrupare reală a virtuților, pe care el nu le teoretizează, ci le întrupează în lume și în mijlocul semenilor săi. El este un model de perfecțiune religioasă-morală, fiindcă, după cum am spus, frumusețea este binele și binele este frumusețe. Religios vorbind, el nu este numai frumos după chipul lui Dumnezeu ci și după asemănare cu Acesta.

Sufletul frumos — fiind o unitate în diversitate — are un stil de viață ce exprimă o frumusețe maximă, ceea ce înseamnă frumusețe divină realizată într-o formă mărginită omenească.

La sfârșitul acestor considerații, o întrebare de adâncuri: când se formează acest suflet frumos și prin ce mijloace? Răspunsul nostru este următorul: temeiurile lui solide se pun în timpul tinereții, iar mijlocul prin care se realizează sufletul frumos sînt educația și autoeducația. Accentuăm mai ales importanța mare pe care o are autoeducația, fiindcă frumusețea sufletului nu este un dar, pe care ni-l fac numai educatorii, ci el este în cea mai mare parte o urmare a trudniciei noastre, căci fiecare dintre noi putem fi, într-o măsură mai mare sau mai mică, dăltuitoii frumuseții sufletului nostru și, din materialul pe care-l prezintă individualitatea noastră, putem dăltui, cu trudnicie și dîrzenie, o operă de artă în care să se descopere strălucirea frumuseții divine: o operă care este din lumea noastră și totuși din altă lume. Cu elemente smulse din adîncurile noastre endothime, din lumea vremelniceii noastre, noi putem sculpta cu trudă imaginea unei lumi de o armonie perfectă: să sculptăm un suflet frumos. Prin sensul pe care omul îl dă acestei creații a lui, el imită pe Dumnezeu. căci, ca o imagine a chipului lui Dumnezeu, în această lume trecătoare, omul poate sculpta, după asemănarea cu paradigma divină, cu elemente luate din sufletul său, un splendid simulacru al veșniciei: *sufletul său frumos*.



CULTELE ORIENTALE DIN DACIA SUPERIOARĂ ÎN LUMINA DESCOPERIRILOR ARHEOLOGICE *

Studierea cultelor orientale din Dacia romană întâmpină unele dificultăți, pe de o parte din pricina numărului mic de referințe literare din epoca respectivă, iar pe de altă parte din lipsa unui mai bogat material arheologic, care să completeze datele literare. Totuși, pe baza cercetărilor arheologice întreprinse pînă acum vom face, în cele ce urmează, o succintă prezentare a cultelor orientale din Dacia superioară¹, indicînd mai întîi principalii factori care au contribuit la răspîndirea cultelor orientale în Dacia și apoi urmărind, după o caracterizare generală a acestor culte, fiecare divinitate în parte.

Răspîndirea cultelor orientale în Imperiul roman și deci și în Dacia Superioară se datorește mai multor factori. Astfel, negustorii orientali au adus în Occident, o dată cu mărfurile Asiei și Africii, credințele, miturile și riturile legate de zeii adorați în patria lor. Acești negustori s-au așezat în diferite provincii ale Imperiului roman, de la gurile Dunării pînă la țărmurile Spaniei. Sirienii mai ales, datorită calităților lor comerciale, au ajuns peste tot, întemeind colonii care aveau să devină în scurt timp atît centre ale civilizației și artei, cît și mici insule de practicare a cultelor orientale.

Un alt factor esențial al răspîndirii credințelor orientale în Imperiul roman îl constituie trupele recrutate în Orient, organizate în legiuni, cohorte și *alae* și aduse să populeze teritoriile primejduite de năvălirile

*) Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Dacia cucerită de Traian cuprindea, conform ultimelor descoperiri arheologice, actualele teritorii ale Munteniei cu partea de sud a Moldovei, Oltenia, Banatul și Ardealul. Dintre acestea, Muntenia cu sudul Moldovei, Oltenia cu partea sud-estică a Banatului și cu partea sud-estică a Ardealului au fost anexate Moesiei Inferioare, iar restul (Ardealul fără regiunea sud-estică și restul Banatului) a constituit *Provincia Dacia*, condusă de un *legatus Augusti pro praetore*. Mai tîrziu, Provincia va fi împărțită din punct de vedere administrativ în: *Dačia Superioară* (Ardealul și Banatul), *Dacia Inferioară* (Oltenia, Ardealul de sud-est și Banatul de sud-est), apoi în *Dacia Porolissensis* (nordul Ardealului) *Dacia Apulensis* (restul Transilvaniei și Oltenia) și *Dacia Malvensis* (Banatul și poate o parte a Olteniei de vest). Apud C. Daicoviciu, *Dacia liberă și Dacia romană*, București 1964, p. 48—51.

popoarelor zise «barbare»². După cucerirea Siriei și a unei părți din Mesopotamia, Cezar a mers în aceste regiuni, să aleagă recruți pentru armata imperială, tocmai pentru că își dădea seama de calitățile războinice a populațiilor din aceste părți.

În sufletul acestor ostași, care trăiau departe de patrie, s-a manifestat, cum era și firesc, dorul de pământurile natale și de practicarea cultului credințelor religioase ale străbunilor lor.

Printre alți factori care au contribuit la această revărsare a cultelor orientale în Occident trebuie să menționăm și inițiativele unora dintre împărații romani originari din Orient, care au sprijinit pătrunderea cultelor orientale în Roma, uneori impunându-le prin decrete oficiale. De asemenea, nu trebuie nesocotit factorul moral, decăderea, corupția, libertinajul, care cuprinsese mai ales clasele suprapuse ale societății greco-romane și care cereau un reviriment, o evadare din formalismul steril al religiei oficiale greco-romane și adoptarea unor forme de religiozitate care să răspundă mai bine nevoilor mai profunde ale sufletului omenesc. Religiiile orientale pretindeau că răspund acestor nevoi, în special prin misterele practicate, care se adresau și simțurilor și rațiunii și conștiinței omului³. Adresându-se simțurilor, ele captau tipurile emotive, îndeosebi pe femei. Promițând rațiunii dezlegarea unor enigme privitoare la viața de dincolo de mormânt, hrănind conștiința cu promisiunea cunoașterii tainelor sufletului omenesc, ele captau în aceeași măsură și pe bărbați.

Cultul acestor religii, lugubru uneori și totuși cu sărbători din ce în ce mai pompoase, cu procesiuni pline de strălucire și fast, seducea mai ales pe oamenii simpli.

Aceste religii pretindeau că asigură sufletului regăsirea purității lui pierdute, fie prin ceremonii și purificări rituale⁴, fie prin înfrînarea corpului și a pasiunilor prin penitență.

2. Armata, verigă de seamă în lanțul stăpînirii romane, era alcătuită în Dacia din legiuni și trupe auxiliare. Legiunile, conduse de un *legatus legionis*, numit și *legatus Augusti*, iar mai tirziu *praefectus legionis*, erau alcătuite numai din cetățeni romani. Dintre legiuni, a XIII-a Gemina, cu garnizoana la Apulum, a rămas în Dacia, fără întrerupere, de la cucerire pînă la 271. Comandanții acesteia erau *legatul* Daciei Superioare, iar după o altă împărțire teritorială, al Daciei Apulensis. Despre legiunea a III-a, Flavia felix, există mărturii epigrafice la Sarmizegetusa, iar la Potaissa (despre legiunea a V-a Macedonica. Trupele auxiliare, *alae* (călăreți) și *cohortes* (infanteriști), au fost foarte numeroase în Dacia. Ele erau alcătuite din locuitori ai provinciilor romane, care însă nu aveau cetățenia romană. Pe lângă cele europene, au mai staționat în Dacia și unele orientale, care vor juca un rol însemnat în viața poporului cotropit. Dintre acestea amintim: ala I Ituraerum Sagittariorum, ala Palmyrenorum Porolissensium, cohorta I Ituraeorum sagittariorum, I August Ituraeorum sagittariorum, I Tyriorum sagittariorum, I Palmyrenorum Porolissensium, I Flavia Commagenorum, II Flavia Commagenorum equitata sagittariorum ș.a. (*Istoria României*, I, București, Editura Academiei, Republicii Socialiste România, 1962, p. 370—374).

3. A se vedea Mario Attilio Levi, în «Enciclopedia Classica», I, *Storia e antichità*, vol. II, Torino, 1963, p. 240.

4. Purificarea sau lustrajul se făcea, în religiile păgîne, după formule consacrate, scrise sau transmise oral. Este în sine un ritual magic, care presupune că acțiunea curățitoare a corpului, prin simpatie, purifică sufletul, baza punându-se

Fiind religii de mistere, în cea mai mare parte a lor, cultele orientale puneau accent pe extaz, la care se ajungea prin istovirea trupului în dansuri rituale, stimulate de o muzică asurzitoare, și prin consumarea după o lungă abținere, de băuturi fermentate, amestecate.

Aceste religii orientale, ajungând și în Dacia, au întâlnit aici divinități de origine romană, greacă și tracă, cu care, coexistând, au făcut împrumuturi reciproce de atribute și rituri, sfârșind printr-un sincretism «nemăi-întâlnit sub acest aspect în alte provincii ale Imperiului»⁵. În acest mozaic de credințe și practici religioase ale unei populații pestrițe, este greu de spus care dintre zeii Capitolului, ai Panteonului sau ai Orientului se vor fi bucurat de o cinste mai deosebită. Cea mai grăitoare dovadă a sincretismului realizat între aceste diverse zeități este cultul așa-numiților Cavalieri danubieni, care au împrumutat elemente de cult de la divinități traco-romane, orientale și indigene (Cavalerul trac, Dionysos Sabazios, Cybele, Nemesis, Mithras, Marte, Diana, Hecate ș.a.)⁶. În noul panteon, zeii romani și greci ocupau un loc important, deși nici divinitățile orientale, germanice, celte, egiptene și băștinașe nu se bucurau de o cinste mai mică⁷.

Organizarea religioasă a Daciei Superioare nu era mult diferită de aceea a restului lumii romane. Existau aceiași pontifici, flamini, sacerdoți, auguri⁸, aceleași sărbători și procesiuni cu caracter social sau religios, lupte și întreceri în amfiteatre, asociații și colegii de tot felul: religioase, funebre sau profesionale.

Locașurile de cult pentru zeii romani erau construite după planul obișnuit. Pentru zeii orientali, al căror cult consta în ceremonii caracteristice, erau necesare construcții diferite. Toate acestea se făceau prin contribuția bănească a celor înstăriți.

În ornamentație, elementele orientale, ocupând același loc cu cele romano-occidentale, formau, în secolul al II-lea și în cele următoare, un apanaj nu numai în Dacia ci și în întregul imperiu. Aportul Orientului și al Sudului în transmiterea reprezentării diferitelor divinități a fost destul de însemnat. În afară de formele elenistice, a căror prezență s-a făcut simțită în tot imperiul, se constată că influențele orientale au ajuns și au fost fructificate în Dacia cu mai mare insistență decât în restul imperiului. Dovedesc aceasta monumentele funerare și religioase ale vremii: capacul

pe această a doua parte, dezinfecția spirituală (Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 26).

5. *Istoria României...*, vol. I, p. 438.

6. A se vedea: Magistrand Emil Roman, *Cultul Cavalerilor danubieni*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8, p. 450—460.

7. Izolate sau sincretizând sub numele autentic sau sub o nouă mască de origine romană sau greacă, zeitățile se amestecă acum într-un amalgam confuz și greu de definit. Jupiter se asimilează cu tracul Zbeisurdos, cu un Baal din Doliche, cu marele zeu din Heliopolis, devenind Jupiter Dolichenus, Jupiter Heliopolitanus, Jupiter Turmasgadis ș.a.m.d. În Dacia pătrund, aduse de coloniști, divinități adorate în Orient apropiat ca: Mithras, Cybele, Isis, Serapis, Dea Syria, Melagbel ș.a. (*Istoria României...*, I, p.439).

8. C. Daicovicu, *La Transylvanie dans l'antiquité*, Bucarest, 1945, p. 142.

cu acrotere⁹ al sarcofagului introdus din sud prin intermediul Moesiei Inferioare; monumentele funerare în formă de piramidă și lei funerari, ca influențe directe din Asia Mică; reprezentarea urechilor — introdusă direct de coloniștii sirieni; de asemenea banchetul funebru ca o caracteristică a Orientului, transmisă prin intermediul Moesiei sau Traciei¹⁰.

Deși pe pământul Daciei abundă zeitățile de tot felul, resturile templelor descoperite sînt prea puține spre a demonstra cîntea de care se bucurau acești zei și locul pe care ei îl ocupau în viața spirituală a locuitorilor acestor pămînturi. Lipsa aceasta e suplinită, în parte, de monumente epigrafice, care sînt mai numeroase.

Vom căuta deci, în continuare, ca pe baza inscripțiilor descoperite în Dacia, să urmărim aceste zeități orientale (dintre care două egiptene), pentru a vedea unde, cînd, și cum au apărut, ce au însemnat ele în viața spirituală a strămoșilor noștri și dispariția lor în urma apariției creștinismului.

1. *Mithras*. — Dintre zeii orientali, cea mai mare răspîndire a cunoscut-o zeul Mithras, divinitate cu caracter militar, adorată în grote, în peșteri subterane, de cei inițiați, împărțiți în șapte trepte ierarhice. Trebuie precizat însă că există o mare deosebire între Mithras, zeul originar și cel cunoscut în Imperiul roman.

De pe platoul iranian, unde a luat naștere și de unde și-a început odiseea, ajungînd în scurt timp pînă la țărmurile Mediteranei¹¹, cultul piersean al lui Mithras a împrumutat numeroase și variate elemente semite, frigiene, capadociene, eline, care la un moment dat l-au sufocat, din vechea religie a lui Zoroastru, rămînînd trăsături aproape imperceptibile.

Această metamorfozare a religiei persilor a fost perisă și relatată de scriitorii antici greci. După Herodot, persii aveau obiceiul să aducă sacrificii lui Jupiter, socotindu-l pe acesta întreaga sferă cerească. Jertfeau de asemenea soarelui, lunii, pămîntului, focului, apei și vînturilor¹². Aceștia erau singurii zei cărora le sacrificau dintru început¹³.

Patru secole mai tîrziu, Strabo va arăta că Jupiter, adică Ahura-Mazda, nu mai este în Avesta sfera cerească, deși păstrează numeroase urme arhaice. Aici nici apa, pămîntul, vîntul, nici chiar soarele și luna nu mai ocupă locul de frunte în panteonul lui Zoroastru, ci erau consi-

9. *Acroteră*, element decorativ (un vas, o statuie etc.) sau pedestalul pe care este așezat acesta, situat în virful sau la extremitățile frontonului.

10. C. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 148.

11. Asupra răspîndirii cultului mathriac în Imperiul roman și dincolo de granițele acestuia, a se vedea M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, I, Haga, 1956.

12. *Avesta* consideră o crimă monstruoasă înlînarea focului prin incinerarea unui cadavru sau a pămîntului prin înhumarea celor răposați, zoroastrienii lăsînd ca morții să fie devorați de ciîni sau de păsările de pradă (Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles, 1899, p. 7).

13. *Ibidem*, II, p. 16.

derate abstracții divinizate. Soarele și luna se păstrează însă în inscripții, alături de Mithras.

Religia de care vorbește Herodot e în esență naturalistă, iar evoluția pe care a constatat-o Strabo reprezintă sistemul spiritualist-moral avestic, operă a teologilor persani. În cult, ofranda obișnuită era sucii obținut din planta *haoma*, ofrandă însoțită de diverse libațiuni și abluțiuni. Sacrificiul *singeros* era în acest stadiu evoluat al religiei o urmă a vechilor practici, abandonate în mare parte. Cu toate acestea, în numeroase sanctuare ale zeului Mithras au fost găsite oseminte care îndreptățesc părerea că această practică nu încetase cu totul.

Vechii persi n-au avut locașuri speciale destinate sacrificiilor. Cultul lui Mithras se celebra în grote, iar *spelaea* romană constituia o imitație a acestora. După o legendă transmisă de Porfiriu¹⁴, Zoroastru ar fi consacrat lui Mithras, în munții Persiei, o peșteră împodobită cu flori și udată de izvoare: De aici ar fi păstrat adoratorii lui Mithras obiceiul de a celebra inițierile lor în grote naturale sau artificiale. Cercetările din epoca mai nouă atestă, dacă nu autenticitatea tradiției, cel puțin exactitatea obiceiului relatat de filozoful platonician. Închinătorii zeului persan s-au stabilit adesea, pentru practicarea cultului lor, în crăpăturile rocilor, cele mai adesea lângă un izvor sau în apropierea unei ape curgătoare.

În Dacia, cultul lui Mithras s-a bucurat de o mare popularitate, cuprinzând o arie întinsă de răspândire, de la începutul stăpînirii romane pînă la pătrunderea creștinismului în Dacia, cînd se vede obligat să cedeze.

În monumente, Mithras e cel mai adesea numit *Sol Invictus*¹⁵, deși nu e lipsit și de alte apelative ca : *Deus Mithras*¹⁶, *Invictus Mithras*¹⁷, *Deus Invictus Mithras*¹⁸, *Sanctus Sol Invictus Mithras*¹⁹ etc.

La Sarmizegetusa²⁰ au fost găsite cele mai multe inscripții referitoare la zeul iranian. În secolul trecut au fost dezgropate în hotarele acestei cetăți temelia unui templu, *Mithraeum*, situat în apropierea râului Apa

14. *Ibidem*, p. 55.

15. În Occident, alături de Mithras, mai primeau atributul *Sol Invictus* și *Elagabal*, *Malacbel*, *Serapis*, această denumire fiind dată tuturor zeilor solari din Orient. Cultul public cu caracter solemn al lui *Sol Invictus*, întemeiat de Aurelian, este deosebit de misterele mithriace, pentru că se inspiră din toate credințele răspândite în Orient, iar numele oficial dat de împărat era destinat să cuprindă toate divinitățile păgîne cu caracter solar. La Sarmizegetusa, o inscripție e destinată să confirme această orientare, sincretistă. Alături de Mithras, amintit aici sub denumirea de *Sol Invictus*, sînt înșirați mai mulți zei greci și romani. (A se vedea: C. Daicoviciu, *Contribuții la sincretismul religios în Sarmizegetusa*, în «Anuarul Institutului de Studii Clasice din Cluj», 1932).

16. *Corpus Inscriptiorum Latinarum*, III, 7782.

17. *Ibidem*, III, 1112, 1113, 1119, 7777, 7780, 7925, 12548 ș. a.

18. *Ibidem*, III, 1120.

19. *Ibidem*, III, 8041.

20. *Ibidem*, III, 1436, 7922, 7944, 7951, 7952, 12581, 12583, 12584 ș.a.

mică, pe partea stîngă, și aproximativ 250 fragmente de sculpturi, inscripții etc.²¹.

Cultul mithraic a cunoscut o dezvoltare de proporții aproape egale și la Apulum²² (Alba Iulia), Potaissa²³ (Turda), Micia²⁴, Napoca²⁵ (Cluj), ajungînd pînă la satele care veneau destul de rar în contact cu viața ce pulsa intens în orașe.

Nu de mult s-a semnalat existența a încă două altare votive purtînd numele aceluiași zeu²⁶. Primul, descoperit la Turda, fără ornamentație, este prevăzut cu o adîncitură pentru sacrificiu. Textul cuprinde numai trei litere. Dedicatorul și-a tăinuit numele, fie pentru că monumentul era de dimensiuni modeste, cum vor fi fost poate și posibilitățile închinătorului, fie din modestie sau din pricină că era un altar de jertfă al unei familii și n-a mai fost necesar să se înscrie pe el numele celui ce l-a închinat divinității. Celălalt altar, confecționat din piatră, prevăzut cu acrotiere și capitel, cuprinde în decorație o rozetă. Descoperit la Cenau și dus la Turda, a fost fotografiat și desenat de colecționarul I. Téglás²⁷, care i-a făcut și o notă explicativă. Textul, laconic — lo litere — se referă la Invictus (Mithras).

Mithras e uneori întîlnit în inscripții sub denumirea de *Nabrazes Deus, Sol Invictus Nabrazes, Mithras* sau *Invictus Deus Mithras Nabrazes*²⁸.

Alteori Mithras apare, în unele compoziții iconografice, alături de doi dadofori²⁹ — purtători de torțe — Cautē și Cautopate, doi tineri în costumație frigiană, luînd loc de-o parte și de alta a zeului, primul avînd făclia ridicată, cel de-al doilea aplecată. În compania acestora, Mithras e înfățișat în postura tradițională, ucigînd taurul. Cînd aceste trei personaje se găsesc împreună, ele simbolizează mersul soarelui, fie al celui de fiecare zi: la răsărit (Cautē), amiaza (Mithras) și seară (Cautopate), fie al celui anual: de primăvară, vară și iarnă. Dintre acești doi dadofori, Cautopate singur reprezintă un geniu funerar, care, cu făclia răsturnată, conduce pe cel răposat în locașurile tainice ale morții.

Bucurîndu-se de cea mai mare cinste, Mithras a avut în Dacia cei mai numeroși adepți și numărul acestora a continuat să sporească pînă spre secolul al IV-lea d.Hr., cînd cultul său a fost părăsit, căzînd în desuetudine.

21. C. Daicoviciu, *Fouilles et recherches à Sarmizegetusa*, în «Dacia», I, București, 1924, p. 228.

22. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, III, 968, 994, 1013, 1107, 1109—1114, 1118—1123, 7776, 7781, 7782, 7777, 7779, 7780, 14475 ș.a.

23. *Ibidem*, III, 879, 899, 900, 901, 7685, 7686.

24. *Ibidem*, III, 1357, 1376, 1437, 7863.

25. *Ibidem*, III, 7662, 14666.

26. I. I. Russu, *Inscripții din Dacia*, în «Materiale și cercetări arheologice», VI, București, Ed. Academiei R.P.R., 1959, p. 877—878 și 881.

27. *Ibidem*, p. 878, nota 1, unele date asupra activității acestui arheolog și colecționar mai puțin cunoscut.

28. Leslie Webber, Jones, *The Cults of Dacia*, Berkeley, California, 1929, p. 288, nota 103. 29. *Corpus...*, III, 994.

2. *Magna Mater Deum Idaea* este numele dat de romani zeiței de origine frigiană Mâ sau Cibeles, adorată în Pesinunt³⁰ și pe muntele Ida³¹.

Mama roditoare a tuturor lucrurilor, stăpîna fiarelor — care populau pădurile — și a vegetației care îmbogățea pămîntul, Cybele avea soț pe Attis³². În acest cuplu divin, primul loc îl ocupa zeița, ca o amintire a perioadei în care domnea matriarhatul³³.

Se spune că, atunci cînd șuiera vîntul în pădurile Berecynthe sau pe muntele Ida, Cybele, într-un car tras de lei care răcneau înfiorător, cutreiera țara plîngînd moartea iubitului ei. Cortegiul credincioșilor, alergînd prin hățisuri, scotea strigăte lungi, acompaniate de sunetul strident al flautelor, de loviturile înăbușite ale tobelor, de zornăitul castanietelor și de zăngănitul chimvalelor de aramă. Asurzii de strigăte și de vacarmul instrumentelor, exaltați de elanul impetuos, credincioșii cedau emoționați, gîfiind, entuziasmului sacru. Cultul, cu scăpărări violente, își are originea și explicația, cu siguranță, în clima platoului anatolian, climă extremă, cu contraste bruște. Monotonia de fiecare zi era tulburată, la intervale hotărîte, de jocurile tumultoase în cinstea unor divinități³⁴. Evadarea din cotidian — exploatată de oficianții diferitelor culte —, devenea astfel un imbold spre satisfacții spirituale, căutate de adoratori, de curioși sau de candidați la fuga de plictiseală.

Cybele, în istoria divinităților și a cultelor, prezintă importanță tocmai datorită cultului orgiastic ce se desfășura în jurul ei și care s-a perpetuat și în Imperiul roman, pînă într-o epocă tîrzie.

Sărbătoarea Cybelei avea loc în ajunul idelor lui aprilie (12 aprilie), și avea caracter orgiastic, fiind însoțită cu multă zarvă și excese. De fastul sărbătorii purtau grijă organizațiile religioase formate din sacerdoți, sacerdotese și asociații religioase cu caracter social, conduse de un sacerdot suprem sau o sacerdoteseă supremă³⁵.

Roma a luat cunoștință de existența cultului zeiței Cybele în timpul celui de-al doilea război punic (219—201) — pe la anul 204³⁶ — cînd senatul Romei hotărâște să aducă din Pesinunt pe Palatin «piatra neagră» care simboliza zeița. Hotărîrea senatului a fost provocată de *Cărțile sibiline*, unde s-au găsit aceste cuvinte: «Dacă veni-va vreodată cu război pe pămîntul Italiei un vrăjmaș zămislit pe alte tărîmuri, el va putea fi biruit și alungat din Italia numai dacă zeița Mater Idaea va fi adusă la Roma

30. Oraș grecesc în Frigia (Asia Mică), situat la izvoarele riului Sangarus, cu un templu ridicat de legendarul rege Midas, centru comercial, cultural și religios, capitală a unui stat teocratic condus de preoții zeiței Marea Mamă a zeilor.

31. Supranumele *Idaea* și-l ia zeița de la muntele Ida (lingă Troia), pe care se afla un templu ridicat în cinstea ei.

32. În contactul cu Apusul, frigienii au identificat pe Attis cu Dionysos—Sabazioș, zeul vegetației, de origine tracă.

33. Fr. Cumont, *Les religions...*, p. 45.

34. *Ibidem*, p. 46.

35. Octavian Floca, *I culti orientali nella Dacia*, în «Ephemeris Dacoromana, Annuario della Scuola Romana di Roma», VI, Roma, 1935, p. 205.

36. Henri Graillot, *Le Culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, p. 25.

din Pesinunt»³⁷. În vremea aceea zeița Cybele nu era decît un aerolit, «piatră divină»³⁸, cum îi spuneau adoratorii, căzută din cer. Matroanele Romei, care au primit-o cu mare pompă și au așezat-o în templul Victoriei de pe Palatin, erau însoțite de un alai entuziast, calea pe unde treceau fiind presărată cu flori iar la porțile caselor arzînd cățui cu mirodenii.

Mitografii greci socotesc pe Cybele o încarnare a Rheeli, mama lui Zeus și a altor zei, adorată în Frigia. Iconografia tradițională o reprezintă cu capul încoronat de turnuri, însoțită de lei sau într-un car tras de aceștia. În inscripții, epitetul *Idaea* e substituit prin alte toponime ca: Phrygia, Bercynthia, Dindymena, Blan(u)dia, Τροχλιμήνη, Εχελεντήνη ș.a.

Inscripțiile atestă existența unor adoratori ai zeiței Cybele la Apulum³⁹, precum și în provinciile limitrofe ale Daciei, în Moesia și Panonia.

3. *Attis*. — Zeu de origină frigiană, însoțitorul Cybelei, cu care a călătorit în lumea greacă și apoi în cea romană, Attis este considerat a fi fiul lui Agdistis și al Nanei, nimfa fluviului Sangarios. Potrivit legendei, Attis se castrează, într-un acces de nebunie, în cursul unei scene orgiaste, antrenînd și pe cei care îl priveau la săvîrșirea aceluiași act⁴⁰. Acest mit este de altfel rezultatul scenelor care aveau loc în cultul asiatic al Cybelei. În legendă, Attis moare, dar păstrează un fel de viață latentă, care face să crească flori pe mormîntul lui.

În inscripțiile din Dacia, Attis e menționat împreună cu Cybele și rar alături de Men. Singur, a fost răspîndit printre militari și în lumea satelor și este reprezentat mai ales pe monumente avînd un caracter funerar.

Din Aiud provine un altar funerar, în formă de altar miniatural, cu trei laturi sculptate în relief, încadrat de coloane și terminat — în sus — cu un trunchi de piramidă. Monumentul datează din secolul al II-lea d.Hr. În nișa de pe fațada principală sînt reprezentate — în relief — busturile a două personaje, soț-soție, în îmbrăcăminte națională. Pe fronton, două păsări, probabil porumbei, stau pe mînerul în formă de S al unui vas, cu ciocul îndreptat spre interiorul vasului. Pe fața stîngă e reprezentat Attis, în picioare, cu îmbrăcămintea obișnuită⁴¹.

37. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. III, cart. XXIX, 10, p. 586, Ed. Științifică, București, 1961.

38. Leslie Webber Jones, *op. cit.*, p. 276.

39. *Corpus...*, III, 1100, 1101, 1102, 1582, 8016.

40. Ovidiu cunoaște o altă variantă a legendei. Se zice că în pădurile Frigiei trăia un băiat atît de frumos încît a meritat dragostea Cybelei, care începu să-l iubească cu o pasiune sinceră și nevinovată. Hotărînd să-l țină aproape de ea, l-a făcut paznicul templului ei, condiționîndu-i atribuția cu păstrarea virginității. Attis însă nu putu rezista dragostei nimfei Sagaritis. În mînia ei, Cybele ucise nimfa și-l lovi pe Attis cu nebunie. Într-o criză, acesta se mutilă. Se pare că Attis a fost din nou redobîndit de zeiță în serviciul ei. Lipsit de puterea unei noi dragoste. Attis, resemnat, cutreieră pădurile și munții Frigiei în compania Cybelei (Apud P. Grimal, «Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine», Paris, 1963, p. 60).

41. Grigore Florescu, *I monumenti funerarî della Dacia Superior, in «Ephemeris Dacoromana»*, Roma, 1930, p. 113, nr. 66, fig. 55 a, b.

Muzeul Brukenthal din Sibiu păstrează un fragment de relief, care se pare a fi o parte dintr-un altar miniatural și care servește pentru întregirea iconografiei zeului Attis. Împărțit în trei etaje, relieful reprezintă de sus în jos: un păun, un cal și, într-o nișă, pe Attis stînd în picioare, cu tichie frigiană pe cap, înveșmîntat cu două tunici, dintre care cea de deasupra e mai scurtă. Monumentul e confecționat în secolul al II-lea d.Hr. ⁴².

4. *Dea Syria*. — Atargatis Syrarum ⁴³ sau Derketo, zeiță siro-feniciană, cunoscută în Imperiul roman sub numele de Dea Syria sau în forma populară Dea Suria ⁴⁴, ajunge în Roma în penultimul secol al Republicii ⁴⁵ și se asimilează cu Venus.

În lumea elină, această zeiță purta numele Astarte. Printre semiți, ea se bucura de o mare trecere, fiind una dintre cele mai importante figuri de divinități, zeiță a feminității prin excelență.

În regiunea babiloneană, Astarte, sub numele de Iștar, primește atribute cerești. Prostituația sacră cultivată de pretesele acestei divinități a atras ura și blestemul profeților evrei (Ier. VII, 18; VII, 17, 19, 25).

Divinitatea cu acest nume a ajuns și în Dacia, deși aci n-a avut numeroși adoratori, ca în alte părți ale imperiului. Clujul a furnizat și găzduiește o lespede votivă cu un text în 9 rînduri, săpat în cinstea zeiței Dea Syria, «mater castrorum, senatus, patriae» ⁴⁶, într-o piatră roasă de dintele vremii, a cărei lectură se face cu destulă greutate.

Deși nu s-a bucurat de o priză deosebită în această regiune, prezența divinității aici, la hotarele imperiului, ajută la cunoașterea ariei de răspîndire a zeiței siro-feniciene.

Alte divinități orientale introduse în Dacia sînt cele care aparțin cetăților Doliche și Heliopolis din Commagena.

5. *Jupiter Dolichenus*. — Un orașel din Commagena a dat numele și strălucirea acestei divinități. La început, zeu al trăznetului, reprezentat stînd în picioare pe un taur și agitînd în aer un topor, acest geniu local al furtunilor și calamităților se ridică la rang de divinitate tutelară a armatelor imperiale. Vechi protector al meșteșugarilor metalurgiști din munții Anatóliei, devine apoi divinitate invocată de soldați pentru succesul armelor lor. Simbolul său este acvila ⁴⁷.

Numele zeului, a cărui amintire s-a păstrat în inscripții, diferă din neglijența sau ignoranța sculptorului, deși toate variantele se referă la aceeași divinitate. Cea mai răspîndită formă este *Dolichenus*, care pare să

42. *Ibidem*, p. 82—83, nr. 6. Alte piese referitoare la Attis se găsesc descrise la p. 108, nr. 54; p. 112, nr. 64; p. 113, nr. 66.

43. Tertullian, *Ad Nationes*, II, 8, P. L., I, 668 A.

44. *Corpus...*, III, 956; III suplîm. 1—2, 7864.

45. Oct. Floca, *art. cit.*, p. 214.

46. I. I. Russu, *Inscripții din Dacia*, în «Materiale și cercetări arheologice», VI, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București 1959, p. 877.

47. A se vedea Pierre Merlat, *Jupiter Dolichenus*, Paris, 1960, p. 31 și urm.

fi și cea mai autentică. Se găsec însă în inscripții și formele *Dolocenus*⁴⁸ și *Dulcenus*⁴⁹. Ca și celelalte divinități ale panteonului greco-roman, acest Baal sirian mai primește, ca și Dolichenus, numeroase epitete ca: Aeternus, Commagenus Sanctus, Deus Commagenorum, Commagenus Aeternus⁵⁰.

Jupiter Optimus Maximus Dolichenus a fost adus în Dacia de legiunile și cohortele stabilite aici și de negustori care au dorit să aibă în apropiere puterea divinității care să-i ajute în întreprinderile comerciale și pe cîmpul de luptă.

Adorat la Căseji⁵¹, Celei⁵², Bileag⁵³, Tibiscum⁵⁴, Buciumi⁵⁵, Zlatna⁵⁶, Napoca⁵⁷, Jupiter Optimus Maximus Dolichenus a avut la Apulum⁵⁸ și Sarmizegetusa⁵⁹ temple în care aduceau jertfe asociații de negustori sirieni⁶⁰.

Un altar închinat lui Jupiter Optimus Maximus Dolichenus, ridicat în timpul domniei fraților Caracalla și Geta, între 209—212 d. Hr.⁶¹, cum și o piatră din nisip, lucrată îngrijit, găsită la Micia, comandată de un dedicator de origine greacă, Iul(ius) Trophim(us)⁶², vin să întregească știrile privitoare la viața religioasă a commagenilor în Dacia Superioară.

6. *Jupiter Heliopolitanus*. — Divinitate siro-feniciană adusă în Dacia cam în aceeași vreme cu Jupiter Optimus Maximus Dolichenus, dar care păstrează mai multe din trăsăturile originare decît divinitatea din Doliche, Jupiter Heliopolitanus este numit la început în regiunea natală, Hadad, Adad, și e adorat în Heliopolis, azi Baalbeck, de unde își și începe călătoria prin cetățile romane.

Numărul dedicațiilor făcute acestui zeu sînt mai numeroase în Pannonia și în bazinul Dunării, iar explicația e firească, deoarece aici au fost fixate foarte multe trupe de soldați recrutați din Orient. Venite și din Heliopolis, cea mai veche colonie întemeiată în Siria de August, aceste legiuni căutau să păstreze ca o amintire sfîntă strălucirea orașului lor. Templul zeului din Heliopolis, restaurat de Antonin Piul, era imens și fastuos, trecînd drept unul din cele mai frumoase din lume. Zeul s-a bucurat curînd de o poziție privilegiată, acordată de împărat lui și adoratorilor săi.

48. Corpus..., III, 7646. 49. *Ibidem*, III, 7625.

50. Oct. Floca, *art. cit.*, p. 207. 51. Corpus..., III, 7630.

52. *Ibidem*, 14490.

53. *Ibidem*, 7625. 54. *Ibidem*, 7997. 55. *Ibidem*, 7645.

56. *Ibidem*, 1302, 7834, 7835. 57. *Ibidem*, 7659, 7660

58. Aelius Valentinus este amintit într-o inscripție ca restaurator al templului din Apulum închinat lui Jupiter Dolichenus: «IOVI OPTIMO MAXIMO DOLICHENO PRO SALUTE IMPERATORIS, AELIUS VALENTINUS VETERANUS, SACERDOS TEMPLUM IMPENDIO SUO RESTITUIT Corpus..., III, 7760).

59. *Ibidem*, III, 1431, 7915; C. Daicoviciu, *Fouilles et recherches...*, p. 228; P. Merlat, *op. cit.*, p. 133.

60. Corpus..., III, 7761.

61. Altarul publicat în *Ibidem*, III, 7645, este studiat de O. Floca în *Inscripții inedite din Dacia* din «Anuarul Institutului de Studii Clasice din Cluj», 1932, p. 107—108.

62. Octavian Floca, *Cîteva monumente epigrafice și sculpturale din epoca slavagistă romană*, în «Materiale și cercetări arheologice», I, p. 762—763, fig. 7, nr. 6.

La început zeu al tunetului, apoi al soarelui, devenit în scurtă vreme protectorul armatei, Jupiter Heliopolitanus își afirmă prezența mai cu seamă în dedicațiile făcute de soldați, centurioni și alte diferite personalități militare⁶³.

Aceste două din urmă divinități ne-au sugerat, prin multe asemănări, o comparație. Atît Jupiter Optimus Maximus Dolichenus cît și Jupiter Heliopolitanus sînt de origine asiatică, ambii protectori ai cîte unui oraș sirian. Deși împrumută numeroase atribute de la Jupiter, păstrează totuși multe din trăsăturile baalilor sirieni. În sfîrșit, și unul și celălalt sînt solicități în sprijinul purtătorilor de arme și primesc diferite dedicații votive din partea celor ce le așteptau ajutorul.

7. *Jupiter Erapolitanus*. — La Micia, în toamna anului 1947, s-au efectuat săpături arheologice care au dus la concluzia că aici a existat în vremea stăpînirii romane un templu închinat lui Jupiter Erapolitanus⁶⁴. Altarul din piatră dedicat zeului (77×40×35 cm) e prevăzut cu chenar în partea superioară și inferioară a inscripției. Partea de sus a altarului fiind spartă, se presupune că acolo s-ar fi aflat o statuie a zeului.

Această divinitate apare pentru prima dată în inscripția de pe acest altar și este prima atribuire a epitetului Erapolitanus⁶⁵ lui Jupiter. Ca numeroase divinități din Orient și Siria, și aceasta a adăugat lui Jupiter denumirea localității unde era adorată și de unde venise în Dacia.

În același loc a fost găsită — lucrată din aceeași piatră — figura unei divinități căreia îi lipsește capul și orice fel de inscripție care ar fi putut să ne informeze cui a aparținut acest rest de monument. Faptul că a fost găsită alături de inscripția referitoare la Jupiter Erapolitanus îndreptățește părerea că statuia este reprezentarea zeului. În această ipostază, Jupiter are mina stîngă ridicată, în care va fi ținut poate sceptrul, cu dreapta ține o pateră, iar la picioare, în partea dreaptă, se află o acvilă. Statuia nu prezintă noutăți față de atributele plastice obișnuite ale lui Jupiter; ceea ce ne facem să credem că e produsul unor meșteșugari de provincie, care au dăltuit după șablon figura unui Jupiter de care n-aveau cunoștință, dar care trebuia să semene cu Jupiter.

Lîngă acestea au mai fost găsite: o sculptură analoagă, care ajută la întregirea imaginii statuii amintite mai sus, precum și mai multe altare, capitele, fuse de coloană, cioburi, urme de țigle, o fibulă de bronz și o lespede folosită ca prag al unei intrări.

Această descoperire are o deosebită importanță, Jupiter Erapolitanus nefiind cunoscut ori menționat în vreo lucrare anterioară, și astfel se îmbogățește numărul divinităților orientale cunoscute ca fiind adorate în Dacia.

63. *Corpus...*, III, 1353; 1354; Oct. Floca, *Inscripții inedite...*, p. 103; același, *I culti orientali...*, p. 210.

64. Oct. Floca, *O zeitate orientală, Jupiter Erapolitanus la Micia*, în «Materiale privind istoria veche a R.P.R.», vol. I, p.773—784.

65. *Hierapolis*, capitala provinciei romane de la Eufrat.

8. *Malagbel*. — Divinitate de origine palmyriană, adorată la Sarmizegetusa⁶⁶, Malagbel pătrunde în Dacia în epoca română și e cunoscut în epigrafie sub numele de Deus Malagbel, Deus Sol Malagbel, Deus Sanctus Malagbel⁶⁷ sau Sol Sanctissimus⁶⁸. De multe ori a fost asociat cu diferite divinități. Uneori s-a bucurat de compania lui Hierobolus⁶⁹, alteleori de cea a lui Bebellahamon, Benefal, Manavat, împreună cu aceștia din urmă fiindu-i dedicat un templu⁷⁰.

9. *Hierobolus*. — Deși puțin răspândit în Dacia, acest zeu sirian, asociat cu Jupiter, e menționat, într-o inscripție din Apulum⁷¹. Originea, cultul și numele zeului sînt necunoscute. Se presupune originea asiatică a sa. După o metamorfoză prin care a trecut, ca și celelalte zeități asiatice, a fost transformat în zeu al soarelui — Deus Sol Hierobolus — și pus în legătură cu Mithras.

10. *Jupiter Eruzenus*. — În Imperiul roman, cultul acestei divinități de origine asiatică e menționat numai în Dacia și aici într-o inscripție săracă⁷². Epitetul Eruzenus indică două localități cu numele Eriza⁷³, dintre care una a fost patria acestei divinități.

Se susținea într-o vreme că a existat în Dacia o localitate Eriza și că divinitatea despre care este vorba ar fi luat numele acestei cetăți. Este însă o ipoteză care a dat naștere la îndoieli în rîndul cercetătorilor, deoarece nu era obiceiul ca adoratorii unui zeu să-i dea acestuia numele localității unde se așezau, ci divinitatea era adusă pe noile pămînturi cu numele cetății în care luase ființă cultul său.

11. *Jupiter Tavianus*. — Originar din Tavia (Galatia), acest Jupiter a fost adus în Dacia de galatieni⁷⁴ și adorat la Apulum⁷⁵ și Napoca. Inscripția respectivă din această ultimă localitate trece drept documentul epigrafic cel mai vechi cu referire la divinitățile orientale introduse în Dacia (139—161)⁷⁶. Jupiter Tavianus a fost adorat la fel cu alți zei a căror prezență pe pămîntul țării noastre e marcată numai de numele lor. Dintre acestea amintim pe *Jupiter Optimus Maximus Bussumarus*⁷⁷, *Jupiter Turmasgades*⁷⁸, *Men*⁷⁹ și pe *Azizus*⁸⁰.

66. *Corpus...*, III, 7954. 67. Oct. Floca, *I culti orientali...*, p. 218.

68. Fr. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 104.

69. *Corpus...*, III, 7956.

70. *Ibidem*, III, 7954, și discuții mai ample la Leslie Webber Jones, *op. cit.*, p. 284.

71. *Corpus...*, III, 1108. 72. *Ibidem*, III, 2859.

73. Un oraș se află în Caria, iar celălalt în Armenia. A se vedea Titus Livius, *op. cit.*, vol. IV, cart. XXXVIII, cap. 14, p. 469—470, și cuv. *Eriza* în Pauly-Wissowa, «Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft», vol. VI, Stuttgart, 1907, col. 469—470.

74. *Corpus...*, III, 860, menționează existența acestora în Napoca.

75. *Ibidem*, III, 1088. 76. Oct. Floca, *I culti orientali...*, p. 212.

77. A se vedea: *Corpus*, III, 14215. 78. *Ibidem*, 1338.

79. A se vedea: Leslie Webber Jones, *op. cit.*, p. 277.

80. *Corpus...*, III, 1130, 1132, 1133, 1135, 1138.

Nu putem încheia însă prezentarea descoperirilor arheologice referitoare la cultele orientale în Dacia Superioară, fără să amintim încă două divinități care și-au afirmat viu prezența aici, ca pe întreg cuprinsul Imperiului roman. E vorba de Isis și Serapis.

12. *Isis*. — Cultul zeiței Isis a fost «cel mai popular și universal răspândit»⁸¹ dintre toate cultele orientale practicate în societatea romană din această epocă.

Într-adevăr, cultul acestei divinități egiptene, soția lui Osiris și mama lui Horus, s-a răspândit mai întâi în Grecia, înainte de epoca lui Alexandru cel Mare, apoi în Italia, unde, în secolul al III-lea, d. Hr., și-a atins punctul culminant al influenței sale asupra credincioșilor. Toate provinciile romane păstrează mărturii din această epocă despre răspândirea cultului său.

Fiind considerată ca stăpînă a lumii, mamă a zeilor, protectoare a femeilor, și a tot ce are viață, regină a cerului, a pămîntului și a mării etc., această divinitate s-a asimilat ușor cu numeroase zeități greco-romane, primind foarte multe nume⁸². Filozofii platonicieni, în dorința de a da o formă divinității supreme, au crezut că o găsesc în Isis-natura⁸³.

Din cauza mării răspîndiri a cultului acestei zeițe, concepția despre Isis ca divinitate a cunoscut importante restructurări în decursul vremii, încît, la un moment dat, se poate vorbi de Isis într-o formă autentică și Isis evoluată, potrivit influențelor exercitate în diferite regiuni. Astfel, în forma originară, veche, divinitatea căreia Ptolemeii și mai tîrziu împărații i-au ridicat temple, se deosebesc radical de Isis deformată de noile combinații: Isis-Demeter, Isis-Venus, Isis-Diana, Isis-Astarte și mai ales Isis-Hathor⁸⁴. La începuturile existenței cultului isiac, zeița nu avea vreo legătură cu moralitatea, pe care preotesele ei vor căuta să i-o imprime în secolele următoare. Idealul seriozității, al purității și moralității îi va fi adăugat în epoca mai nouă⁸⁵.

După inscripțiile descoperite și descifrate, Isis a avut în Dacia trei temple: la Sarmizegetusa⁸⁶, la Branișca⁸⁷ și la Potaissa⁸⁸. Cunoscută sub numele de Dea Isis⁸⁹, Dea Regina⁹⁰, Dea Isis Regina⁹¹ sau Isis Myrionima⁹², zeița egipteană a avut adoratori la Apulum⁹³, Micia⁹⁴, Potaissa⁹⁵,

81. Dorin O. Popesco, *Le culte d'Isis et de Sérapis en Dacie*, în «Mélanges de l'École Roumaine en France», Paris, 1927, p. 177.

82. Din pricina numirilor foarte variate ce le avea zeița, i s-a mai dat și un calificativ general: zeița cu mii de nume.

83. Dorin O. Popesco, *art. cit.*, p. 183, nota 1.

84. A se vedea P. Grimal, *op. cit.*, p. 238.

85. A se vedea Isis în Pauly-Wissowa, *op. cit.*, vol. IX, 1914, col. 2084 ș.u.

86. *Corpus...*, III, 7954.

87. *Ibidem*, III, 7956.

88. *Ibidem*, III, 12580.

89. *Ibidem*, III, 1438.

90. *Ibidem*, III, 7907, 7908.

91. *Ibidem*, III, 1342.

92. *Ibidem*, III, 882.

93. *Ibidem*, III, 7771, 7779.

94. *Ibidem*, III, 1342.

95. *Ibidem*, III, 881,882.

Romula ⁹⁶, Sarmizegetusa ⁹⁷, unde a fost adorată singură ⁹⁸ sau împreună cu Serapis ⁹⁹. O dată, Isis a fost identificată cu Luna Diana ¹⁰⁰.

13. *Serapis*. — Cultul zeului egipto-grec Serapis a fost instituit la puțin timp după fundarea orașului Alexandria (332—331 î. d. Hr.) și s-a răspândit în lumea greco-romană împreună cu cel al lui Isis, Harpocrate și Anubis.

Se pare că acest cult a luat naștere din rațiuni de ordin politic; Ptolemeu Soter intenționa să introducă o nouă religie de stat, care să reunească elemente grecești și egiptene, pentru fixarea punctelor de doctrină și cult, el a instituit o comisie de teologi, din care făcea parte Manetho, preot egiptean, și Timotheos, exeget al cultului eleusin ¹⁰¹.

Serapis este de fapt Apis mort, pe care grecii l-au adoptat găsimdu-i o analogie plutoniană, acceptându-i cultul și luând parte cu plăcere la pelerinajele organizate la Serapeumul din Memphis, unde clerul depunea voturi iar adoratorii făceau rugăciuni divinității preferate.

Serapis a fost în scurt timp asociat cu Isis și Horus, iar adaptarea cultului egiptean la exigențele spiritului elenico-roman și epurarea acestui cult de elemente monstruoase, caracteristice cultelor orientale, au făcut ca Serapis să aibă adepți în lumea greco-romană și curînd să ajungă a fi «cea mai civilizată dintre toate religiile barbare», după expresia lui Fr. Cumont ¹⁰².

Păstrînd o nuanță exotică și contururi prea puțin bine definite, Serapis intră, în această fază, în asimilare cu Zeus, Hades, Dionysos, Esculap și chiar cu Neptun.

Marea sa popularitate a fost sporită și de credința că orice bolnav care va petrece o noapte în templul său va ieși a doua zi vindecat. Este zeul a cărui imagine a făcut obiectul a numeroase talismane, cărora li s-au atribuit puteri magice. Se pretindea chiar că Serapis ar fi rezervat inițierilor în tainele cultului său minunate descoperiri metafizice ¹⁰³.

Cultul lui Serapis a ajuns în Dacia pe aceleași căi arătate mai sus, atingînd punctul culminant de răspîndire în secolul al III-lea d. Hr. Dintre vestigiile arheologice, un interes deosebit prezintă inscripția descoperită la Apulum ¹⁰⁴, în care, după Serapis, sînt înșirați Jupiter, Sol, Isis, Diana Luna. La Samizegetusa a fost descoperită, pe un bloc de marmură de Bucova, o inscripție închinată *Invicto Deo Serapidi* ¹⁰⁵ de un procurator și probabil de soția acestuia. Epitetul *invictus* dat zeului în această inscripție a fost destul de rar atribuit zeului egiptean. Faptul că Serapis a fost pus de multe ori în legătură cu Sol (Ἡλιος) pare să ateste concepția panteistă pe care a reprezentat-o această divinitate.

*

96. *Ibidem*, III, 8029. 97. *Ibidem*, III, 7907, 7908, 1428, 7837.

98. *Ibidem*, III, 882, 1428, 1341, 1342, 7837, 7907, 7908, 8029.

99. *Ibidem*, III, 881, 7770, 7771. 100. *Ibidem*, III, 7771.

101. A se vedea: Pierre Jouguet, *Macedonian Imperialism and the Hellenization of the East*, New York, 1928, p. 339. 102. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 118.

103. Dorin O. Popesco, *art. cit.*, p. 109. 104. *Corpus...*, III, 7771.

105. C. Daicoviciu, *Contribuții la sincretismul religios...*, p. 83.

După această sumară expunere asupra cultelor orientale pătrunse în Dacia Superioară, putem spune ca încheiere următoarele:

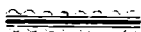
Cucerirea Daciei de către armatele romane a fost un eveniment care a atras după sine importante schimbări în viața politică, economică și religioasă a poporului dac.

Cohortele și *alae*-le, formate de orientali, aduc cu ele credința în zeitățile din cetățile natale, cărora le păstrează același pios respect, dedicându-le plăci votive, altare de jertfă, temple.

Religiile orientale, religii cu conținut mistic, pretindeau că posedă rețetele unui fel de mîntuire, utilizînd în acest scop pe de-o parte diferitele «curățiri», cu elemente cărora le acordau puteri magice, iar pe de alta — pe plan psihologic — făgăduind eliberarea sufletului de greutatea trupului și conducerea lui, prin tensiune nervoasă, la extaz.

Religiile orientale pătrunse în Dacia au fost numeroase și variate. În lunga lor conviețuire, s-au amestecat, dînd forme noi, sincretiste și deosebindu-se mult de formele originare.

Cu toată popularitatea de care s-au bucurat cultele orientale în Dacia Superioară, ele n-au reușit totuși să capteze sufletul omenesc și să răspundă în mod deplin aspirațiilor lui. La răscrucea celor două ere, cînd amurgul zeilor se apropia, creștinismul își făcea apariția, incandescent, și începea să-și arate efectele salutare. Din secolul al III-lea înainte, prezența se afirmă și pe teritoriul țării noastre cu mai multă insistență și descoperirile arheologice vin să confirme acest fapt.



PATRIARHIA BULGARĂ DE TÎRNOVO ÎNTRE ANII 1235-1393*

Autocefalia și patriarhatul în timpul primului stat bulgar secolele al IX-lea—al XI-lea. — Una dintre Bisericile Ortodoxe, care de-a lungul veacurilor a luptat din răspuțeri pentru cîștigarea independenței și a drepturilor ei bisericești în sînul Ortodoxiei, este Biserica Ortodoxă Bulgară, care s-a aflat, în tot timpul, în strînse legături de prietenie și colaborare cu Biserica Ortodoxă Română.

În studiul de față, încercăm să punem în lumină o perioadă din istoria Bisericii Ortodoxe Bulgare, ocupîndu-ne în special de înființarea și organizarea Patriarhiei Bulgare de Tîrnovo.

Cneazul Boris I (853—888) al bulgarilor a dorit să întemeieze și să organizeze în țara sa o Biserică națională Bulgară, egală în rang cu vechile Patriarhii ale Bisericii Ortodoxe¹.

La 4 martie 870, reprezentanții vechilor patriarhii, care participaseră la Sinodul din Constantinopol din anii 869—870, au fost invitați la o ședință specială pentru a cerceta și chestiunea bisericească bulgară. Atunci a fost întemeiată și Biserica Bulgară națională, iar întiiistătătorul ei a fost numit de către Patriarhia de Constantinopol, încadrîndu-se astfel pentru totdeauna în Răsăritul ortodox². Biserica Bulgară a primit la început rangul de arhiepiscopie autonomă, încadrată însă sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol³. Întiiistătătorul acestei Arhiepiscopii, de acum înainte, era ales de Sinodul episcopilor bulgari și apoi era confirmat de Patriarhul Constantinopolului care primea, cu acest prilej, un dar canonic. Probabil că patriarhul de Constantinopol a numit și pe arhieriei eparhioți ai Bisericii Bulgare. Aceasta se poate vedea din corespondența papii Ioan al VIII-lea (872—882) cu patriarhul Ignatie, care cerea acestuia din urmă ca să recheme pe episcopii din Bulgaria, supuși Patriarhiei de Constantinopol, precum și pe ceilalți clerici⁴. Totuși dependența Bisericii Bulgare față de Patriarhia Constantinopolului poate fi socotită mai mult nominală, întrucît Biserica Bulgară, în viața ei internă, s-a folosit de o autonomie în sens mai larg. Aceasta se poate vedea, mai întii, din insis-

* Lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlu' de magistru în teologie, alcătuită sub îndrumarea P.C. Prof. Pr. I. Rămureanu, care a și dat avizul pentru publicare.

1. P.L., CXIX, 1007, 1011.

2. Dom Ch. Paulet, *Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1926, p. 280—281.

3. Prof. Ivan Snegarov, *Ucirediavaneto na Bulgarskata pravoslavna țărkva* — sp. «Maked. pregled», VIII, cartea I, Sofia, 1932, p. 10 ș.u.

4. *Prefatio Anastasii Bibliotecarii, în synodum octavam*, P.L., CXXIX, 21.

tențele curiei papale pe lângă cneazul bulgar, pentru ca Bulgaria să revină sub conducerea Scaunului de la Roma; în al doilea rînd aceasta se mai poate constata și din faptul că, încetul cu încetul, s-a introdus în Bulgaria limba slavonă în slujbele bisericesti și în felul acesta în Biserica Bulgară s-a accentuat caracterul național⁵.

De altfel, arhiepiscopul bulgar era mitropolit onorific al unei regiuni din marea dioceză a Patriarhiei de Constantinopol. Papa Adrian al II-lea (867—872), în scrisoarea din 871, adresată împăratului bizantin Vasilie I Macedonul (867—886), numește pe întîistătătorul bulgar antistes⁶. Acest titlu îl purtau și alți întîistătători ai Bisericilor locale, chiar și patriarhii. Este adevărat că acest titlu a fost dat întîistătătorului Bisericii Bulgare la dorința poporului bulgar. Întîistătătorul Bisericii Bulgare, împreună cu episcopii eparhioți, formau sinodul arhieresc, care conducea treburile bisericesti ale Bisericii Bulgare cu totul independent de Patriarhia Ecumenică⁷.

Scrisoarea aghiografică intitulată *Minunea Sfîntului Gheorghe cu un bulgar*, ne informează că primul ei arhiepiscop al Bisericii Bulgare, Iosif a venit din Constantinopol în Bulgaria cu numeroși episcopi, preoți, călugări și îndrumători. După aceea, numărul lor a crescut și mai mult⁸. S-au înmulțit, de asemenea și numărul scaunelor episcopale⁹. S-au creat deci condiții pentru organizarea și înflorirea Bisericii Bulgare. În felul acesta Biserica Bulgară a devenit autocefală¹⁰. Nu mult după aceasta, în luna august 917, Simeon s-a declarat țar al bulgarilor. Imediat după ridicarea sa la această demnitate, s-a străduit să ridice Biserica Bulgară la o situație asemănătoare cu aceea a Patriarhiei de Constantinopol, în ce privește raporturile ei față de imperiul bizantin. În acest scop s-a adresat cercurilor politice și bisericesti din Constantinopol, cerînd ridicarea Bisericii Bulgare la rangul de Patriarhie. În Bizanț, domina așa numita teorie a strînsei legături și colaborării dintre imperiul bizantin și patriarhul ortodox: «*Imperium sine Patriarcha non stantet*»¹¹. În baza acestui principiu care-și găsește temeiul în multe documente ale evului mediu bizantin,

5. Docent I. Ivanov, Ierom. P. Hilendarski, *Istoria slaviano-bolgarskaia*, ediția Academiei R. P. Bulgaria, Sofia, 1914, p. 26; Prof. Dr. V. Zlatarski, *Istoria na bulgarskata dirjava prez srednite vecave*, t. I, partea II, Sofia, 1927, p. 146—147.

6. P.L., CXXII, 1310.

7. Prof. Dr. V. Zlatarski, *op. cit.*, p. 147, 148 și 151; Prof. Ivan Snegarov, *Uci-rediavaneto...*, p. 33—39.

8. Prof. Ivan Snegarov, *Starobolgarskiat rascas «Ciudo na Sf. Gheorghi o bălgarina» kato istoriceski izvor*, în «Anuarul Academiei duhovnicești Sf. Climent Ohridski, t. IV (XXX), Sofia, 1925, p. 224—226; Prof. Dr. V. Zlatarski, *op. cit.*, p. 145.

9. Prof. E. Golubinski, *Kratkii ocerk istorii pravoslavneh țerkveț: Bolgarskoi, Serbskoi i Ruminskoi*, Moscova, 1871, p. 46 ș.u.; Prof. O. Lotoțkii, *Naris istorii avtok. țerkov.*, Varșovia, 1938, p. 74.

10. Docent Todor Săbev, *Ustroistvoto na bălgarskata avtokefalia (po slucaii 90 godini ot ucirediavaneto na Ekzarhiata)*, în «Țărkoven Vestnik», an. LXI (1960), nr. 10, p. 1.

11. P.L., CCXV, 156.

după părerea cercetătorului Berdnicov¹², a fost declarat oficial autocefalia Bisericii Bulgare, iar arhiepiscopului bulgar i s-a recunoscut titlul de patriarh. În virtutea noii sale demnități, întiiistătătorul Bisericii Bulgare a putut să ia parte și la încoronarea țarului bulgar¹³, imitind în felul acesta tradiția Bizanțului, unde bazileul era uns împărat de patriarhul ecumenic.

În anul 927, luna octombrie, s-a încheiat un tratat de pace între bulgari și bizantini¹⁴, prin care bizantinii au recunoscut titlul de βασιλεὺς țarului Petru I (927—969), care s-a înrudit cu familia imperială bizantină¹⁵. Într-un catalog întocmit de Du Cange (1610—1688), filolog și lexicograf francez, se amintește de autocefalia Bisericii Bulgare, precum și de titlul de patriarh pe care-l purta întiiistătătorul ei¹⁶. În acest catalog însă nu se vorbește clar de recunoașterea canonică a Patriarhiei Bulgare de către Patriarhia Ecumenică, ci numai de confirmarea lui Damian ca patriarh al Bulgariei de către împăratul bizantin Romanos I Lekapenos (919—944)¹⁷.

Totuși: istoricii și cercetătorii bulgari¹⁸ susțin că Patriarhia Ecumenică de Constantinopol ar fi recunoscut ridicarea Bisericii Bulgare la rangul de patriarhie, invocând în sprijinul afirmației lor următoarele: a) întrucât Patriarhia Ecumenică s-a arătat mulțumită, afirmă aceștia, de tratatul de pace încheiat între Bizanț și bulgari, înseamnă că ea a recunoscut, implicit, demnitatea de patriarh pentru conducătorul Bisericii Bulgare, după cum împăratul bizantin a recunoscut-o pe aceea de βασιλεὺς pentru țarul bulgar; b) Patriarhia Ecumenică nu putea să nu recunoască ridicarea Bisericii Bulgare la rangul de patriarhie, confirmată deja de împăratul Romanos I Lekapenos¹⁹.

Pe lângă argumentele arătate mai sus, istoricii bulgari mai aduc în sprijinul existenței unei Patriarhii Bulgare în secolul al X-lea—al XIII-lea și alte informații istorice, din care menționăm următoarele: gramata a II-a a împăratului bizantin Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976—1025)²⁰; corespondența țarului Ioniță Caloian (1197—1207) cu papa Inocențiu al III-lea

12. I. Berdnicov, *Osnovniia naciata Ńerkovnogo pravo pravoslavnoi Ńerkvi*, Kazan, 1902, p. 90 ș.u.; Prof. Iordan Ivanov, *Zogravska bălgarska istoria*, în «Bălgarski starini iz Makedonia», II, ed. Academiei de Științe Bulgare, Sofia, 1931, p. 635.

13. Prof. Ivan Snegarov, *Părvata Bălgarska patriarșia*, în «Anuarul Universității din Sofia, Facultatea de Teologie», t. XXVI (1949), p. 13 ș.u.

14. G. Ostrogorski, *Histoire de l'état Byzantin*, Paris, 1956, p. 927.

15. Prof. Dr. V. Zlatarski, *op. cit.*, p. 526—527.

16. Acest catalog este publicat de Prof. Iordan Ivanov în «Zogravska bălgarska istoria», p. 566.

17. M. Le Quien, *Oriens Christianus*, Paris, 1740, vol. II, p. 290; Zachariae von Lingenthal, *Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche*, St. Petersburg, 1864, p. 11, 14; Ivan Snegarov, *Istoria na Ohrsidskata Arhiepiscopia*, Sofia, 1924, vol. I, p. 8.

18. Docent Todor Săbev, *Autokefalna uredba i patriarșesko dostoinstvo na bălgarskata pravoslavna Ńarkva*, în *Deset godini bălgarska patriarșia, 10 mai 1953—10 mai 1963*, editată de Sf. Sinod Bulgar, Sofia, 1963, p. 94—95.

19. *Ibidem*. V. Zlatarski, *op. cit.*, p. 529—531; *Istoria României*, vol. II, edit. Academiei, București, 1962, p. 180.

20. Prof. Iordan Ivanov, *op. cit.*, în «Zogravska bălgarska istoria...», p. 557.

(1198—1216)²¹; sinodiconul lui Borilă (sec. XIII—XIV)²², precum și unele lucrări mai noi²³.

Cu toată această argumentare istorică, care într-o anumită măsură își poate avea valoarea ei, ne lipsește totuși hotărîrea Patriarhiei Ecumenice prin care s-ar fi recunoscut ridicarea Bisericii Bulgare la rangul de Patriarhie, în anul 927. De altfel, nu cunoaștem cu precizie nici organizarea acestei prime Patriarhii Bulgare, deși se menționează mai multe localități ca: Preslavul, capitala primului țarat bulgar, Durostorul, Sofia, Ohrida și altele. Sint amintiți că au păstorit, în calitate de patriarhi, următorii: Damian, Leontie, Dimitrie, Serghie și Grigorie²⁴, fără însă să se poată preciza timpul păstoriei lor.

Istoricii bulgari mai susțin că după încadrarea Bulgariei orientale în Imperiul bizantin, în timpul împăratului Ioan I Tzimiskes (969—976), patriarhii bulgari ar fi peregrinat în localitățile amintite mai sus²⁵.

După căderea Bulgariei sub bizantini, la anul 1118²⁶ s-a încheiat și activitatea acestei «patriarhii», cînd arhiepiscopatul și celelalte eparhii bulgare se aflau încadrate în ierarhia bizantină.

Cu toate că Patriarhia de Constantinopol n-a dat un act oficial de confirmare a Patriarhiei Bulgare, recunoscută deja de Romanos I Lekapenos, totuși, străduințele bulgarilor în legătură cu această problemă de importanță majoră pentru Biserica lor, sint remarcabile și în același timp lăudabile. Toată corespondența, intervențiile și sforțările făcute în vederea recunoașterii rangului de Patriarhie pentru Biserica Bulgară de către statul bizantin și Patriarhia de Constantinopol, servesc ca un fundament solid în vederea înființării unei Patriarhii Bulgare în secolul al XIII-lea, care va fi recunoscută oficial, de data aceasta, de către Patriarhia Ecumenică.

Inceputul Arhiepiscopiei de Tîrnovo. — După restabilirea celui de al II-lea țarat bulgar, la anul 1186, de către frații Asan I (1186—1196) și Petru (1196—1197), de origină vlahă sau română, s-a întemeiat o nouă arhiepiscopie bulgară, cu reședința în orașul Tîrnovo, care a devenit capitala celui de al II-lea stat bulgar²⁷. În dioceza Arhiepiscopiei de Tîrnovo a intrat Eparhia Durostorului, care mai înainte depindea de Patriarhia de Constantinopol, precum și Eparhia Vidinului, care pînă atunci se aflase

21. P.L., CCXV, 287.

22. M. G. Poprujenko, *Sinodic țarea Borisa*, Odesa, 1899, p. 64, 75.

23. Prof. O. Lotoșkii, *op. cit.*, t. II, p. 74 ș.u.

24. M. G. Poprujenko, *op. cit.*, p. 75; Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin*, Paris, 1941; p. 171—172; Docent Tudor Săbev, *Autokefalna uredba...*, p. 95; K. Dinkov, *Istoria na bălgarskata țarkva*, Sofia, 1954, p. 46.

25. Docent Todor Săbev, *Pogled vărhu osnovavaneto i țarkovno-narodnoto dvijenie na bălgarskata ekzarhія*, în «Anuarul Academiei duhovnicești», t. IX (XXXV), Sofia, 1960, p. 316.

26. Martin Jugie, *op. cit.*, p. 172.

27. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, vol. II, (1081—1453), Paris, 1932, p. 88; Docent Todor Săbev, *Autokefalna uredba...*, p. 98.

sub jurisdicția Arhiepiscopiei greco-bulgare de Ohrida. Întrucît bulgarii voiau să-și întemeieze o Biserică independentă în noul țarat vlaho-bulgar care-și câștigase de curînd independența²⁸, ei nu mai recunoscuseră ca întîistătător al Bisericii Bulgare pe patriarhul de Constantinopol și pe arhiepiscopul de Ohrida, ci voiau să aibă o patriarhie autocefală. În acest scop ei au ales ca prim titular al Arhiepiscopiei de Tîrnovo pe preotul Vasile, despre care nu ne împiedică nimic să credem că era de origină valah sau român, ca și frații Asan I și Petru, cu ajutorul cărora a fost ridicat la rangul de arhiepiscop al Bulgariei. El a fost hirotonit de episcopul Vidinului și de alți doi episcopi greci. Acest arhiepiscop însă n-a fost recunoscut de Patriarhia Ecumenică de Constantinopol și nici de arhiepiscopul de Ohrida. Aceasta este o dovadă că autocefalia acestei Biserici era încă în discuția cercurilor bisericești și politice din Constantinopol²⁹.

În timpul Imperiului latin de Răsărit (înființat la 1204, în vremea cruciadei a IV-a) Patriarhia de Constantinopol nu s-a mai putut ocupa îndeaproape de împlinirea doleanțelor bulgarilor, deoarece Biserica Ecumenică a cunoscut atunci cea mai mare criză din istoria ei. Latinii au alungat pe patriarhul ecumenic din Constantinopol, iar acesta și-a stabilit noua sa reședință la Niceea.

După concepția timpului, autocefalia sau independența unei Biserici trebuia recunoscută, fie de către Bizanț, fie de către Roma, după sfera de interese și legături ce se stabileau între Biserica-mamă și Biserica-fiică. Profitînd de noua situație creată în Răsărit, unde latinii, prin venețieni, stăpîneau Constantinopolul, papa Inocențiu al III-lea (1198—1216) a căutat să atragă vlaho-bulgarii la Biserica Romao-Calotică. În vederea împlinirii acestui scop, spre sfîrșitul anului 1199, el trimise o scrisoare țarului vlaho-bulgar, Ioniță Caloian, prin protoprezbiterul Dominic, în care-l numește «*nobilis vir*» și nu țar, pentru că încă nu fusese recunoscut ca țar, și îl invită să intre în strînse legături cu Scaunul de Roma, amintindu-i între altele și de rudenia lui de sînge cu romanii. Ioniță Caloian nu avea însă destulă încredere în Dominic, socotindu-l un spion grec și de aceea l-a reținut aproape doi ani la Tîrnovo, lăsînd scrisoarea papală fără răspuns³⁰.

Încercarea țarului Ioniță Caloian de a uni Biserica Bulgară cu Biserica Romei. — Mai tîrziu, Ioniță Caloian, convingîndu-se că Dominic nu este spion, l-a trimis la papa Inocențiu al III-lea cu scrisori în care-l ruga să-i trimită coroană de țar, cum au avut Petru, Samuil și întaintașii lor. Împreună cu Dominic a fost trimis la Roma și preotul Vlasie, dar acesta, din motive care nu se cunosc prea bine, n-a putut ajunge la Roma³¹. Întrucît

28. Ivan Duicev. *Iz starata bălgarska knijnina, II, Knijovni i istoriceski pametniji ot vtoroto bălgarsko țarstvo*, Sofia, 1944, p. 7.

29. K. Dincev, *op. cit.*, p. 58—59.

30. Eudoxiu Hurmuzachi, *Documente privitoare la Istoria românilor, anii 1199—1345, culese și însoțite de note și variante de Nic. Densușianu*, t. I, partea I, București, 1887, Doc. I, p. 1.

31. *Ibidem*, I. 1, doc. II, p. 2—3; doc. XVIII, p. 26—27.

papa întârziase cu răspunsul, Ioniță Caloian a trimis la Roma, în iulie 1203, pe arhiepiscopul Vasile, cu o scrisoare în care-l roagă pe papa ca să-l încoroneze ca țar, iar pe arhiepiscopul Vasile să-l ridice la rangul de patriarh. Nu cunoaștem din ce anume motive, arhiepiscopul Vasile n-a putut ajunge nici el la Roma, dar a reușit totuși să trimită papii scrisorile, în mod tainic, prin altcineva. În august 1203, a sosit la Tîrnovo un trimis al papii Inocențiu al III-lea, care a răspuns la scrisorile țarului Ioniță Caloian³². Acest trimis al papii n-a adus coroană de țar lui Ioniță Caloian, pe care o ceruse, ci i-a adus tocmai ceea ce nu ceruse, adică un palium (o haină arhierască catolică) pentru arhiepiscopul Vasile. Prin aceasta, papa Inocențiu al III-lea urmărea supunerea Bisericii Bulgare Scaunului din Roma. Lui Caloian, în loc de coroană, i-a adus un jurământ de supunere în latinește, pe care acesta trebuia să-l semneze. Către sfârșitul anului 1203, țarul Ioniță Caloian s-a hotărît să răspundă scrisorilor papale. În acest scop, împreună cu trimisul papal, el trimise la Roma pe Vlasie, acela care fusese hirotonit episcop, cu trei scrisori: prima din partea țarului Ioniță Caloian, a doua din partea arhiepiscopului Vasile și a treia din partea clerului. În aceste scrisori, țarul și arhiepiscopul Vasile cereau să se ridice primatul Tîrnovei la rangul de patriarh; să se dea voie Bisericii Bulgare ca singură să-și aleagă și să-și instaleze patriarhul; să-și pregătească Sfântul Mir, pentru că pînă atunci bulgarii primeau Sfântul Mir de la Constantinopol, și, în sfîrșit, să-i trimită mai repede coroana de țar și sceptrul promis³³. Papa a găsit de cuviință să satisfacă dorințele țarului Ioniță Caloian și trimise în Bulgaria ca delegat al său pe cardinalul Leon, care sosește la Tîrnovo în luna octombrie 1204 și-i aduce lui Caloian coroană de rege, în loc de coroană de țar, cîrjă și gramată (bulă) de confirmare. I-a dat dreptul să bată monede cu chipul său. Arhiepiscopul bulgar a primit și el dreptul să-și pregătească Sfântul Mir, să încoroneze pe regii bulgari și să poarte cîrjă de arhiepiscop. Biserica Bulgară a primit dreptul să-și aleagă și să-și hirotonească singură arhiepiscop, însă cu condiția ca să primească palium de la Roma și să facă jurământ de supunere față de Biserica Romană³⁴. La 7 noiembrie 1204, trimisul papii a ridicat pe arhiepiscopul Vasile la rangul de primat. De atunci înainte, întîi-stătătorul Bisericii Bulgare se numea «*Primatus et arhiepiscopus totius Bulgariae et Valahiae*»³⁵. Iar în ziua următoare (de Sfinții Arhangheli, adică la 8 noiembrie) l-a încoronat pe Ioniță Caloian, în catedrala din Tîrnovo, ca rege. Deși Ioniță Caloian n-a fost încoronat țar, totuși el semna în actele oficiale «țar», iar arhiepiscopul Vasile al vlaho-bulgarilor se

32. *Ibidem*, I, 1, doc. XI, p. 11—13; doc. XIX, p. 27—28.

33. *Ibidem*, I, 1, doc. X, p. 10—11.

34. *Ibidem*, I, 1, doc. XV, p. 17—20; doc. XVI, p. 20—21; Prof. Dr. V. Zlatarskii, *Istoria na bălgarskata dărjava...*, t. III, partea II, Sofia, 1940, p. 164, 189, 191—192, 194; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor*, vol. I, ed. a II-a, București, 1935, p. 300.

35. *Ibidem*, I, 1, doc. XVI, p. 20—21; doc. XXXIV, p. 48—49; doc. XXXV, p. 49—50; A. A. Vasilev, *op. cit.*, vol. II, p. 89; Levkiiskii episcop Partenie, *Sfeti patriarsi v Bălgaria i ot bălgarski vroshod*, în *Deset godini bălgarska patriarșia...*, p. 64; K. Dincov, *op. cit.*, p. 60—61; Const. C. Giurescu, *op. cit.*, p. 300—303.

considera pe sine patriarh, cu toate că nu fusese ridicat la acest rang ³⁶. Papa nici nu putea să-i acorde acest rang întrucît titulatura de «patriarh» nu exista în Biserica Apusului. Într-una din scrisorile sale, papa Inocențiu al III-lea caută să convingă pe arhiepiscopul Vasile că titlul de primat este egal cu cel de patriarh ³⁷. O dovadă că întîistătătorul Bisericii Bulgare se considera pe sine patriarh, o constituie scrisoarea adresată papii Inocențiu al III-lea ³⁸ în care, arhiepiscopul Vasile de Tîrnovo subliniază că a primit toată deplinătatea vredniciei patriarhale. La fel și țarul Ioniță Caloian, printr-o scrisoare din luna noiembrie 1204, adresată papii Inocențiu al III-lea, amintește de acest fapt.

În anul 1205 a izbucnit un război între țarul Ioniță Caloian și Balduin I (1204—1205), împăratul Constantinopolului, război în care latinii au fost înfrinți, iar împăratul a fost închis într-un turn la Tîrnovo, în capitala Imperiului vlaho-bulgar. Cu toate intervențiile papii Inocențiu al III-lea, Balduin I n-a fost eliberat, ci a fost lăsat să moară de foame. În urma acestui fapt, începînd cu anul 1205, Biserica Vlaho-Bulgară a rupt unirea încheiată cu un an mai înainte cu Roma ³⁹.

Ridicarea arhiepiscopului de Tîrnovo la rangul de patriarh. — Situația grea în care Bizanțul se găsea în acel timp a permis conducătorului bulgar Ioan Asan II (1218—1241) să realizeze dorința poporului vlaho-bulgar de a avea o patriarhie independentă. Pentru îndeplinirea acestui fapt el a lucrat cu multă diplomație. Astfel, în anul 1232, a încheiat un tratat cu împăratul grec de Niceea, în care se prevedea că arhiepiscopul de Tîrnovo recunoaște pe patriarhul de Constantinopol, ca superior al său. Cu doi ani mai tîrziu, noua situație politică a determinat pe împăratul și pe patriarhul de Niceea să recunoască independența Bisericii Bulgare.

În anul 1234, s-a încheiat o alianță militară între Ioan Asan al II-lea și împăratul Ioan Duca Vatatzis (1222—1254), îndreptată împotriva Imperiului latin de Constantinopol. Această alianță a fost întărită prin căsătoria fiicei lui Ioan Asan al II-lea, Elena, în vîrstă de 9 ani, cu fiul lui Ioan Duca Vatatzis, Teodor Lascaris, în vîrstă de 11 ani. Cînd s-a încheiat alianța militară, Ioan Asan al II-lea a pus condiția ca să se recunoască ridicarea Arhiepiscopiei de Tîrnovo la rangul de Patriarhie. În urma acestei alianțe a început acțiunea militară contra latinilor de Constantinopol. În primăvara anului 1235, armata bulgară a ocupat de la latini Lampsakkul, situat pe malul asiatic, iar după aceea Galiopolis, de pe țărmul european al Dardanelelor, unde a venit și țarul bulgar, cu soția și fiica sa Elena, arhiepiscopul Ioachim de Tîrnovo și mulți boieri. Tratatul amintit a fost întărit atît prin întîlnirea personală a celor doi conducători de stat, cît și prin cununia Elenei cu Teodor Lascaris, în Lampsak. Prințesa vlaho-

36. Eudoxiu Hurmuzaki, I, 1, doc. XXXIV, p. 48—49; doc. XXXV, p. 49—50; Docent Todor Săbev, *Avtokefalna uredba...*, p. 99.

37. Eudoxiu Hurmuzaki, I, 1, doc. XVI, p. 20—21.

38. *Ibidem*, I, 1, doc. XXXV, p. 49—50.

39. *Ibidem*, I, 1, doc. XXXIV, p. 48—49; A. A. Vasiliev, *op. cit.*, II, p. 178—180.

bulgară a fost trimisă după aceasta la Niceea, unde împărăteasa mamă trebuia să se ocupe de educarea ei. Apoi împăratul și patriarhul ecumenic Gherman, care-și avea acum sediul la Niceea, după cum mărturisește sinodiconul lui Borilă⁴⁰, au trimis scrisori către patriarhatele apostolice ale Răsăritului: Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, rugînd pe întîistătătorul lor să recunoască arhiepiscopatul de Tîrnovo rangul de patriarh. După ce patriarhii răsăriteni au răspuns favorabil la scrisorile patriarhului în orașul Galiopolis, situat pe malul european, la care au luat parte numeroși arhiepiscopi, mitropoliți și episcopi greci și bulgari, precum și numeroși arhimandriți, egumeni și călugări din minăstirle Muntelui Atos, care se afla atunci sub stăpînirea țărului vlaho-bulgar. Sinodul sub președinția patriarhului ecumenic Gherman al II-lea și cu aprobarea patriarhilor răsăriteni, Gherman al Niceei, Nicolae al Alexandriei, Simeon al Antiohiei și Atanasie al Ierusalimului, a declarat pe arhiepiscopul Ioachim al Tîrnovei patriarh al Bulgariei⁴¹. În sinodiconul lui Borilă⁴², se descrie amănunțit acest eveniment solemn și este numit «înnoirea Patriarhiei Bulgare»⁴³. Întrucît bulgarii socoteau că au avut o patriarhie încă din prima jumătate a secolului al X-lea. Sînt unii istorici ortodocși⁴⁴ care susțin că deși Arhiepiscopia de Tîrnovo a fost recunoscută autocefală de către Patriarhia Ecumenică, prin actul sinodal din 1235 și deși întîistătătorul ei purta titlul de patriarh, totuși ea n-a avut drepturi egale cu celelalte patriarhii răsăritene. Întrucît, după opinia acestora, patriarhul de Tîrnovo purta acest titlu numai nominal. Această părere se întemeiază pe știrea

40. A. A. Vasiljev, *op. cit.*, II, p. 196—201; M. Poprujenko, *op. cit.*, p. 65—67; N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ed. II, vol. I, București, 1929, p. 28.

41. Vezi: *Documentul ridicării arhiepiscopului de Tîrnovo la rangul de patriarh*, la: Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente...*, anii 1346—1450, culese și adnotate de N. Denusianu, t. I, partea 2, București, 1890. Appendice: I, *Documente slavone*, anii 1198—1459, reproduse din «Monumenta serbica, editid Fr. Miklosich», Viennae, 1858, și din «Vremennik... i istorii drevnostej Rossijskich», t. XXI, cu traduceri latine și cu note de Dr. Emil Kaluzniacki, doc. DCXLV, p. 805—811; în legătură cu ridicarea arhiepiscopului de Tîrnovo la rangul de patriarh, în anul 1235, am consultat și următoarele lucrări: St. Stanojevicia, *Sv. Sava i proglas bulgarske patriaršie*, în «Glas srpske kraljevske Academie», CLVI (1933), 79, p. 185; Prof. E. Golubinski, *op. cit.*, p. 80—81; Dr. I. Irecek, *Istoria bolgar*, traducere de K. Brun și V. N. Palauzov, Odesa, 1878, p. 346—509; Docent Todor Săbev, *Avtokefalna uredba...*, p. 99; *Patriaršeskoto Dostoinstvo na bălgarskata pravoslavna fărkvă*, în «Deiania na tretia țarkovno-naroden sabor», Sofia, 1953, nr. 8—10, p. 112; Prof. V. Zlatarskii, *Istoria na bălgarskata dărjava...*, t. III, Sofia., 1940, p. 385—387; Fr. Miklosich-Ios. Müller, *acta et diplomata graeca medii aevi et p̄sana*, Viena, 1860, p. 438; Zachariae von Lingenthal, *op. cit.*, p. 32; Pr. Prof. Liviu Stan, *Obișșia autocefaliei și autonomiei*, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 1—2, p. 94; Lector Diac. Ioan Pulpea, *Bisericele Ortodoxe cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 80. În legătură cu această problemă să se vadă: Tachiaos (A. E.), *Die Aufhebung des bulgarischen Patriarhats von Tîrnovo*, în «Balkan Studies», 4 (1963), p. 67—82.

42. M. G. Poprujenko, *op. cit.*, p. 64 ș.u. 43. *Ibidem*.

44. Chr. Papadopoulos, Ἡ ἐκκλησία βουλγαρίας (865—1938), publicată de I. Sp. Ramphos, Atena, 1957, p. 46—47.

cronicarului bizantin Gheorghe Acropolitul (secolul al XIII-lea)⁴⁵ și mai ales pe scrisoarea Patriarhului Constantinopolului Calist I, din anul 1355, către clerul din Tîrnovo⁴⁶, în care se menționează că deși episcopul de Tîrnovo a primit cindva titlul de patriarh, la cererea țarului, totuși aceasta nu înseamnă că el este egal (συναριθμιος) cu ceilalți patriarhi răsăriteni. Patriarhul Calist I, în scrisoarea menționată, socotește că el nu este pe deplin autocefal — „αὐτοκέφαλον... οὐκ... ὀλόκληρον“⁴⁷. De aceea patriarhul Calist I cere patriarhului Tîrnovei ca să-l pomenească în rugăciunile sale, lucru pe care, pînă atunci, patriarhul de Tîrnovo, probabil, nu-l făcuse.

În cronică bizantină din anul 1391, se amintește că la Constantinopol se știa foarte bine de recunoașterea autonomiei Patriarhiei de Tîrnovo⁴⁸. Probabil că termenul «autonomie», în acest caz, nu are sensul de astăzi, ci sensul termenului «autocefalie», pentru că mai departe, în cronică amintită, se spune că arhiepiscopul de Tîrnovo fusese declarat patriarh independent, cu aprobarea patriarhilor răsăriteni⁴⁹.

Autocefalia Bisericii Bulgare a fost atît de puternică în secolul al XIII-lea—al XIV-lea, încît chiar ambițiosul împărat unionist, Mihai al VIII-lea Paleologul (1258—1282), n-a reușit s-o desființeze. Patriarhia Bulgară s-a opus cu hotărîre unirii de la Lyon, din anul 1274, între Biserica Latină și Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Patriarhia Bulgară de Tîrnovo nu numai că și-a păstrat independența, dar a luptat cu rîvnă pentru apărarea dreptei credințe a Răsăritului ortodox. Patriarhul Tîrnovei, Ignatie, a fost numit pe drept cuvînt «Stîlp al dreptei credințe» și sprijinitorul Ortodoxiei⁵⁰.

Organizarea Patriarhiei de Tîrnovo în secolele al XIII-lea—al XIV-lea. —

În viața lui Ioachim, primul patriarh al Tîrnovei, sînt date cîteva informații în legătură cu organizarea acestei Patriarhii⁵¹. Organul superior de conducere și instanță de judecată era sinodul arhieresc. Există o rînduială și o ceremonie specială pentru înscăunarea patriarhilor. Din viața patriarhului Ioachim se mai poate constata că el a fost ridicat în mod solemn în scaunul patriarhal din Tîrnovo de către o mulțime de arhieriei. Cate-

45. *Ibidem*, p. 99; Fr. Miklosich-Ios. Müller, *op. cit.*, vol. I, p. 438.

46. Miklosch et Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, vol. I, Vindobonae, 1869, p. 436—442.

47. Fr. Miklosich-Ios. Müller, *Acta et diplomata...*, vol. I, p. 438; Zachariae von Lingenthal, *op. cit.*, p. 32; Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, München-Berlin, 1924, partea III, nr. 1745; Prof. Pr. L. Stan, *art. cit.*, p. 94.

48. Τότε καὶ ὁ Τερνόβου ἀρχιερεὺς αὐτονομία τετιμῆται καὶ πατριάρχης ἀναγορεύεσθαι κέριται βασιλικῆ καὶ συνδικῆ τῆ θεοπλάτου. Ios. Müller, *Byz. Analekten Sitzber. W. Akkad.* IX, p. 393, apud I. Irecek, *Istoria bolgar...*, p. 510.

49. Prof. Dr. V. Zlatarskii, *Istoria na bălgarskata dărjava...*, t. III, 1940, p. 383, 386—387, 599.

50. Prof. O. Lotoșkii, *op. cit.*, t. II, p. 101 ș.u.; Prof. Dr. Zlatarskii, *op. cit.*, t. III, p. 600.

51. Docent Todor Săbev, *Avtokefalna uredba...*

drala patriarhală se numea «biserica cea mare», la fel ca și catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol⁵².

În sinodiconul lui Borilă⁵³, patriarhii de Tîrnovo și ceilalți patriarhi răsăriteni sînt intitulati «prea sfințiți», «atotsfințiți» și «preafericiți». În cadrul unui polihroniu, la un «Mulți ani trăiască», adresat patriarhului Eftimie de Tîrnovo, se definesc astfel titlurile sale: «Preasfințitului Eftimie, Arhiepiscopul de Dumnezeu purtătorul al marelui oraș Tîrnovo și patriarh al tuturor bulgarilor...»; și altul: «Sanctității Sale... întru mulți ani»⁵⁴.

Patriarhia Bulgară a avut o jurisdicție destul de întinsă. În sinodiconul lui Borilă⁵⁵, se pomenește că existau 15 eparhii (fără Ohrida) întrucît aceasta avea jurisdicția ei ca Patriarhie greco-bulgară independentă; unsprezece mitropolii: Tîrnovo, Preslavul, Cervan, Loveci, Sredeț, Oveciu (Provad), Durostor, Vidin, Serek, Filipin (Dramsk), Mesemvria și patru episcopii: Branicevo, Belgrad, Nișav și Verbărdsk⁵⁶.

Trebuie avut în vedere că în secolul al XIII-lea statul bulgar se întindea în părțile de Apus peste unele regiuni care aparțin astăzi Serbiei.

Patriarhia Bulgară a avut întotdeauna conducători destoinici⁵⁷. Deși despre patriarhii Tîrnovei se știu puține lucruri, totuși vom încerca să dăm cîteva informații, în limita materialului documentar pe care-l avem.

În legătură cu Ioachim trebuie să spunem că abia în anul 1954, prof. Ivan Snegarov a descoperit și a publicat *Viața*, pe scurt⁵⁸. Ioachim este bulgar de origine și la început s-a nevoit într-o mînăstire din Sfîntul Munte. Cînd a ajuns la maturizare din punct de vedere duhovnicesc s-a mutat la Krasen (Cerven), lîngă Dunăre, unde a săpat în stînci chilii și o biserică cu hramul «Schimbarea la față» și acolo și-a continuat nevoințele sale, împreună cu trei ucenici: Diomid, Atanasie și Teodosie. Cînd a auzit despre el Ioan Asan al II-lea, l-a vizitat, a primit blagoslovenie de la el și i-a dăruit aur cu care el a angajat lucrători care au săpat în stînci o mînăstire mare, dîndu-i hramul «Sfîntul Arhînghel Mihail». Apoi a adunat acolo mulți monahi care trăiau sub conducerea și povățuirea lui ca stareț⁵⁹. Cînd în jurul anului 1227 a murit conducătorul duhovnicesc al bulgarilor, Vasile (patriarh-primat), în locul lui a fost ales Ioachim, care a fost recunoscut patriarh de Tîrnovo, de către patriarhul ecumenic și de ceilalți patriarhi răsăriteni⁶⁰. Ioachim I, după cum mărturisesc datele din viața lui, s-a distins prin asceză și milostenie. Celor orfani și săracilor

52. Prof. Ivan Snegarov, *Neizdadeni starobălgarski jitia (Jitie na țarnovskia patriarh Ioachim)*, în «Anuarul Academiei duhovnicești», t. III (XXIX), Sofia, 1954, p. 165—167.

53. M. G. Poprujenko, *op. cit.*, p. IX—X, 65, 67, 75.

54. *Ibidem*, p. IX—X. 55. *Ibidem*, p. 76.

56. Prof. E. Golubinskii, *op. cit.*, 91—100. 57. *Ibidem*.

58. Prof. Ivan Snegarov, *Neizdadeni starobălgarski...*, p. 164.

59. Levkiiski episcop Partenie, *op. cit.*, p. 65.

60. Prof. V. Zlatarskii, *op. cit.*, t. III, p. 368; *Levkiiskii episcop Partenie*, *op. cit.*, p. 65; Prof. Ivan Snegarov, *Neizdadeni starobălgarski...*, p. 165, 167.

le dădea cele de trebuință⁶¹. După Ioachim I, care a murit probabil la anul 1239, urmează Vasile al II-lea, apoi Ioachim al II-lea⁶².

După ce s-a desființat imperiul latin de Constantinopol în 1261, a apărut un pericol și mai mare și anume expansiunea turcească. Împăratul bizantin Mihail al VIII-lea Paleologul, pentru a face față pericolului turcesc, a apelat pentru ajutoare în Apus. Dar papa cere în schimbul ajutorului unirea Bisericii Ortodoxe cu cea Romană. Astfel s-a ajuns la încheierea unirii între greci și latini la Lyon, în anul 1274. Tocmai în acest timp, a apărut pe Scaunul patriarhal din Tîrnovo, Ignatie, numit «Stîlp al Ortodoxiei», care s-a apus unirii cu latinii și pentru aceste merite, a fost lăudat de apărătorii Ortodoxiei⁶³.

După el este amintit ca patriarh de Tîrnovo, între anii 1277—1282, Macarie, numit într-un pomelnic «Preafericitul (τρισυμμάχσιος) patriarh și sfîntul mucenic». Cînd și de la cine a suferit moartea de mucenic nu se știe. După el este amintit în 1283 și 1291, Ioachim al III-lea († 1294), apoi sint amintiți: Dorotei, Roman, Teodosie I și Ioanichie I. Simion este amintit în 1346: Teodosie al II-lea între anii 1350—1355; Ioanichie al II-lea și Eftimie sint amintiți între anii 1375—1394⁶⁴.

Personalitatea cea mai de seamă din istoria Bisericii Ortodoxe Bulgare, în secolul al XIV-lea este, fără îndoială, patriarhul Eftimie de Tîrnovo. El s-a născut în jurul anului 1325, în capitala Tîrnovo, din cunoscuta familie Țamblac⁶⁵. Alți autori spun că s-ar fi născut în jurul anului 1330⁶⁶. Avînd înclinare spre viața monahală, intră în obștea fraților, condusă de cuviosul Teodosie Tîrnovski, care întemeiasc Mînăstirea Kilifar, în jurul anului 1350. Într-un timp relativ scurt, Eftimie s-a îmbunătățit în viața duhovnicească, încît Teodosie l-a numit econom al mînăstirii și primul lui ajutor⁶⁷.

Cînd patriarhul Teodosie de Tîrnovo a plecat, în anul 1363, la Constantinopol, a luat cu sine patru ucenici, printre care era și Eftimie. Din cauza unei boli grele, Teodosie a murit în mînăstirea patriarhală de Constantinopol «Sfîntul Mamant (Mamas)». După aceasta, Eftimie a trecut în renumita Mînăstire «Studion» (Studios), unde s-a desăvîrșit în străduințele sale duhovnicești⁶⁸.

61. Prof. Ivan Snegarov, *op. cit.*, p. 168.

62. I. Irecek, *op. cit.*, p. 50; vezi și nota 53; Prof. E. Golubinski, *op. cit.*, p. 82.

63. Prof. V. Zlatarskii, *op. cit.*, t. III, p. 535.

64. Prof. E. Golubinskii, *op. cit.*, p. 82; I. Irecek, *op. cit.*, p. 510, vezi și: nota 53.

65. Dr. S. Kiselkov, *Prouki i ocerti po starobălgarskata literatura*, Sofia, 1956, p. 172.

66. P. Sirku, *Vremia i jizni patriarha Evtimia Ternovskogo*, St. Petersburg, 1898, p. 254—255.

67. *Ibidem*.

68. Emilie Tourdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris, 1947, p. 120; Prof. Alex. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe: De la întemeiere pînă la 1800*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 907; Levkiiski episcop Partenie, *op. cit.*, p. 66—67.

De aici el a plecat la Muntele Atos, stabilindu-se mai întâi la Lavra Sfântul Atanasie, apoi la Mănăstirea Zografu, de unde, în cele din urmă, după opt ani petrecuți în asceză la diferite mănăstiri, s-a întors în patria sa, în anul 1371 și s-a stabilit la Tîrnovo⁶⁹. Dar nici în capitală n-a rămas mult timp, ci și-a ales un loc la vreo 10 km de oraș unde a construit biserica «Sfînta Treime»⁷⁰. În curînd, s-au adunat în jurul său ucenici devotați bulgari, sîrbi și ruși și au întemeiat o mănăstire și o nouă școală de literatură. Avînd multe cunoștințe teologice și bogata experiență duhovnicească, dobîndită în școala lui Teodosie de Tîrnovo, Eftimie a început aici o muncă de cercetare a întregii literaturi teologice și de corectare a cărților liturgice, comparîndu-le cu izvoarele grecești⁷¹. El a înprospătat limba liturgică și teologic bulgară cu noile forme ale vorbirii curente contemporane, îndreptînd și îmbunătățind, în același timp, ortografia bulgară⁷².

De la Eftimie se păstrează o serie de lucrări teologice ca: Explicarea unor epistole, cuvîntări panegirice, vieți de sfinți, rînduielei liturgice și altele⁷³. El a tradus în limba medio-bulgară *Liturghiile* Sfîntului Vasile cel Mare, Sfîntului Ioan Gură de Aur, Sfîntului Grigorie Dialogul și a Sfîntului Iacob, fratele Domnului⁷⁴. Există totuși unii cercetători care contestă traducerea acestor Liturghii de către patriarhul Eftimie⁷⁵.

Din punctul de vedere al limbii, operele patriarhului Eftimie mărturisesc un mare talent al scriitorului bine informat în literatura bizantină contemporană⁷⁶.

Cum am amintit mai sus, patriarhul Eftimie mai este cunoscut și ca un reformator al ortografiei, avînd drept scop îndreptarea unor greșeli din cărțile de slujbă, care au fost scăpate de cei care copiau aceste cărți⁷⁷, voind ca în acest fel să realizeze o unitate în ortografie. Marea lui operă

69. Emil Kaluzniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur des Sudslaven*, Wien, 1901, p. 39.

70. Docent Prot. Simeon Nankov, *Bogoslujebnata knijina v Bălgaria i Sv. Patriarh Evtimii*, în *Deset godini bălgarska patriarșia...* p. 117.

71. Emil Kaluzniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur...*, p. 41; Idem., *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthimius*, Wien, 1901, p. XXVII—XXVIII; V. Iaghici, *Rasujdenia iujnoslaveanskoj i ruskoj starini o ņerkovno-slaveanskom iazike, Isledovania po ruskomu iaziku*, t. I, St. Petersburg, 1885—1895, p. 396 ș.u.

72. I. Irecek, *Istoria bolgar...*, p. 568—569.

73. Levkiiski episcop Partenie, *op. cit.*, p. 69.

74. P. A. Sirbu, *Liturghiceskie trudi patriarha Evtimia Ternovskogo*, St. Petersburg, 1890, p. I—XCVII; Prof. L. Miletici, *Kritica na P. S. Sirbu, Sbornie na narodni umotvorienia, nauka i knijnina*, Sofia, 1901, cartea a IV-a, p. 17; Hr. Iv. Popov (Kaplino), *Evtimii-posleden Tărnovskii i Trapezitki patriarh*, Plovdiv, 1901, p. 206—221; Prof. P. Dinekov, *Stara bălgarska literatura*, partea a II-a, Sofia, fără an, p. 8; Dr. V. Sl. Kiselkov, *Patriarh Evtimii*, Sofia, 1938, p. 214—219, 225—227.

75. Emil Kaluzniacki, *Werge des Patriarchen...*, p. XXXI ș.u.; Protopresviter Stefan Tzankov, *Patriarh Evtimii*, Sofia, 1906, p. 57—58.

76. *Istoria na Bălgaria*, t. I, Sofia, 1954, p. 228; Emil Tourdeanu, *Opera Patriarhului Eftimie al Tîrnovei (1375—1393), în literatura slavo-română*, extras din «Cercetări literare», VI, București, 1946, p. 11.

77. Emil Kaluzniacki, *Aus der panegyrischen Litteratur...*, p. 41; Dr. V. Sl. Kiselkov, *Patriarh Evtimii...*, p. 193.

literară a avut un mare ecou. Încît, sub influența sa, s-au format noi scriitori cum sînt: Grigorie Țamblac, Ciprian, Constantin Kosteneckiki și alții. Aceștia au desfășurat o mare activitate literară nu numai în Bulgaria ci și în țările slave vecine ⁷⁸.

Patriarhul Eftimie a devenit cunoscut și foarte mult apreciat în toate țările ortodoxe, încît ierarhi de seamă i se adresau în scris cerînd lămuriri în legătură cu anumite probleme de ordin moral sau dogmatic. Așa, de pildă, mitropolitul Ciprian al Kievului și Moscovei, încă de pe cînd era la Muntele Atos a fost în legătură cu Eftimie, apoi cu mitropolitul Antim al Ungrovlahiei și cu egumenul Niçodim de la Tismana și alții ⁷⁹.

În primăvara anului 1393, armatele turcești, sub conducerea lui Baiazid Fulgerul, au năvălit în nordul Bulgariei, iar la 17 iulie același an ⁸⁰, conducătorii bulgari, fiind trădați, după cum mărturisește tradiția populară, Tîrnovo, capitala țarilor bulgari, a căzut în mîinile turcilor, care s-au purtat cît se poate de sălbatic cu populația și cu bunurile materiale. Bisericele au fost jefuite și necinstite. Țarul Ivan Sișman, în acel timp se afla în altă parte, probabil la Nicopole.

Neîntrecut a rămas Eftimie ca păstor duhovnicesc. Cînd orașul Tîrnovo a fost cucerit de turci, țarul a părăsit capitala, dar patriarhul Eftimie a rămas ca să apere populația. Pentru aceasta, pe bună dreptate, poetul popular Ivan Vazov se pronunță despre el atît de frumos: «Eftimie al Tîrnovei, în zile îngrozitoare — ultimul apărător și ultimul țar» ⁸¹. Turcii, la început s-au purtat cuviincios cu întîistătătorul Bisericii Bulgare și au ascultat rugămîntea lui de a proteja poporul. Mai tîrziu însă ei s-au hotărît ca să înlătore și acest ultim apărător al poporului bulgar ⁸². Astfel, Baiazid a poruncit ca populația bulgară din Tîrnovo să fie trimisă în regiunile Asiei Mici ⁸³. Patriarhul Eftimie a fost trimis în exil, într-o mînăstire din Macedonia ⁸⁴.

Locul unde a fost exilat patriarhul Eftimie, precum și sfîrșitul lui, au rămas pînă acum necunoscute. Mitropolitul Kievului, Grigorie Țamblac, care a fost ucenicul patriarhului Eftimie, spune numai că acesta a fost trimis undeva în Macedonia, fără ca să numească precis locul exilului ⁸⁵.

O dată cu căderea Bulgariei sub turci, a încetat și existența Patriarhiei de Tîrnovo. Patriarhul Antonie al Constantinopolului văzînd acest lucru

78. *Istoria na Bălgaria*, t. I, p. 228; Patăr Mutafciev, *Istoria na bălgarskia narod*, partea a II-a, Sofia, 1944, p. 253.

79. Émile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV-e siècle...*, p. 119—127; Emil Kaluzniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien...*, p. 240—251; Alexandru Stefulescu, *Mănăstirea Tismana*, București, 1909, p. 15—30; *Istoria Bisericii Române*, vol. I, București, 1957, p. 212.

80. Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris, 1956, p. 572.

81. Ivan Vazov, *Patriarh Evtimii (Săcînenie)*, t. IV, Sofia, 1948, p. 344.

82. Dr. Sl. Kiselkov, *Prouki i ocerti...*, p. 176; Levkiiski episcop Partenie, *op. cit.*, p. 69.

85. I. Irecek, *op. cit.*, p. 452—453.

84. Episcop Partenie Levkiiski, *Slujba na Sv. Evtimia Tărnovski*, Sofia, 1951, p. 17.

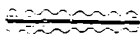
85. Idem, *Sveți patriarși...*, p. 70; Dr. Sl. Kiselkov, *Prouki i ocerti...*, p. 176—177.

și-a îndreptat privirile spre Patriarhia Tîrnovei pentru a o supune Patriarhiei de Constantinopol. În acest scop el a trimis pe Ieremia, care nu fusese primit în Moldova, ca să conducă treburile bisericești în Bulgaria. Din anul 1402, Biserica Bulgară, cu reședința la Tîrnovo, a avut în fruntea ei mitropolit grec, care era supus direct patriarhului de Constantinopol. Dacă poporul bulgar, din punct de vedere politic a căzut sub stăpînirea turcească, în secolul al XIV-lea, și din punct de vedere bisericesc el a căzut sub jurisdicția patriarhiei de Constantinopol⁸⁶. În felul acesta patriarhia de Tîrnovo a fost transformată în mitropolie grecească și supusă Patriarhiei de Constantinopol.

Mitropolitul Tîrnovei era mai prejos decît mitropoliții greci din Asia Mică. El ocupa locul al treilea, după mitropolitul Heraclei și acela al Tesalonicului, între mitropoliții Peninsulei Balcanice. Foarte curînd mitropolitului de Tîrnovo i s-a acordat titlul de Exarh al întregii Bulgarii⁸⁷.

Organizarea Mitropoliei de Tîrnovo era asemănătoare cu a celorlalte mitropolii grecești care aveau episcopii sub jurisdicția lor. Astfel, mitropolitul de Tîrnovo era numit de către Patriarhul de Constantinopol, iar episcopii din jurisdicția sa erau aleși de Sinodul episcopal și de către mitropolit. La fel cu mitropoliții greci din timpul stăpînirii turcești, mitropolitul de Tîrnovo nu se ocupa numai cu probleme de ordin bisericesc, ci și cu probleme care priveau viața civilă, ca de exemplu căsătoriile civile, administrarea moșiilor bisericești, eliberarea certificatelor de bună purtare, legalizarea contactelor între particulari și altele⁸⁸.

Patriarhia de Tîrnovo, care a fost desființată în anul 1393, a îndeplinit un mare rol în viața bisericească și spirituală a poporului ortodox bulgar. Ultimul ei patriarh, Sfîntul Eftimie, s-a încununat cu moarte de martir pentru apărarea credinței ortodoxe și a drepturilor și independenței poporului bulgar.



86. Petăr Mutafciev, *op. cit.*, partea a II-a, p. 238; Ivan Pastuhov, *Bălgarska istoria*, II, Sofia, 1943, p. 287.

87. Prof. Ivan Snegarov, *Kratka istoria na sâvremenite pravoslavni fărkvî*, t. II, Sofia, 1946, p. 46.

88. K. Dinkov, *op. cit.*, p. 64—65.

BISERICA CREȘTINILOR MARONIȚI DIN LIBAN*

Libanul este un mic stat situat în sud-vestul Asiei pe coasta Mării Mediterane, între Siria și Israel, avînd o suprafață de 10.400 km² și o populație de 1.700.000 locuitori¹. Cea mai mare parte din teritoriu este ocupată de munții Liban, cu vestiiții săi cedri, care se întind pe cca. 170 km.

Libanul, pe numele său arab Al-Djumhuriyya al-Lubnaniyya², este moștenitorul depărtat al Feniciei, punct de convergență al vechilor civilizații mesopotamiene, egiptene și grecești. În antichitate au apărut aici orașe-sate sclavagiste ca Tirul și Sidonul, cucerite succesiv de asirieni, secolele al VIII-lea — al VII-lea î. d. Hr., de regele Nabucodonosor al babilonienilor, secolul al VII-lea î. d. Hr., de seleucizi, secolele al III-lea—I î. d. Hr. și de romani secolul I d. Hr.³. De-a lungul veacurilor, flota feniciană, stăpîna Mediteranei, a permis fondarea de colonii comerciale pe coastele Siciliei, Sardiniei, Spaniei și Africii. Dar distrugerea Cartaginei de romani în anul 146 î. d. Hr., a dat lovitura de grație imperiului comercial al Feniciei⁴. Din acest moment istoria coastei libaneze se confundă cu cea a regiunilor înconjurătoare și începe istoria regiunilor muntoase ale țării, unde se vor instala comunitățile religioase sau monahii persecutați.

În secolul al VI-lea Libanul este cucerit de perși, în secolul al VII-lea de arabi, în secolul al XI-lea de turci selgiucizi, iar în secolele al XII-lea—al XIII-lea ajunge sub cruciați. Mamelucii egipteni îi cuceresc în secolele al XIV-lea—al XV-lea și turcii otomani în secolele al XVI-lea—al XIX-lea. Masacrul populației de către druzi, fanatici musulmani vecini, în 1860 aduse trupe franceze în Liban⁵. În 1864 Turcia îi acordă un statut special. Libanul devine autonom, sub mandat francez în 1919, iar în 1926 devine republică, dar independența îi este recunoscută abia în 1943. Libanul a aderat la Liga Țărilor Arabe în 1945⁶.

* Lucrarea de seminar în cadrul cursurilor de magistru în teologie a fost alcătuită sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. I. Rămureanu, care a și dat avizul să fie publicată.

1. *Liban*, în «Dicționarul Enciclopedic Român», vol. III, București, 1965, p. 115.

2. *Liban*, în «Grand Larousse Encyclopédique», vol. VI, Paris, 1962, p. 727.

3. *Maronites*, în «Collier's Encyclopedia», vol. XII, New York, 1962, p. 425.

4. *Liban*, în «Bilan du Monde», vol. II, Paris, 1960, p. 488.

5. *Maronites*, în «Dizionario Enciclopedico Italiano», vol. VII, Roma, 1957, p. 434; *Maronites*, în «Grand Larousse Encyclopédique», vol. VII, Paris, 1963, p. 114.

6. *Liban*, în «Dicționarul Enciclopedic Român», p. 115—116; *Liban*, în ««Bilan du monde»...», p. 488—489; Filaretos Vafidis, *Μαρω νται (οι)* în „Μεγάλη έθλληνική έγκυκλοπαίδεια“, vol. XVI, Atena, 1931, p. 745. Vezi și J. Nantet, *Histoire du Liban*, Paris, 1963.

Majoritatea populației este arabă. Se vorbește limba arabă, iar în nordul țării și siriaca.

I. ISTORICUL BISERICII MARONITE DE LA ORIGINE PÎNĂ ÎN PREZENT

1. *Rolul Mînăstirii Sfîntul Maron în apărarea Ortodoxiei, pînă la Heracleie.* — Populațiile din Siria și Fenicia, din care descind maroniții, au ascultat predica Mîntuitorului, cînd acesta a parcurs Galileea. Din Tir, Sidon și din împrejurimi mulți locuitori coborîră spre lacul Ghenizaretului ca să-L asculte și să-I prezinte bolnavi spre însănătoșire. După primele persecuții, care izbucniră la Ierusalim, creștinii s-au retras în mare parte în Fenicia. Sfîntul Apostol Pavel înainte de convertire se afla pe drumul Damascului, iar după Sinodul de la Ierusalim din anul 50, Sfîntii Apostoli scriu comunităților din Siria, Cilicia și Antiohia⁷. Cînd romanii au așezat Ierusalimul în anul 70, creștinii de aici s-au retras peste Iordan la Pella, Kokaba și pe înălțimile Libanului, neluînd parte la războiul iudeilor⁸. Același lucru îl confirmă și tradiția maronită, care spune că Sfînta Fecioară și bătrînul Iosif au parcurs ținuturile lor, venerîndu-se un bătrîn cedru sub care s-ar fi odihnit⁹.

Munții Liban și Antiliban oferă un număr imens de grote și peșteri în care au trăit eremiți cu secole în urmă, care s-au retras în aceste locuri pentru a se deda vieții contemplative și practicării virtuților¹⁰. Creștinii din Siria și Palestina veneau să se formeze aici, sub îndrumarea atentă a asceților. În timpul Sfîntului Ilarion († 320) se socoteau în aceste locuri peste 3000 așezăminte monahale, ale căror monahi era numiți sfinți. Unul din ei este *Sfîntul Maron*, personalitatea de la care va lua numele Biserica Maronită. Acesta a trăit la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul celui de al V-lea aproape de Cir, pe versantul occidental al Amanusului lîngă Apameea¹¹. Viața sa ne este redată de istoricul Teodoret¹².

7. A se vedea textele respective în Faptele Apostolilor IX, 1—20; XI, 19—26; XV, 3—23 și 41.

8. *Istoria Bisericească Universală*, manual universitar, vol. I, București, 1956, p. 50.

9. *Maronîtes (Etat du catholicisme chez les)*, în «Dictionnaire de l'histoire universelle de l'Église», vol. VI, Paris, 1857, p. 85.

10. Ca o tradiție străveche, și astăzi în Liban, la marea Mînăstire Kanobin, ce'lulele monahilor se află în grotele și peșterile din munte.

11. *Maron*, în «Grand Larousse Encyclopédique», vol. VII, Paris, 1963, p. 113; *Maron*, în «Diccionario Enciclopédico Salvat», vol. VIII, Barcelona, 1960, p. 297; *Maronîtes*, în «Dictionnaire des religions», Paris, 1954, p. 266; P. Dib. *Maronite (Église)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. X, 1, col. 1; S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites*, în «Echos d'Orient», IV (1901), nr. 2, p. 96; Idem, *L'Église maronite du V—IX siècle*, în «Echos d'Orient», IX (1906), nr. 60, p. 257; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, II éd., Paris, 1926, p. 551 etc.

12. Acesta afirmă că Sf. Maron trăia în penitență și rugăciune, aproape de un templu păgîn pe care-l consacrase cultului adevăratului Dumnezeu. Cea mai mare parte din aceștii care existau în jurul anului 440 se formaseră sub îndrumarea lui Maron, printre care Iacob de Cir, Linne și Damnina. Data morții sale este nesigură, în orice caz înainte de 430, cînd Teodoret ajunge episcop de Tir. Înainte de moarte el ceru să fie înmormîntat lîngă moaștele Sf. Zebina, învățătorul său, dar atașamentul localnicilor pentru memoria Sfîntului a făcut ca ultima sa dorință să

Renumerele de care se bucura era foarte mare, încît Sfîntul Ioan Gură de Aur îi scrie din exilul său de la Cucuza în 405¹³. După moartea Sfîntului Maron, ucenicii săi au construit o minăstire între Emesa și Apameea, pe malul drept al fluviului Oronte, unde a fost depus corpul Sfîntului, minăstire care s-a numit Sfîntul Maron¹⁴. Istoricul arab Al-Mas'udi, din secolul al X-lea, spune că minăstirea era construită pe un mare edificiu, înconjurată de trei sute de chilii și dispunea de mari bogății¹⁵.

În secolul al V-lea minăstirea era în plină activitate. Știm aceasta dintr-un memoriu adresat de monahii sirieni către mitropolitul de Apameea în 517, care este semnat și de Alexandru, arhîmandritul de la Sfîntul Maron¹⁶. O altă scrisoare a lor, adresată papii Hormizdas, menționează moartea a 350 monahi maroniți masacrați de călugării monofiziți, adversari ai Sinodului al IV-lea Ecumenic¹⁷. Aceasta dovedește rolul ortodox al Minăstirii Sfîntul Maron, ai căror monahi, primind hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, luptau împotriva monofiziților iacobiți.

La Sinodul ținut în 536 la Constantinopol sub patriarhul Mina, Mîrăstirea Sfîntul Maron a fost reprezentată de apocrisiarul Pavel, care a semnat scrisoarea adresată împăratului Justinian (527—565) și papei Agapit¹⁸. De asemenea, la Sinodul al V-lea Ecumenic, ținut în 553 la Constantinopol, Mîrăstirea Sfîntul Maron a fost reprezentată de preotul Ioan și de diaconul Pavel¹⁹. Procopie de Cezareea ne spune că împăratul Justinian a reparat zidurile minăstirii²⁰.

În controversalele doctrine maroniții erau în fruntea partidei ortodoxe și luptau contra partizanilor lui Nestorie și Eutihie. Ei luptară cu monofiziții iacobiți la conferința ținută în 591 la Antiohia, împotriva lui Petru de Caline²¹. Într-un pasaj din scrisoarea iacobiților se spune: «...Împăratul Justinian a confirmat acestea în edictul primit la Sinodul pe

nu-i fie îndeplinită. S-a ajuns chiar la o luptă între partizanii celor două tabere, ca pînă la sfîrșit corpul Sf. Maron să fie sustras de credincioșii din eparhia Apameea, care au construit o minăstire, unde i-au depus moaștele (Teodoret, *Historia religiosa*, VI, XII, XVI, în P.G., LXXXII, col. 1418—1422).

13. „Μάρωνι προσβυτέρῳ καὶ μοναζοντί”, *Epist.* XXXVI, P.G., LII, 630.

14. P. Dib, *op. cit.*, col. 2; R. Janin, *op. cit.*, p. 552; E. Herman, *Maroniten*, în «Lexicon für Theologie und Kirche», vol. VI (1934), Freiburg im Breisgau, p. 976; P. Lammens, *Le Liban: notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques*, vol. I, Beirut, 1913, p. 118.

15. Al. Mas'udi, *Livre de l'avertissement et de la revision*, ed. M. J. Gaege, Leyde, 1894, p. 153, în «Bibliotheca geographicorum arabicorum», VIII, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 3.

16. Mānsi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. VIII, Paris, Leipzig, 1901, col. 113. 17. *Ibidem*, col. 426. 18. *Ibidem*, col. 911.

19. S. Vailhé, *Origines religieuses...*, p. 97; Idem, *L'Église maronites...*, p. 258; P. Dib, *op. cit.*, col. 3.

20. Procopios, *De aedificiis*, I, lib. V, cap. IX.

21. A se vedea două scrisori păstrate la British Museum, într-un ms. sirian din secolul al VII-lea, addit. 12155, fol. 163, traducere de F. Nau, *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites*, Paris, 1903, p. 343; *Istoria Bisericească Universală*, manual..., p. 345.

care voi (maroniții) îl numiți al V-lea»²², fapt ce dovedește că maroniții recunoșteau primele cinci sinoade ecumenice. Până la venirea lui Heraclie în Siria ei vor rămâne ortodocși, apoi vor adera la erezia monotelită.

2. *Monotelismul în Liban de la Heraclie pînă la Sinodul al VI-lea Ecumenic.* — Împăratul Heraclie (610—641) a luptat cu succes contra perșilor, recucerind de la Kosroes al II-lea provinciile pierdute de bizantini. În 628, el veni în Siria, ajungînd și la Mînăstirea Sfîntul Maron, căreia, pentru rezistența în fața monofiziților iacobiți, îi dădu imense bogății²³. Încurajați, maroniții au distrus o serie de biserici iacobite, fapt la care face aluzie scriitorul iacovit Barhebraeus²⁴. Tot el afirmă că în 628 monahii de la Sfîntul Maron deveniseră monotești, fiind «devotați trup și suflet vederilor împăratului»²⁵. Ei vor rămîne în erezie timp de peste cinci secole, convertind și populațiile din jur și constituind nucleul Bisericii Maronite.

Heraclie, care în timpul campaniilor sale se convinsese de lipsa de loialitate a populațiilor monofizite din imperiul său, a căutat un compromis dogmatic, cu ajutorul căruia voia să-i recîștige pe monofiziți la Ortodoxie și să consolideze provinciile, recucerite de la perși. Plecînd de la învățătura ivită în Egipt în jurul anului 600 despre «o voință și o lucrare» în persoana Mîntuitorului și sfătuit de patriarhul Serghie al Constantinopolului, Heraclie a ajuns la formula «două firi, o voință și o lucrare» (δύο φύσεις, ἐν θέλημα, μία ἐνέργεια). Patriarhul a intrat în legătură și cu alți teologi, ca : episcopii Teodor de Faran și Cyros de Fazis, stabilind că noua formulă n-duce nici un prejudiciu Ortodoxiei. Năzuințele lor au găsit aprobarea unor personalități influente ale timpului, ferm convinse că neînțelegerile religioase dintre Constantinopol și populațiile monofizite au ușurat cuceririle perșilor²⁶.

Tratatule de împăcare și unire, incidentale pînă acum, au fost reluate cu mai multă intensitate, mai ales după alegerea în 631 a lui Cyros de Fazis, ca patriarh al Alexandriei. Astfel, în 630 la Sinodul din Garin s-au unit monofiziții din Armenia, apoi cei din Siria, iar în 633 cei din Egipt. Dar aceste uniri au provocat mari nemulțumiri, mai ales în rîndul monahilor. Reprezentantul lor, Sofronie, viitorul patriarh de Ierusalim, a cerut patriarhului Cyros să renunțe la unire; apoi s-a adresat patriarhului Serghie, dar nici acesta n-a renunțat la noile sale convingeri. Ales în 634 ca patriarh al Ierusalimului, Sofronie a convocat un Sinod la Ierusalim, pentru a combate erezia monotelită și a cîștigat de partea sa pe papa Honoriu I al Romei (628—638)²⁷.

22. F. Nau, *Bulletin...*, p. 337.

23. *Eutychii Annales*, P.G., CXI, 1089.

24. «Si monahii din Maron, Mabug și Emesa arătară cruzimea lor și distruseră multe biserici și minăstiri și cînd ai noștri se plîneră lui Heraclie acesta nu le răspunse... Dar Dumnezeu. Răzbunătorul, trimise pe arabi pentru a ne scăpa de greci; bisericile noastre nu ne fură redade, căci fiecare păstra ceea ce posedă, dar noi furăm mai puțin înfricoșați de teama grecilor și a urii lor contra noastră» (Barhebraeus, *Cronicon ecclesiasticum*, tom I, col. 270—274).

25. *Ibidem*, p. 274.

26. *Istoria Bisericească Universală, manual...*, p. 264.

27. *Ibidem*, p. 267.

Pentru a pune capăt disputelor, care tulburau răsăritul creștin, Heraclie a dat în 638 un edict numit «Ectesis», prin care impunea recunoașterea unei singure voințe în Iisus Hristos, interzicând expresiile una sau două lucrări în persoana lui Hristos. Deși iscălit de mulți ierarhi, «Ectesisul» n-a avut nici pe departe succesul scontat.

Întreg orientul era în fierbere. În fruntea apărătorilor Ortodoxiei se găsea Sfântul Mărturisitorul²⁸, care a înfrînt pe fostul patriarh Piroș de Constantinopol într-o dispută publică în 645.

Care este situația în Siria? Ultimul patriarh ortodox de Antiohia, Anastasie, murise ca martir în 609. Siria a fost cucerită de perși și nu s-a ales alt patriarh. Perșii favorizau pe iacobiți în detrimentul melkiților, devoțaii bizantinilor. În această perioadă nu exista aici decît un patriarh, cel iacobit, care voia să fie recunoscut. Cu ocazia călătoriei lui Heraclie în Siria, acesta spuse patriarhului că-i va îndeplini rugămîntea de a fi recunoscut, dacă va adera la hotărîrile Sinodului al IV-lea Ecumenic și, în plus, dacă va admite formula «două firi, o voință și o lucrare în persoana lui Hristos», așa cum afirmă Teofan Cronicarul²⁹. Patriarhul ar fi refuzat, după cum spune cronica lui Dionisie de Tel-Mahre³⁰, care citează unul din răspunsurile împăratului. Heraclie, jignit de refuz, și-a modificat politica bisericească față de monofiziți, dînd chiar un decret în care hotăra că celor care nu îndeplineau hotărîrile sale, li se va tăia nasul și urechile și li se va confisca averea³¹. Totuși, n-a înlăturat pe patriarh, gîndindu-se probabil la o revenire a acestuia și nevoind să adîncească ruptura deja existentă.

Revirimentul așteptat s-a produs mai tîrziu, datorită arabilor.

Heraclie, din cauza unor dificultăți de ordin financiar, a încetat plata anuală către niște triburi arabe de la hotarele imperiului, triburi care apărau granițele. O dată cu ele, s-au ridicat toți arabii, începînd, sub conducerea califului Omar († 644), o campanie de cuceriri teritoriale, care a durat 45 de ani. Numai în primii zece ani bizantinii pierdură Siria, Palestina și Egiptul. După lupta de la Jarmuk din 635, arabii cuceresc Damascul în 636, Antiohia și Ierusalimul în 638 și Alexandria în 642.

La cucerirea Siriei de către arabi aceștia au găsit față-n față două Biserici indigene, rivale și dușmane de moarte: una iacobită³², cu un patriarh, episcopi, mînăstiri și biserică, care vedea în arabi niște eliberatori; cealaltă, partida ortodoxă, numită melkită, cu un număr mai mic de credincioși, cu ochii spre Bizanț, fără conducător.

La Constantinopol se înțelesese pericolul ce rezulta din vacanța scaunului de Antiohia, expus depărtării de Biserica oficială și acaparării de

28. R. Devreesse, *La vie de St. Maxime le Confesseur et ses sources*, în «*Analecta Bollandiana*», XLVI (1928), p. 5—49.

29. P.G., CVIII, 677 ș.u.

30. Cronica lui Dionisie de Tel-Mahré, patriarh iacobit († 845), s-a pierdut. Ea a fost reprodușă de un alt patriarh iacobit, Mihail (1166—1199), în *Cronica sa*, editată la Paris în 1904.

31. Michel le Syrien, *Cronique*, tom. IV, Paris, 1904, p. 403.

32. A se vedea amănunte la Cezar Vasiliu, *Biserica monofizită-iacobită a Siriei*, în «*Ortodoxia*», XVII (1965), nr. 1, p. 139.

iacobiți. În acest sens, ei aleg pe Macedonia, anterior anului 649, căruia îi urmă Macarie, care va fi depus de Sinodul al VI-lea ecumenic. Precizăm că ei erau monotelii și că n-au venit în Siria, unde califii nu le-ar fi tolerat prezența, ci au rămas la Constantinopol, conducind de acolo Biserica Antiohiei³³.

Constans al III-lea (642—668), urmașul lui Heraclie, în dorința de a pacifica spiritele, a dat în 648 un nou edict numit «Typos», prin care interzicea orice discuție privind una sau două lucrări, una sau două voințe în Iisus Hristos, edict semnat de marii ierarhi ai vremii, care au fost constrinși s-o facă. Dar papa Martin I (649—653) a ținut un sinod în 649, care condamnă atât «Ectesisul» cit și «Typosul», declarându-se pentru: «două naturi unite, care nu se confundă, două voințe naturale, divină și umană, două lucrări naturale, divină și umană în deplină armonie»³⁴. Reacția împăratului a fost promptă și papa Martin I a fost exilat la Cherson, unde a murit în 655. Același lucru s-a întâmplat și cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, căruia i s-au tăiat limba și mina dreaptă și a fost exilat la Semalion, unde muri în etate de optzeci de ani³⁵.

Luptele între iacobiți și maroniți continuă. Știm dintr-o cronică anonimă că în 699 are loc o dispută teologică între reprezentanții celor două partide religioase la Damasc, în fața califului Muavia, în care iacobiții au pierdut și au fost obligați să plătească o sumă considerabilă califului³⁶.

Constantin al IV-lea Pogonatul (668—685) părăsește erezia monotelită și restabilește pacea în Biserică. El convoacă, în acest scop, cel de al VI-lea Sinod Ecumenic la Constantinopol³⁷ (7 noiembrie 680—16 septembrie 681),

33. S. Vailhé, *L'Église maronite...*, p. 263—264.

34. *Istoria Bisericească Universală, manual...*, p. 266.

35. T. M. Popescu, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 40—41; *Istoria Bisericească Universală, manual...*, p. 263—267; Eusebiu Popovici, *Istorie Bisericească Universală și statistică bisericească*, trad. A. Mironescu, c. I, ed. II, vol. II, Cernica, 1926, p. 326—336; C. Lagier, *L'Orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius*, Paris, 1935, p. 377—383; G. Cronț, *La lutte contre l'hérésie en orient jusqu'au IX siècle*, Paris, 1933, p. 138; V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, în «Echos d'Orient», XXI (1928), nr. 149, p. 5—15; Idem, *Les premiers temps du monothélisme*, în «Echos d'Orient», XXXI (1928), p. 257—258; Idem, *Du monoenergétisme au monothélisme*, în «Echos d'Orient», XXXII (1929), nr. 153, p. 19—35; nr. 155, p. 272—282; XXXIII (1930), nr. 157, p. 16—29.

36. «În această lună episcopii iacobiți Teodor și Saboch au venit la Damasc în fața lui Muavia și au disputat un subiect de credință cu maroniții. Iacobiții au fost învinși și califul i-a obligat să plătească 20.000 dinari, apoi le-a ordonat să fie liniștiți. Episcopul iacobit continua să plătească în fiecare an suma lui Muavia, ca (acesta) să nu înceteze să-i protejeze. Patriarhul lor decidea ce contribuție datora fiecare minăstire pentru suma cerută de calif, apoi făcea cadou suma întreagă lui Muavia» (F. Nau, *Opusculs maronites*, în «Revue de l'Orient chrétien», IV (1899), p. 319—323. Cronica este editată în latină de Brookks și Chabot cu titlul «Cronica minora», în «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Syri», IV (1904), Paris, p. 35—57.

37. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Tom. III, 1, Paris, 1909, p. 472—518; Ch. Diehl et G. Marçais, *Histoire du Moyen-Age*, Tome III: *Le monde oriental de 395 à 1081*, p. 342; A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, traduit du russe par

la care au luat parte 147 episcopi, sinod care a condamnat monotelismul. Hotărîrea dogmatică reproduce³⁸ textual hotărîrea Calcedonului despre dumnezeirea desăvîrșită și umanitatea desăvîrșită ale Mintuitorului, despre raportul strîns al firilor și păstrarea distincției lor; ea precizează apoi, că în Hristos se află două voințe și două lucrări naturale, unite în chip neîmpărțit, neschimbat, neseplat și neamestecat. Aceste două voințe nu se opun și nu se exclud, ci voința și lucrarea divină se supunea liber voinței și lucrării dumnezeiești.

Sinodul a anatematizat pe Macarie de Antiohia, care a fost depus, pe Teodor Faran, Sergiu, Pyros, Paul, Petru, papa Honoriu și pe Ștefan, ucenicul lui Macarie³⁹.

Hotărîrea dogmatică sinodală este semnată de împărat și declarată obligatorie pentru toți creștinii. Cinci exemplare din ea au fost trimise celor cinci scaune apostolice. Monotelismul, care timp de peste 50 ani zguduise imperiul, a fost înfrînt, iar pacea religioasă fu restabilită. Condamnarea monotelismului marchează sfîrșitul certurilor hristologice, care începuseră cu apolinarismul, condamnat la un sinod la Alexandria în 362 și ținuseră trei secole.

3. — *Biserica Maronită după Sinodul al VI-lea Ecumenic pînă la cruciași (secolele al VII-lea—al XI-lea)*. — O ultimă încercare de reînviere a monotelismului o face uzurpatorul Filipicus Bardesanes (711—713), care

P. Brodin et A. Bourguina, vol. I, Paris, 1932, p. 296; A. A. Jaquin, *Histoire de l'Église*, vol. II: *Le haut Moyen-Âge*, Paris, 1936, p. 275; A. Boulenger, *Histoire générale de l'Église*, vol. II: *Le Moyen-Âge*, Lyon, Paris, 1931, p. 181; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, tome III; *La fin de l'âge patristique*, Paris, 1908, p. 186; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 308—309; Pr. Prof. M. Șesan, *Biserica Ortodoxă pînă în secolul al XI-lea*, în «Mitropolia Ardealului» VIII (1963), nr. 1—3, p. 101; I. Bois, *Constantinople (III Concile de)* în «Diction. de Theolog. Catholique», III, 1, col. 1259—1274.

38. «...Și la fel propovăduia două — după firi — voințe. Într-însul (în Iisus Hristos) și două — după firi — lucrări, în mod nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit și neamestecat, după învățătura Sfinților Părinți; și cele două voințe nu sînt opuse una alteia ca să nu fie precum au zis în mod eretic neevlavioși, ci voința omenească a lui urmează fără să se opună sau să se împotrivescă, ci mai mult se supune voinței lui dumnezeiești și atotputernice; căci voința umană a trebuit să se miște și să fie subordonată voinței dumnezeiești, după prea înțeleptul Macarie... Și credem că sînt două lucrări, în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat în însuși Domnul nostru Iisus Hristos adevăratul nostru Dumnezeu; adică lucrarea dumnezeiască și lucrarea omenească, după cum spune foarte limpede Leon cel de Dumnezeu inspirat; căci fiecare din cele două forme lucrează cu participarea celeilalte, ceea ce a primit ca propriu Cuvîntul, făcînd ceea ce este al Cuvîntului, iar trupul săvîrșind ceea ce aparține trupului; căci nu vom atribui o singură lucrare lui Dumnezeu și făpturii, pentru ca să nu ridicăm făptura în ființa divină, și nici să nu coborîm firea dumnezeiască cea aleasă la locul cuvenit făpturilor...» (Mansi. *op. cit.*, col. XI, col. 638; cf. V. Loichiță, *Hotărîrile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade Ecumenice*, în «Mitropolia Banatului», IX (1959), nr. 1—2, p. 40—41.

39. Mansi. *op. cit.*, vol. XI, col. 635.

destituit pe noul patriarh ortodox de Antiohia, Teofan, ales după Sinodul al VI-lea Ecumenic și repuse în diptice numele celor condamnați. Actul cu hotărârile sinodului au fost arse și mulți episcopi s-au supus de teamă. Dar venirea împăratului Anastasie al II-lea (713—716) a restabilit ordinea și monotelismul a rămas condamnat definitiv⁴⁰.

După această ultimă încercare, monotelismul fu expulzat din imperiul bizantin. El se va păstra numai într-o mică regiune, în Liban, în *Biserica Maronită*. Când s-a constituit ea oficial? Nu se poate preciza. În orice caz, primul document care atestă existența maroniților este cronica lui Dionisie de Tel-Mahré, reproducă de Mihail Sirianul și datează din 727. Se face cu acest prilej deosebirea netă între calcedonienii maximiți, adică partizanii Sfântului Maxim Mărturisitorul și calcedonienii *maroniți*. Despre ei se spune că au un episcop, mînăstiri și biserici, așa cum au și iacobiții în Siria și Mesopotamia⁴¹. Protejați de munții lor, maroniții nu suferiră amestecul de rase pe care fiecare nouă invazie îl producea în regiunile de cîmpie. Creștinii din regiunile învecinate, care fugeau de spada musulmană, mărîră numărul și forța lor. În dubla furtună, monofizită și musulmană, furtună care rărise rîndurile episcopatului ortodox și făcea din episcopii melkiți păstori rătăcitori, ei aduseră ca refugiu și ca centru de raliere Mînăstirea Sfîntul Maron, care acum era monotelită. Odată căzuți în eroare, ei rămîneau cu tenacitate în ea, perversind și populațiile din jur și refuzînd să se ralieze patriarhului ortodox Teofan de Antiohia, ales în 681. Ceea ce contestau maroniții nu era propriu-zis diotelismul psihic din persoana Mîntuitorului, ci numai coexistența a două voințe dușmane, contrare, căci așa înțelegeau ei raportul celor două voințe. Rău informați sau mai bine-zis neinformați asupra Sinodului al VI-lea Ecumenic, datorită mai ales cuceritorilor arabi, maroniții au văzut în cele două voințe un rest al nestorianismului și își făceau o datorie de onoare să lupte contra celor două voințe. Astfel trebuie văzută opoziția față de Sinodul al VI-lea Ecumenic și rămînerea de peste cinci secole în erezie monotelită⁴². Iată ce spune cronica lui Dionisie de Tel-Mahré: «Monahii de la Beit Maron și episcopii din această mînăstire, ca și alții, nu acceptă această opinie (a celor două voințe) ca cea mai mare parte a orașelor și episcopilor. Avură loc conflicte și chiar lupte». În discuții maroniții spuneau maximiților: «Vo' sînteți nestorienii, tovarăși ai păgînilor și ereticilor. Voi nu spuneți că Iisus Hristos e Dumnezeu, că El este născut de Sfînta Fecioară, că a suferit și a fost răstîgnit în trup, dar spuneți că este un om obișnuit, o persoană particulară, abandonat departe de Dumnezeu, persoană care se teme de moarte și striga: Părinte, de voiești, înlătură acest pahar de la mine, dar nu după voia mea, ci după a Ta (Luca XXII 42), ca și cînd voințele lor erau diferite, adică ar fi în Hristos două voințe separate și opuse, chiar dușmane, în lupta una cu alta»⁴³.

40. T. M. Popescu, *op. cit.* p. 41; A. Boulanger, *op. cit.*, p. 182.

41. Michel le Syrien, *Cronique*, ed. Chabot, II, gasc. III, p. 492—496 apud. S. Vailhé, *op. cit.*, în «Echos d'Orient», IX (1906), nr. 60, p. 436.

42. A. M. Jaquin, *op. cit.*, p. 275.

43. Michel le Syrien, *op. cit.*; IV, p. 458—459.

Care este situația în Patriarhia Antiohiei după 681? În 681 a fost ales ca patriarh Teofan, despre care știm că a luat parte la sesiunea a 14-a din 5 aprilie 681 și apoi la toate sesiunile pînă la sfîrșitul Sinodului ⁴⁴. Nu știm cînd a murit. Anastasie Bibliotecarul spune că din 684 urmează ca patriarh Alexandru, ceea ce poate presupune că a murit în jurul acestui an. Lui Alexandru i-a urmat George, reprezentantul Bisericii Ierusalimului la Sinodul al VI-lea și participant apoi la Sinodul Trulan din 692. Avem ca mărturie semnătura sa pe actele Sinodului ⁴⁵, și atestarea unui martor ocular ⁴⁶. George era ortodox, ca și Teofan, dar nu merse în Siria, unde arabii n-ar fi admis un patriarh melkit. El a fost un patriarh «in partibus» ca și Macarie, Macedonie și Teofan. George a murit în 702. Teofan Cronicarul spune că a fost ridicat la rangul de patriarh Ștefan, după o vacanță de 40 ani, de califul Hicam († 742) ⁴⁷. Presupunînd că numirea lui Ștefan s-a făcut abia în 742, se poate preciza anul 702 ca prim an al vacanței. Pentru arabi însă, scaunul era vacant din 610, adică de 130 ani. Teofan recunoaște că Ștefan este primul patriarh recunoscut de arabi și că de la el alegerile vor fi reglementate: în 744 veni Teofilact de Edesa ⁴⁸, iar din 750 Teodor, care păstorea încă în 763 ⁴⁹.

În această perioadă maroniții moderni vor să plaseze episcopatul unui oarecare Ioan Maron, al doilea patron al națiunii maronite. Autori ca St. Duaihi, Faustus Nairon, Ioan Darian, Abraham Eckelle, I. S. Assemani, Mgr. Debs, afirmă că Ioan Maron a fost patriarh de Antiohia între 685—707, prezentînd o întregă istorie a evenimentelor în care a trăit acesta ⁵⁰. Dar existența sa nu este atestată decît de Eutihie ⁵¹ în secolul al X-lea, care spune că Ioan Maron a trăit în secolul al VII-lea la Mînăstirea Sfîntul Maron în timpul împăratului Mauriciu (582—602) și că recunoaște în persoana Mintuitorului două acțiuni, dar numai o voință și o lucrare. Dar acest Eutihie confunda pe Ioan Maron cu monahul Maron, contemporan

44. Mansi, *op. cit.*, vol. XI, col. 584. 45. *Ibidem*, col. 688.

46. Se știe că uzurpatorul Filipicus Bardanes arse toate copiile de pe actele Sinodului al VI-lea, în afara exemplarului din arhivele patriarhale. Arhidiaconul Agaton, secretar al Sinodului, a fost însărcinat, în 713, de patriarhul Ioan de Constantinopol, să facă noi copii de pe actele Sinodului. El a adăugat după semnătura lui Georges, simplu monah în 681, o notă explicativă «devenit patriarh de Antiohia». Cf. Mansi, *op. cit.*, XI, col. 684; XII, col. 192 și 204.

47. P.G., CVIII, 837.

48. *Ibidem*, col. 848—849.

49. *Ibidem*, col. 873.

50. «Între 614—628 un oarecare Iosif era stăpin peste Byblos. După el, Iob întine micul stat pînă la Cezareea lui Filip. Urmașul său, Elie, a oferit ajutor lui Heraclie contra saracinilor și a fost ucis în bătălia de la Emesa. Un nou trib, ieșit din Antiohia, Apameea și Emesa, cca. 40.000 au venit cu Iosif. Erau creștinii din Liban, maroniții. Ioan de Filadelfia a primit cu bucurie știrea că maroniții au ieșit de sub arabi și le-a dat ca episcop pe Ioan Maron, un monah de la Sfîntul Maron, sfințit la Botry. Mulți maroniți din Liban se întăresc în jurul mînăstirii. Au ales ca reședință Mînăstirea Kanobin, fondată de Teodosie cel Mare pe Nahr-el-Kades (Fluviul Sfînt). Maroniții au devenit soldați curajoși. Ei nu au depus armele, deși împăratul le poruncește și au fost numiți mardații (rebeli). Maroniții au dat numele lor întregii populații. Ioan Maron a murit la 5 februarie 707, vîzînd mînăstirea ruinată...» (Le Quien, *Oriens christianus*, vol. III, Paris, p. 1—25).

51. *Eutychii Annales*, P. G., CXI, 1077—1078.

cu Sfântul Ioan Hrisostom și atribuie monotelismul domniei lui Mauriciu, care apare sub Heraclie după 616 și se răspîndește după 638⁵².

Lui Ioan Maron i se atribuie chiar cîteva scrieri, printre care amintim: 1) Expunerea Liturghiei Sfântului Iacob⁵³ și 2) O expunere a credinței⁵⁴, dar ele nu se găsesc decît în patru manuscrise ce datează abia din 1392 și 1430.

Operele atribuite lui Ioan Maron nu aparțin secolului al VII-lea. Cîtînd pe Iacob de Sarug, pe Sever de Antiohia († 543) și numindu-i sfinți, aceasta arată că ele provin dintr-un cîmp monofizit, ori maronitii n-au fost niciodată monofiziți, ei recunoscînd Sinodul al IV-lea Evumenic.

Cele ce spun autorii maroniți despre Ioan Maron nu-s confirmate decît parțial de o cronică din 1305 a unui anonim, intitulată *Viața lui Ioan Maron*, publicată dir 1495 de Gabriel Barclaw, episcop de Nicosia și tradusă de franciscanul Queresimos⁵⁵. Dar data tîrzie a documentelor, imposibilitatea de a le încadra în contextul istoric cunoscut, situația generală a Siriei în acea perioadă, totul arată că Ioan Maron nu este un personaj istoric. Am arătat mai sus, detaliat, șirul patriarhilor de Antiohia între 681 și 763. Numirea lui Ioan Maron ar fi însemnat vacanța scaunului, ceea ce nu reiese de nicăieri. Apoi, nu se înlocuia un eretic printr-altul. Ar exista o singură posibilitate: păstoria lui între 640—681, cînd Antiohia e în mîinile monoteiștilor. Chiar admițînd că ar fi fost așa, de ce n-a participat la Sinodul al VI-lea Ecumenic sau n-a trimis un reprezentant? Istoria îl ignorează deci pe Ioan Maron. La Sinodul al VII-lea Ecumenic, precum și la cel din 865, patriarhul maronit a lipsit și nici n-a fost reprezentat, în timp ce au fost de față patriarhii ortodocși de Antiohia, Alexandria și Ierusalim⁵⁶.

S-a afirmat că maroniții sînt tot una cu mardaiții. Este vorba de o eroare căci mardaiții au fost soldați trimiși în Liban în 676 de Constantin al IV-lea Pogonatul, pentru a apăra granițele în fața arabilor. Ei au succese în fața arabilor, încît Muavia cere pace și plătește tribut Bizanțului și în urma tratatelor lui Abd-el-Melek cu Justinian al II-lea, acesta din urmă îi recheamă în 685⁵⁷. Fură trimiși în regiunea Ataliei în tema Cybriohéote, sub un catepan, apoi devin independenți în Moreea și Peloponez, unde-i găsim în secolul al X-lea, în număr de peste 3000⁵⁸.

În general maroniții afirmă să au fost ortodocși. Totuși unii din reprezentanții lor susțin un «monotelism moral», diferit de cel condamnat

52. S. Vailhé, *L'Église maronite...*, p. 266.

53. Indicată de J. Assemani în «Codex Liturgicus», ed. Welke, vol. V, Paris, 1902, p. 227—397. Dar așa cum a stabilit Mgr. David, corepiscop sirian, lucrarea aparține lui Dionisie Bar Silibi, *Expositio liturgiae*, în «Corpus Script. Christ. Orientalium Script. Siri», XCIII, Paris, 1903.

54. Tradusă de F. Nau, în «Revue de l'Orient chrétien», IV (1899), p. 180—218.

55. Le Quien, *op. cit.*, vol. III, p. 51.

56. S. Vailhé, *Origines...*, în «Echos d'Orient», V (1901), nr. 3, p. 154—156.

57. Hergenroether, *Histoire de l'Église*, vol. II, Paris, 1901, p. 346.

58. Constantin Porfirogenitul, *De administrando imperio*, cap. XXI.

la 681. Printre aceștia notăm pe St. Duaihy⁵⁹, Faustus Nairon⁶⁰, J. Dairan⁶¹ sau pe Mgr. Dib care spune că: «Monotelismul condamnat la Sinodul al VI-lea nu este cel al maroniților, aceștia proclamînd numai unirea morală între cele două voințe ale lui Hristos...»⁶². Dar un ceruetător ca R. Janin: afirmă: «perpetua lor Ortodoxie este astăzi de domeniul legendei»⁶³. Grecii, sirienii, iacobiții, nestorienii și armenii, toți sînt de acord că maroniții au fost monotești timp de peste cinci secole. Iată părerile citorva dintre ei:

Sfîntul Gherman de Constantinopol (715—730) afirmă: «Există eretici, care după ce au respins Sinodul al VI-lea, resping încă și pe al V-lea. Există între ei unii care luptă mai ales contra iacobiților. Aceștia îi tratează drept nemintoși pentru că primind Sinodul de la Calcedon, se forțează să respingă pe următoarele două. Aceștia sînt *maroniții*, a căror minăstire e situată în munții Siriei»⁶⁴.

Sfîntul Ioan Damaschin († 749) îi acuză într-o scrisoare dogmatică, că au aderat la adaosul la Trisaghian «care te-ai răstignit pentru noi» întocmit de Petru Gnafevs, spunînd: «dacă noi primim acest adaos, vom fi maroniți»⁶⁵. Într-o mărturisire de credință scrisă în numele unui episcop Elie, pe care o adresează lui Petru, mitropolit de Damasc în momentul alegerii acestuia, după ce enumeră cele șase Sinoade Ecumenice, anatematizează pe Sergiu, Cyrus, Paul și Pyros, Macarie și Ștefan. Jură să nu facă comuniune cu nici unul din cei ce nu primesc această profesiune de credință «în mod special cu maroniții»⁶⁶. Mențiunea specială a maroniților, insistența pentru arătarea adevăratei doctrine, duc la concluzia că Elie era un episcop maronit convertit, pentru că știm că în prima jumătate a secolului al VIII-lea Minăstirea Sfîntul Maron avea un episcop.

Atanasie Sinaitul vorbește de Ioan Maron considerîndu-l eretic⁶⁷, adică profesînd nestorianismul și fiind deosebit de monahul Maron din secolul al V-lea.

Wilhelm de Tir, vorbind de unirea lor cu Roma din 1182 începe astfel: «După ce au profesat timp de cinci secole eroarea ereziarhului Maron... s-au unit cu Roma...»⁶⁸.

59. St. Duaihy, *Défence de la nation maronite*, Ms. Vat. Syr., 396, f. 25—27.

60. F. Naironus, *Dissertatio de origine, nomine ac religione maronitarum*, Romae, 1679, p. 95—96.

61. J. Darian, *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite du commencement du V siècle jusqu'au début du XIII siècle*, Caire, 1912, p. 134—145.

62. M. Dib, *op. cit.*, col. 17.

63. R. Janin, *op. cit.*, p. 552.

64. Gherman de Constantinopol, *De haeresibus et synodis*, P. G., XCVIII, 81.

65. Sfîntul Ioan Damaschin, *Epistola ad Jordanem*, P. G., XCV, 21.

66. Idem, *Libellum de recta sententia*, P. G., XCIV; 1421—1422.

67. P. G., LXXXIX, 248.

68. Guillaume de Tyr, *De bello sacro*, XXII, c. VIII; *Recueil des historiens des Croisades. Historiens occidentaux*, T. I., Paris, 1844, p. 1076.

Patriarhul nestorian *Timotei* (760—823) scrie ⁶⁹ monahilor de la Sfântul Maron care-i ceruseră comuniunea că împărtășește convingerea acestora despre o voință și o energie în Hristos numai dacă: vor recunoaște două persoane în Iisus Hristos, vor numi pe Fecioara Maria mama lui Hristos, vor renunța la adaosul de la Trisaghian și vor primi pe Nestorie, Teodor de Mopsuestia, Diodor de Tars, anatematizînd pe «ereticul» Chiril al Alexandriei ⁷⁰.

Teodor Abucara ⁷¹, episcop de Haran, scrie: «Pentru ce, dar, o Maroniților ați acceptat cu bucurie și cu grabă primele patru Sinoade? Odată ajunși la al VI-lea, ați uitat de Sfântul Duh? Ați uitat de părinții ce merită cinste din partea voastră? Atunci cînd Sfântul Duh v-a poruncit să urmați drumurile lor voi n-ați înțeles. Ați depășit marginile trasate de ei și gardul care vă despărțea de Satan. Sufletul vostru v-a ieșit, expunîndu-l colțului lupului, și acest exces vă va duce la pierzare. Dacă greșit voi imputați eroarea acestora Sinodului al V-lea, știți bine că și alți eretici v-au precedat în această cale, impunînd eroarea Sinodului care i-a excomunicat. Nimic nu i-a putut împiedica să vadă în tot ceea ce diavolul a inspirat inima lor. Dacă le reproșați că au impus eroarea lor acestor sinoade, trebuie să vă blamați pe voi înșivă, care considerați Sinodul al VI-lea eretic. Dacă, din contră, nu blamați pe acești eretici, trebuie să zdrobiți legăturile care vă țin încă și să urmați pe prietenii noștri» ⁷². Mai departe adaugă: «Dar la ce ne servesc nouă toate acestea, afară dacă nu poate nestorienilor, iacobiților, maroniților și tuturor celorlalți eretici...» ⁷³.

Habib-Abu-Raita ⁷⁴, mitropolit iacobit de Tagrit scrie, ca răspuns lui Abucara: «Melkiții spun că creștinii se împart în 3 fracțiuni: iacobiți, nestorienii și melkiți, și că nici nestorienii, nici ei nu admit adaosul la Trisaghian. Noi le răspundem că, din contra, adaosul este admis chiar de

69. D. Braun, *Thimothei patriarchae I epistulae*, în «Corpus Script. Christ. Orientalium, Script. Syri.», II serie, tom. LXVII, apud E. Tisserant, *Nestorienne (Eglise)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», XI, col. 192.

70. Labourt, *Le patriarche Thimothée et les nestoriens sous les sasanides*, în «Revue de l'histoire et de littérature religieuse», Paris, 1905, p. 303.

71. Teodor Abucara a fost episcop la sfîrșitul secolului al VIII-lea și începutul celui de al IX-lea. Opera sa se găsește în P. G. XCVII, 1461—1610. Un manuscris arab din British Museum, col. 147, f. 196 arată că a avut o controversă cu califul Al-Mamun, pe care l-a convertit la creștinism. O mărturisire de credință a sa a fost tradusă din arabă în greacă în 811—813 de Mihail, un monah din Ierusalim. Cf. E. Ajam, *Le monothélisme des maronites d'après les auteurs melkites*, în «Echos d'Orient», IX (1906), nr. 57, p. 91; S. Vailhé, *L'Église maronite...* IX (1906), nr. 60, p. 349.

72. E. Ajam, *op. cit.*, p. 92—93.

73. C. Bacha, *Oeuvres d'Abou-Karan, évêque de Karan*, Beyrouth. 1904, p. 154, apud S. Vailhé, *L'Église maronite...*, IX (1906), nr. 60, p. 350.

74. Habib-Abu Raita avu controverse cu Teodor Abucara. Două ms. din Biblioteca națională din Paris (82 și 159) au păstrat corespondența lor. Ms. 159, f. 83 cuprinde «Scrisoarea lui Abu-Raita către patriarhul Asad, ca răspuns al lui Abucara cu privire la adaos. C. Bacha, *Un traité des oeuvres de Théodore Abu-Karan*, Paris, 1905, p. 6—7.

melkiți, care au rămas atașați la erezia Sinodului necreștin de la Calcedon. Printre aceștia sînt unii melkiți, *maximiți* — ca Abucara și cei din partida lui — și alții, melkiți *maroniți*, în opoziție cu Maxim, învățătorul lui Abucara și al sectei sale. Ei uită de religia lui Maxim și-s cunoscuți în Siria, Mesopotamia și alte țări, în orașe și sate. Or, pe acești maroniți îi vedem folosind adaosul lui Trisaghian «cel ce te-ai răstignit pentru noi»⁷⁵.

Concluzia este clară: în acel timp se făcea distincție netă între calcedonienii maximiți și maroniți.

Seikul Afif, episcop melkit din secolul al XV-lea scrie, într-un tratat păstrat în Biblioteca comunității Sfintului Mormînt din Ierusalim: «Maroniții cred că în Iisus Hristos există două naturi și o voință și o lucrare. Este o mare greșală, căci ar trebui să admită la fel o singură natură...»⁷⁶.

Boulos-al-Raheb, episcop de Sidon în secolul al XIII-lea spune: «Cit despre maroniți, ei cred că în Mîntuitorul există o singură persoană, două naturi, o voință și o lucrare»⁷⁷.

Autorii citați constituie cele mai grăitoare dovezi despre monotelismul maroniților timp de peste cinci secole.

Minăstirea Sfintul Maron, centru bisericesc al maroniților, cîștigă o mare influență, grupînd pe creștinii din împrejurimi. Ea avea un episcop care-și întinsese treptat jurisdicția asupra unei bune părți din Siria. Se pune întrebarea: cînd a fost distrusă și în ce împrejurări? Știm că exista în secolul al VIII-lea după o notă făcută pe un manuscris sirian care «întra în biblioteca Minăstirii Sfintul Maron în anul 1056 (745 d. Hr.)»⁷⁸ și după scrisoarea patriarhului nestorian Timotei adresată monahilor de aici în 791, despre care am amintit mai sus. Minăstirea a fost distrusă în prima jumătate a secolului al X-lea, cum spune Al Mas'udi (†956): «minăstirea a fost devastată, dimpreună cu cele din împrejurimi, ca urmare a incursiunilor arabe»⁷⁹.

În secolul al VIII-lea primul lor patriarh este Teofil de Edesa pe care-l amintește Barhebraeus⁸⁰. Patriarhul devenise centrul de raliere politică și civilă. Situația sa era întărită de arabi care-i acordă privilegiu. Apar o serie de nomocanoane care precizează competența conducătorilor lor religioși, canoane ce dau patriarhului o mare putere. Grupați puternic în jurul patriarhului, maroniții alcătuiesc un popor eroic, care și-a apărat cu dîrzenie credința: «Valea fluviului sfînt, scobită de celulele eremiților, celebrii ce-

75. Codex arabe, 139 de Paris, 86 apus S. Vailhé. *L'Église maronite...*, IX (1906), nr. 60, p. 351.

76. Fond arab 101, cap. 5. p. 79 citat de *κοινηλίδες, κα, τάλογος ἀραβικῶν χει ρογ-ράφων τῆς Ἱεροσολυμηκῆς βιβλιοθηκῆς* Ierusalim, 1901, p. 90 apud E. Ajam, *op. cit.*, 93.

77. M. Elie Zayat, *Lettre théologique et historique de Boulos, évêque melkit de Sidon*, Alexandria, 1904, p. 5, apus E. Ajam, *op. cit.*, p. 94.

78. Nota este adăugată pe f. 1266 a ms. siriac făcut în 892 și păstrat la Londra. Cf. W. Wright, *Catalogue of syriac Mss. in the British Museum*, p. 450—454, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 4.

79. Al-Mas'udi, *Livre de l'avertissement...*, p. 153, apud P. Dib., *op. cit.*, col. 3.

80. Barhebraeus, *op. cit.*, p. 126.

dri ai înălțimilor muntoase, simbol al independenței și vitalității, rezumă toată istoria lor», spune un cercetător⁸¹. Această situație i-a putut face pe maroniți să se sustragă obligației de a plăti firmanul și numai prin război turcii l-au putut obține⁸².

Distrugerea minăstirii și transferarea reședinței pe muntele Liban a activat mișcarea de independență. «Maroniții s-au răspândit în țara cedrilor, au plantat aici crucea și au făcut din acest masiv un mare altar creștin»⁸³. O parte din ei s-au stabilit și în insula Cipru, datorită persecuțiilor califului Al Mamun.

În secolul al XI-lea se găesc comunitățile maronite în regiunea Alep, conduse de episcopul Toma de Kaferatab, dar majoritatea se aflau în Liban, centrul vieții lor politice și bisericești.

4. *Biserica Maronită în epoca cruciadelor (secolele al XII-lea—al XIII-lea)*. — În timpul cruciadelor au început primele raporturi între maroniți și latini. În această epocă Siria «centru al imperiului arab și al lumii musulmane sub Omeiazi, nu a devenit sub Abasizi decât o simplă provincie arsă și însingerată... În timpul acestor lupte continui maroniții și-au întărit organizația militară ca să-și poată menține autonomia lor relativă. Creștinii din Liban au susținut necesitatea unirii eforturilor și alegerii unui șef unic. Sosirea cruciaților a avut o repercusiune mare asupra vieții lor»⁸⁴. Puterea feudală a maroniților este folosită de cavalerii europeni în lupta lor cu musulmanii pentru cucerirea Siriei⁸⁵.

Maroniții deveniți auxiliarii cruciaților, au început să frecventeze bisericile latine, încît Lammens afirmă că «între maroniți și latini a domnit totdeauna cea mai mare cordialitate»⁸⁶. Rezultatul venirii cruciaților în Siria a fost deschiderea pentru maroniți a orientării spre Roma. De fapt este singurul succes repurtat de romano-catolici în Orient. Maroniții se arată prieteni ai cruciaților, iar după apariția patriarhului latin de Antiohia, patriarhul Aimery convinge pe maroniți să se lepede de monotelism și să se unească cu Roma în 1182⁸⁷. Despre această unire, Wilhelm de Tyr spunea: «După ce au profesat timp de cinci secole eroarea ereziarhului

81. R. Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925, p. 39.

82. Abdalah Khoury, *Le patriarchat maronite et Djemel-Pacha pendant la guerre*, în rev. arabă «Al-Machiq», Paris, Tom. XII, p. 162, apud P. Dib. *op. cit.*, p. 31.

83. J. Darian, *Preuves historiques des origines de la nation maronite et de son indépendance au Mont Liban*, Paris, 1916, p. 12.

84. R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 19—20.

85. *Maroniti*, în «Bolșaiia Sovetscaia Enkiclopedia», vol. XXVI, Moscova, 1954, p. 375.

86. Lammens, *Le Liban...*, p. 248.

87. *Maronites*, în «The Oxford Dictionary of the Christian Church», Edited by F. L. Cross, Landon, Oxford University Press, 1958, p. 861; *Maronita*, în «Diccionario Enciclopédico Salvat», vol. VIII, Barcelona, 1960, p. 297; *Maroniten*, în «Der Grosse Brockhaus», Wiesbaden, 1958, p. 147; *Istoria Bisericească Universală manual III*, p. 37—38; S. Vailhé, *Fra Suriano et la perpétuelle orthodoxie des maronites*, în «Echos d'Orient», VII, (1904), nr. 45, p. 99; E. Popovici. *op. cit.*, vol. II, p. 338; R. Janin, *op. cit.*, p. 553; E. Herman, *op. cit.*, p. 986.

Maron, după ce au fost separați de Biserica Ortodoxă și au avut un cult particular, maroniții, cedînd inspirației divine, se convertiră și se supuseră patriarhului latin de Antiohia Aimery al III-lea abjurînd erezia și unindu-se cu adevărata Biserică (adică, după autor, Biserica Romano-Catolică). Acest popor număra mai bine de 400.000 credincioși, care rămăseseră în eparhiile de Gelebet, Byblos, Batrun și Tripoli. Aveau un patriarh și mai mulți episcopi care cei dintîi au recunoscut eroarea lor și au determinat reîntoarcerea întregii națiuni. Ei fură foarte folositori în războiul contra saracinilor»⁸⁸. Maroniții au recunoscut pe papă iar acesta, la rîndu-i, pe patriarhul maronit, îngăduind căsătoria preoților maroniți, precum și alte obiceiuri și uzuri ale maroniților. Episcopii purtau mitră, inel, cîrjă, iar două picturi din bisericile de Maud și Badidad îl arată pe Sfîntul Maron cu mitră și palium⁸⁹.

Dar chiar după unirea din 1182 erezia mai persista în Biserica Maronită. Barhebraeus spune că în secolul al XIII-lea mulți maroniți nu recunoșteau decît o voință și o lucrare în Iisus Hristos. Chiar din primii ani ai secolului al XIII-lea unirea cu Roma a fost ruptă datorită unor monahi și a patriarhului Luca († 1205), pe care papa Inocențiu al III-lea (1198—1216) l-a excomunicat. Succesorul lui Luca, Ieremia, a revenit la unirea cu latini. În 1215 el a luat parte la Sinodul Lateran. Papa i-a trimis o scrisoare «Quia divinae sapientiae»⁹⁰, care nu lasă nici o îndoială asupra eterodoxiei maroniților la acea dată, cerîndu-i să mărturisească cele două voințe în Iisus Hristos.

Cruciadele au permis vizite dese între Roma și Siria. După raportul lui Ibn-Al-Quela's, arhivele patriarhale maronite conțineau în 1494 peste 15 scrisori trimise de Roma. Au avut loc schimburi de misiuni, iar acțiunea cardinalului Petru de Amalfi, legatului lui Inocențiu al III-lea, a marcat începutul latinizării oficiale a disciplinei maronite. Cruciadele au produs o renaștere a Bisericii Maronite: «În nici o perioadă, afară de cea romană, această comunitate n-a cunoscut o dezvoltare așa de mare în Siria. În porturi, fiecare colonie de negustori voia să aibă cel puțin o biserică; din această epocă datează numeroase biserici, ca cele din Halun, Meifug, Hella și Tula»⁹¹.

În 1246 papa Inocențiu al IV-lea a însărcinat pe Lorenzo de Orte să viziteze Bisericele orientale. De la acest an datează primele misiuni ale franciscanilor în Liban⁹². În 1254 papa Alexandru al IV-lea recunoaște patriarhului maronit titlul de «Patriarh de Antiohia»⁹³, iar în 1256 trimite

88. Guillaume de Tyr, *De bello sacro*, cap. XII, c. 8.

89. Rachid Chartouni, *Histoire de la nation maronite*, Beyrouth, 1890, p. 368, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 36.

90. *Bullarium de Propaganda Fide*, Apendix, T. I, p. I. A. Pothart, *Regesta pontificum romanorum*, Romae, 1873, p. 451, n. 5143, apud S. Vailhé, *Origines...*, în «Echos d'Orient», V (1901), nr. 3, p. 161.

91. Lammens, *La Syrie...*, vol. II, p. 261.

92. Golubovich, *Bibliotheca bio-bibliographica della Terra Sancta e dell'oriente francescano*, Quarachi, T. II, p. 349—351, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 38.

93. *Bilan du Monde*, vol. II, Paris, 1960, p. 489.

o bulă patriarhului maronit Simion, prin care recunoaște revendicările doctrinare și disciplinare formulate de maroniți⁹⁴.

Căderea Ierusalimului, în 1244, a adus în Orient pe Ludovic al IX-lea. Francii au organizat în Liban un centru de apărare și au atras mînia sultanului egiptean. În 1267 au avut loc lupte și prizonierii luați de arabi au fost decapitați. Maroniții s-au grupat în jurul patriarhului, stabilit la Hedet, dar acesta a fost ucis.

Mulți maroniți emigrează în insula Cipru dar «ei nu s-au amestecat cu populația indigenă. Au preferat să se refugieze pe înălțimile din nordul Nicosiei și să trăiască acolo într-on cadru asemănător munților Liban, păzind moravurile lor simple. Încurajată de regele insulei, colonia maronită a prosperat, ajungînd la 62 de orașe»⁹⁵, număr care ni se pare exagerat, iar în 1340 exista aici un episcop maronit⁹⁶.

5. *Biserica Maronită sub mamelucii egipteni (1291—1516)*. — Anul 1291 marchează pierderea definitivă a ultimelor rămășițe ale regatului latin de Antiohia. De acum Siria va intra sub dominația mamelucilor egipteni. Noii cuceritori nu vedeau bine relațiile maroniților cu țările străine; orice tentativă de apropiere față de foștii stăpînitores ai Siriei a fost privită de mameluci ca un act de trădare, ca un complot împotriva securității statului⁹⁷.

Mamelucii au împărțit țara în șase regate (mamlakat): Damasc, Alep, Hamat, Tripoli, Safad, Kerek, conduse de cite un vice-rege. Maroniții s-au organizat sub patriarhul lor, cu o oarecare autonomie iar clerul lor a devenit ereditar.

În secolul al XIV-lea numărul maroniților era considerabil, încît Lameus afirmă: «Libanul e acoperit cu un număr mare de orașe și sate, locuite de o mulțime imensă de creștini»⁹⁸.

În secolul al XV-lea maroniții devin centrul preocupărilor latinilor, în special a papilor Eugeniu al IV-lea și Calist al III-lea. Se face chiar un «plan de cucerire apostolică». În 1439 Ioan, superiorul franciscanilor din Beirut vine în Liban. În timpul Sinodului din Ferrara-Florența din 1439 patriarh al maroniților era Ioan Al-Gâgi. Sinodul a fost mutat de papa Eugeniu al IV-lea, în 1443, la Roma, terminîndu-se în 1445, după ce țînuse

94. A. Catoire. *L'Église maronite et le Saint-Siège* (1213—1911), în «Echos d'Orient». XV (1912), nr. 92, p. 29. El reproduce bulele papale trimise Bisericii maronite după Tobiae Anaissi, *Bullarium Maronitarum complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones, aliaque documenta a romanis pontificibus ad patriarchas antiochenas syro-maronitarum missa*, Romae, 1911, 578 p.

95. Ristelheueber, *op. cit.*, p. 72; Dr. Mar-Latrie *Histoire de l'île de Chypre sous le régime des princes de la maison de Lusignan*, Tom. I. Paris, 1861, p. 105. apud P. Dib., *op. cit.*, col. 40.

96. Le Quien, *Oriens christianus*, Tom. III, col. 1208.

97. Gaudefroy—Demombyres, *La Syrie à l'époque des mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris, 1923, p. CV—CXI; *Histoire des sultans mamelouks de l'Égypte écrite en arabe par Takr-Eddin-Ahmed-Makrizi, traduite par M. Quatremère*, Tom. II, Paris, 1848, p. 63, apud. P. Dib., *op. cit.*, col. 41.

98. Lammens. *Frère Grignon...*, p. 83.

două sesiuni generale, la 30 septembrie 1444 și 7 aprilie 1445. La ultima s-a făcut unirea sirienilor, armenilor, iacobiților și maroniților din Cipru, prin Bula «Benedictus sit Deus» a papii Eugeniu al IV-lea, cu Biserica Romano-Catolică⁹⁹.

Urmașii papii Eugeniu al IV-lea s-au străduit să nu piardă pe maroniți. Astfel papa Nicolae al V-lea (1447—1455) a trimis misionari capabili, printre care Fr. Grifon, un franciscan celebru. Acesta a scos multe erori din cărțile liturgice ale maroniților, între 1450—1476. În 1465 papa Paul al II-lea l-a trimis în Liban cu recunoașterea patriarhului maronit Petru¹⁰⁰. Mănăstirea Kanobin a fost sediul patriarhului maronit timp de două secole. A doua jumătate a secolului al XV-lea este caracterizată ca o perioadă de liniște în Biserica Maronită; se înmulțesc școlile, cum reiese din raportul trimis papii Sixt al IV-lea în 1475¹⁰¹.

Totuși maroniții erau considerați eretici. după cum reiese din scrisoarea papii Pius al II-lea, din 1461, către Mahomed al II-lea¹⁰².

Figura centrală a secolului al XV-lea este patriarhul Ibn-Al-Qalali zis Barcleius¹⁰³, fiind primul maronit care citește opere latine despre originile religioase ale poporului său.

Biserica Maronită și-a trimis reprezentanți la Sinodul al V-lea Lateran (1512—1517). În 1515 Surino fu numit comisar apostolic pentru maroniți¹⁰⁴.

Unirea totală a maroniților cu Roma s-a făcut în 1516. Papa Leon al X-lea a recunoscut pe patriarhul maronit Simon Petru în ședința din 18 iulie 1516, iar la 19 decembrie, în Sinodul Lateran, se citește declarația de supunere a maroniților față de Roma¹⁰⁵.

99. Mansi, *op. cit.*, vol. XXXI, b, col. 1755—1757; G. Hofman, E. Candel, J. Gill, *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, Tom. I, Roma, 1940, fasc. 3, p. 305; G. Hofman, *Das Konzil von Florenz in Rom*, în «Orientalia Christiane Periodica», XV (1949), p. 72—78, cf. M. Gordillo, *Theologia orientalium cum latinorum comparata*. T. I: *Ab ortu Nestorianismi usque ad expugnationem Constantinopoleos 431—1453*, în «Orientalia Christiana Analecta», nr. 158 (1960), Roma, p. 383; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, vol. XI, p. 540. A Catoire, *op. cit.*, p. 30; Vafidis, *op. cit.*, p. 745; E. Popovici, *op. cit.*, vol. III, p. 135; A. Boulenger, *op. cit.*, vol. VI, p. 182; *Istoria Bisericească Universală...*, p. 38. Vezi și: M. Lehman, *Das Konzil von Florenz und die Ostkirchen*. în «Ostkirch. Stud.», XII (1963), nr. 4, p. 298—313.

100. H. Lammens, *Fr. Grifon et le Lyban au XV-e siècle*, în «Revue de l'Orient Chrétien», IV (1891), p. 87; Hergenroether, *op. cit.*, vol. V, p. 115.

101. Marcelin de Civizza, *Histoire des missions franciscaines*, t. III, Paris, 1899, p. 214, apud. P. Dib, *op. cit.*, col. 47.

102. S. Vailhé, *Fra Suriano...*, p. 99.

103. Născut în 1450 la Lehfeld, a fost ales pentru ordinul franciscanilor. A studiat la Veneția și Roma. În 1493 a revenit în Liban și a luptat cu iacobiții. În trei ani a scris 456 scrisori pentru a combate erorile monofiziților. A compus Zăjaliât (poeme populare) și traduce în arabă opere de teologie, istorie și drept. În 1507 a fost ales episcop de Nicosia, iar în 1516 a murit. (E. Ajam, *op. cit.*, p. 95; P. Dib, *op. cit.*, col. 47).

104. P. Chelbi, *Le patriarchat maronite d'Antioche*, în «Revue de l'Orient chrétien», VIII (1903), p. 140—142, apud. S. Vailhé, *Fra Suriano...*, p. 101.

105. Hergenroether, *op. cit.*, vol. V, p. 115; *Istoria Bisericească Universală, manual...*, p. 38.

6. *Biserica Maronită în perioada otomană (1516—1918)*¹⁰⁶. În 1516 otomanii au cucerit Siria sub Selim I și au transformat țara în trei pașalicuri. Maroniții, în această perioadă grea, de anarhie, intrigi, lupte și masacre¹⁰⁷, s-au masat în partea septentrională a Libanului. Papa Clement al VII-lea a cerut patriarhului Moise (1524—1587) reîntărirea alianței cu Roma¹⁰⁸. Din 1526 Libanul se bucură de o autonomie relativă, datorită alianței dintre druzi și maroniți¹⁰⁹.

În 1557 într-un sinod a fost sfântit mirul iar papa Pius al IV-lea le-a cerut o mărturisire de credință¹¹⁰. În 1572 s-a cerut maroniților renunțarea la adaosul la Trisaghion, ceea ce denotă că mai persistau urme de monotelism. Papa Grigore al XIII-lea a construit în 1584 un spital, apoi un Colegiu maronit la Roma¹¹¹, colegiu din care vor ieși mari personalități ca patriarhii George Amira, Gabriel Sionita și cei trei Assemani.

În 1596 se ține un mare sinod la Mănăstirea Kanobin, sub patriarhul Sergiu în prezența delegatului papii Clement al VIII-lea, Girolamo Daudini, sinod la care se discută o serie de abuzuri și care a dat 25 de canoane¹¹². În 1599 papa Paul al V-lea le-a cerut să revină la vechile obiceiuri, mai ales la abținerea clerului. Sub patriarhul Iosif al II-lea, maroniții au adoptat calendarul gregorian în 1606¹¹³, fiind primii creștini orientali care au acceptat reforma calendarului.

În secolul al XVI-lea o personalitate importantă a fost George Amira, autor al unei gramatici siriene, prima tradusă în latinește din Europa¹¹⁴. În 1625 papa Urban al VIII-lea a construit un colegiu maronit în Liban¹¹⁵, iar în 1630, alături de franciscani, au început aici misiunea călugării carmeliți și iezuiți. În 1648 papa Inocențiu al X-lea a construit un alt colegiu maronit la Ravena, care, în 1665, s-a unit cu cel de la Roma.

Maroniții au fost persecutați de otomani, lucru raportat de patriarhul Safruni papii Alexandru al VII-lea, în 1655 și reliefat de Ristelhueber, care spune: «Libanul zăcea sub turci; ei au ruinat orașele și au îndepărtat pe preoți și familiile lor, aruncându-i în închisori. Fără respect față de demnitatea episcopală ei ultragiau pe patriarh și pe episcopi, care fugeau în văgăunile munților»¹¹⁶.

106. Pentru istoria politică a Libanului sub otomani a se vedea pe larg la P. Dib, *op. cit.*, col. 50—57.

107. Lammens, *La Syrie*, vol. II, p. 43—61.

108. A. Catoire, *op. cit.*, p. 29.

109. *Bilan du Monde*, vol. II, p. 459.

110. P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite (1517—1644)*, în «Revue des sciences religieuses», tom. IV, Paris, 1929, p. 216.

111. Vafidis, *op. cit.*, p. 745; Stemmer, *op. cit.*, p. 334; P. Dib, *op. cit.*, col. 61; Eusebiu Popovici, *op. cit.*, vol. IV, p. 523; Hergenroether, *op. cit.*, vol. VI, p. 87; R. Janin, *op. cit.*, p. 554; *Maronites*, în «The Oxford Dictionary...», p. 861; *Maronita în «Dizionario Enciclopedico italiano»*, vol. VII, Roma, 1957, p. 434.

112. Hergenroether, *op. cit.*, vol. VI, p. 87; P. Dib, *op. cit.*, col. 62.

113. Hergenroether *op. cit.*, vol. VI, p. 87; P. Dib, *op. cit.*, col. 64.

114. *Grammatica syriaca sive chaldaica, Georgii Michaelis Amira Edonensis e Libano, philosophi ac theologi, Collegii Maronitarum alumni*, Romae, 1596.

115. Vafidis, *op. cit.*, p. 746.

116. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 205.

În 1672 papa Clement al X-lea trimite patriarhului George o mărturisire de credință în 25 articole privind erorile lor, din care articolul 8 condamnă monotelismul. În secolul al VII-lea un patriarh important a fost Ștefan Duaihi, ales în 1670, care a reconstituit istoria națională a lor¹¹⁷; ca patriarh l-a preocupat două mari probleme: formarea clerului și reforma vieții monahale.

Sub Iosif de Gosta s-a ținut cel mai important Sinod al Bisericii maronite în 1736 la Luwayzeh în munții Liban¹¹⁸. Ca legat de la Roma a fost trimis J. Assemani, din partea papii Clement al XII-lea. Sinodul, la care au luat parte 14 episcopi maroniți, doi sirieni, dor armeni și nenumărați preoți, a luat măsuri privind: suprimarea minăstirilor mixte, încetarea abuzurilor privind Sfintele Taine, reglementarea numărului episcopilor diocezani, reducerea la opt a numărului eparhiilor (Alep, Damasc, Tripoli, Beirut, Tir, Sidon, Cipru și Byblos), formarea clerului, dispense la căsătorii, etc.¹¹⁹. Papa Benedict al XIV-lea l-a aprobat prin constituția «Singularis Romanorum».

S-au reluat discuțiile privind personalitatea lui Ioan Maron și aceasta din cauza publicării în 1723 la Roma de J. Assemani a unei liturghii atribuite acestuia. În 1750 episcopul Arsenie Diab a celebrat solemn sărbătoarea lui Ioan Maron la 9 februarie; având loc conflicte în Biserică, patriarhul Simion Auad s-a plîns la Roma¹²⁰. El a adunat în 1755 un sinod pentru a pune în practică hotărârile din 1736¹²¹. Sub el a avut loc și o serie de agitații, datorită unei viziuni Hendia, care pretindea că într-o viziune Mîntuitorul i-a poruncit să facă o congregație a «inimii lui Iisus». Ea a sfîrșit prin a se pretinde unită ipostatic cu Hristos¹²². Luptele provocate din cauza ei au luat sfîrșit abia în secolul al XIX-lea.

În 1783 patriarhul sirian Mihail Jarue s-a refugiat în Liban și a înțemeiat Mînăstirea Cherfi, unde s-a stabilit reședința patriarhală pînă în 1831. În 1811 s-a fondat seminarul de la Ain Traj iar în 1818 s-a ținut un

117. Născut în 1621 la Edesa, este trimis în 1641 la Colegiul maronit din Roma. După publicarea tezei în filozofie, el cercetează documente privind istoria națională. În 1655 revine în Liban, este preotit, în 1668 este numit episcop de Nicosia în Cipru, iar în 1670 este ales patriarh. «Scrierile savantului analist al maroniților (Duaihi) merită să fie cunoscute în Europa. El este primul istoric a lnațiunii maronite» (P. Rabat, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, tom. I, Paris, 1905, p. 630, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 70—72).

118. R. Janin, *op. cit.*, p. 554; P. Dib, *op. cit.*, col. 79—80; Hergenroether, *op. cit.*, vol. VI, p. 461; *Maronites*, în «Dictionnaire des religions», Paris, 1954, p. 266; *Maronita*, în «Dizionario Enciclopedico Italiano», vol. VII, Roma, 1957, p. 434.

119. *Relazioni dell'abilegazione apostolico alla nazione di Maroniti nell Siria e Monte Libano de Mgr. J. S. Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide*, Roma, 1745, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 80; E. Herman, *op. cit.*, p. 986.

120. Jean Saba, *Entre melkites et maronites au XVII-e siècle*, în «Échos d'Orient»; XVI (1913), nr. 102, p. 413—418.

121. R. Chartouni, *Les synodes maronites*, Beyrouth, 1904, p. 9—14.

122. P. Aboud, *Biographie de Hendiyé*, Beyrouth, 1910, p. 150, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 89; R. Janin, *op. cit.*, p. 554.

mare sinod care abia atunci a realizat practic hotărârile celui din 1736 privind reședința episcopală fixă și problema mînăstirilor mixte ¹²³.

În 1823 maroniții au purtat lupte cu druzii și turcii, iar în 1831 s-au bucurat de un regim de toleranță sub Mohamed Ali. În acest an iezuiții au întemeiat la Beirut seminarul «Sfintul Francisc Xavier», deschis în 1846 ¹²⁴.

Sub patriarhul Hobaich au început tentativele de unire ale protestanților. S-au fondat două seminarii în 1830 și 1832 ca și societatea «Misionarilor evanghelicilor». În 1860 maroniții au fost masacrați de druzi ¹²⁵, distrugîndu-se multe mînăstiri și biserici. După o statistică au pierit 7771 persoane, 360 sate, 560 biserici și 42 de mînăstiri ¹²⁶. Aceste evenimente grave au făcut ca trupele franceze să intervină în Liban și să creeze o guvernare specială. A luat naștere un atașament special față de Franța. În 1875 papa Leon al XIII-lea a transformat colegiul din Beirut în Universitatea «Saint Joseph» ¹²⁷, care aparține iezuiților.

Ultimul patriarh din secolul al XIX-lea a fost Ioan El-Haqq ¹²⁸ (1890—1899). El a fost urmat de Elie Hoyek ¹²⁹, reorganizatorul colegiului maronit din Roma. După 1900 Mgr. Debs, arhiepiscop maronit de Beirut, prezent la Roma, a reluat teza «perpetuei ortodoxii a maroniților» ¹³⁰.

În timpul primului război mondial (1914—1918) maroniții au fost în fruntea luptei poporului. Dar un mare număr dintre ei, clerici și laici, au fost uciși, iar populația înfometată de turci. Victimele pot fi socotite la zeci de mii. În 1919 în urma Conferinței de Pace de la Paris s-a recunoscut autonomia Libanului.

123. *Bilan du Monde*, vol. II, p. 489; Hergenroether, *op. cit.*, vol. VIII, p. 193; R. Janin, *op. cit.*, p. 555; Debs, *Histoire de la Syrie*, tom. VIII, Beyrouth, 1905, p. 769, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 103.

124. Ch. Fabregues, *Autour des églises unites*, în «Echos d'Orient», VI (1903), nr. 41, p. 273.

125. *Maronita*, în «Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americana», vol. XXXIII, Madrid, 1958, p. 280; *Maronites*, în «Grand Larousse Encyclopédique», vol. VII, Paris, 1963, p. 114; R. Janin, *op. cit.*, p. 555; P. Dib, *op. cit.*, col. 106.

126. E Herman, *op. cit.*, p. 986.

127. Ch. Fabregues, *op. cit.*, p. 774; *Bilan du Monde*, vol. II, p. 489.

128. Născut în 1813, a urmat seminarul iar apoi dreptul canonic. În 1861 a devenit arhiepiscop de Baalbek, iar în 1890 patriarh. În 1893 a luat parte la Congresul Euharistic din Israel. A murit în 1897. (Damien Ramia, *Mgr. le Jean El Hagg patriarche maronite*, în «Echos d'Orient», II (1898—1899), nr. 3—4, p. 120—122).

129. Preot în 1870, profesor de seminar, arhiepiscop de Arca în 1889, a fondat o congregație de maici în 1898. A restabilit la Ierusalim vicariatul maronit. În 1899 a fost ales patriarh (L. Petit, *Le nouveau patriarche des maronites*, în «Echos d'Orient», II (1895), nr. 6, p. 245). A se vedea și Chabot, *Les listes patriarchales de l'Église maronite*, Paris 1938.

130. Apariția lucrărilor lui S. Vailhé despre originea maroniților a produs o reacție puternică din partea arhiepiscopului maronit de Beyrut, Debs. Acesta a scris în 1902 un «*Responsum*» în care, apărînd istoricitatea lui Ioan Maron, numește pe Vailhé «unul din ortodocșii geloși pe unitatea și perpetuitatea ortodoxiei noastre» (p. 28). Controversa lor se găsește la S. Vailhé, *Origines...*, în «Echos d'Orient», V (1902), nr. 5, p. 281—284, care dă ca date sigure: 681 alegerea lui Teofan ca patriarh de Antiohia, 686 Alexandru, 692 George, 702—742 vacanța și 792 Ștefan.

După al doilea război mondial (1939—1945) maroniții s-au retras în munții lor formînd «Micul Liban»¹³¹.

7. *Monahismul maronit*. — Prin așezarea sa geografică, Libanul a oferit condiții prielnice pentru dezvoltarea vieții monahale, aceasta făcîndu-se de la începuturile Bisericii maronite. De fapt însăși personalitatea de la care-și ia numele această Biserică era un anahoret, Sf. Maron. În peșterile munților trăiau sute de monahi care au avut un rol important în istoria maroniților, mai ales cei de la Mînăstirea Sfîntul Maron.

Ca urmare a cuceririi Siriei de către arabi, monahii maroniți, expuși vexațiunilor invadatorilor, au găsit în Liban un refugiu sigur. «Transplantat într-un pămînt favorabil reculegerii și meditației, monahismul a reînflorit cu o vigoare puțin comună. Curînd s-au înălțat mînăstiri și eremiții au populat crestele munților»¹³². Reputația acestor monahi au depășit frontierele Siriei și au atras pe străini, care au ajuns să trăiască sub ascultarea lor.

Monahii au îmbrățișat și viața idioritmică și pe cea cenobotică. Unul din cei mai celebri a fost Iunan-El-Matriti.

Pînă în secolul al XVII-lea monahismul era localizat mai ales de-a lungul Văii Sfînte, după care dată și-a lărgit teritoriul și a avut centrul în Kasravan. Pînă în secolul al XVII-lea ei formau un tot unitar, fără constituții scrise, dar cu o disciplină fondată pe un drept al obiceiului. Ei nu declarau solemn voturile, ci păstrau vechea regulă de mărturisire tacită, purtînd costumul primit după un ritual special.

Reforma monahismului a întreprins-o patriarhul Duaihi în 1695 ajutat de trei monahi destoinici: Gabriel Hava, Abdalah Qaraali și Iosif El Batu. În 1698 a apărut ramura alepină, iar în 1706 monahii Sfîntului Antonie. S-au iscat discuții, disensiuni și Abdalah a fost ales superior general al mînăstirilor în 1700. Voturi erau pronunțate doar de monahii din nou reformă¹³³. Mai tîrziu s-au adăugat noi capitole constituției monahale și un al IV-lea vot, cel al umilinței, noul statut fiind aprobat în 1725 de patriarhul Auad. Au avut loc neplăceri, reclamații la Roma și constituția a fost revizuită. Sinodul din 1736 a înăsprit noua regulă¹³⁴, reglementînd formele de participare ale monahilor la funcțiile pastorale.

După modelul congregației din Munții Liban, Gabriel de Blaza a întemeiat în 1740 comunitatea monahilor Sfîntul Isaia. A avut loc o dispută între antoninii Sfîntului Elie și cei ai Sfîntului Isaia. În 1797 ramura libaneză din congregația antonienilor s-a separat de cea a alepinilor și a luat numele de baladiți¹³⁵. În 1770 existau trei ordine: alepini, baladiți și antonieni. Ele acaparau pe monahii din celelalte mînăstiri, care se goleau.

131. *Maroniti*, în «Bolșaiia Sovetscaia Enkiclopedia», vol. 26, Moscova, 1954, p. 375.

132. Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Liban*, T. I, Paris, 1729, p. 57—59, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 132.

133. P. Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhy*, Beirut, p. 176—194.

134. «*Bilan du Monde*», vol. II, p. 493. 135. *Ibidem*.

Scopul noii forme de monahism era asceza personală și viața activă în mănăstire.

Dar viața monahală a atras de timpuriu și pe femeile maronite, dar cum regulile monahale nu era respectate riguros, Sinodul din 1736 a luat măsuri. Două congregații au dus o viață pur monastică: antonienele și bala-ditele. În secolul al XIX-lea au apărut congregații noi: în 1874 «Fiicele carității», în 1874 congregația «Sfintei inimi»; în 1895 congregația «Sfintei Familii»¹³⁶, iar în 1949 «Franciscanele crucii». Scopul era perfecțiunea și educarea moravurilor pentru tinerele fete. Au pensioane, orfeline, spitale.

8. *Literatura Bisericii maronite.* — În ciuda asprelor condiții de viață, Biserica Maronită a făcut dovada unei remarcabile vitalității, oglindită în câteva personalități de mare renume. O adevărată mișcare spre studiu a cunoscut datorită pleiadei de savanți ieșiți din colegiul maronit de la Roma care au răspândit în Occident comorile Orientului. Gabriel Sionita a fost numit în 1614 de Ludovic al XIII-lea ca titular al catedrei de arabă și siriacă la «Collège de France», având ca succesori pe Ioan Mesronita și Abraham Ekkele¹³⁷.

Faustus Naironus și Ekkele au întocmit primul catalog al manuscriselor orientale din Biblioteca Vaticanului în 1686¹³⁸. Patriarhul Ștefan Elenusi († 1704) a făcut o cronică a predecesorilor săi, iar Teofil de Edesa a scris o istorie și prima traducere în siriacă a *Iliadei* și *Odiseii* lui Homer¹³⁹. Dar literatura maronită e dominată de celebra familie Assemani, din care au ieșit:

Iosif Simon Assemani (1689—1768), arhiepiscop de Tir, prefect al Bibliotecii din Vatican, primul care a făcut cunoscută în Europa literatura siriacă, despre care se credea a fi mărginită doar la traduceri din cărțile sfinte. A scris: 1) *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana*, Roma, 1719—1726; 2) *Rudimenta linguae arabicae*, Rome 1732. 3) *Kalendaria Ecclesiae Universae*, Roma, 1755. 4) *Bibliotheca juris orientalis canonicis et civiles*, Roma, 1762—1764. 5) *Sancti Ephrem Syri, opera omnia quae extant graece, syriace et latine*, Rome, 1733—1746. 6) *Italicae historiae scriptores ex bibliothecae Vaticanae*, Roma, 1751—1753. 7) *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum mensorum catalogus*, Roma, 1756—1759. 8) *De sacris imaginibus et reliquiis*. 9) *Evologium Ecclesiae orientalis*. 10) *Syria vetus et nova* (9 c.). 11) *Historia orientalis* (9 c.). 12) *Grammatica suriaca*¹⁴⁰.

Ștefan-Evodius Assemani (1707—1782) a studiat în Italia, a venit în Orient ca misionar, iar în 1768 era prefect al Bibliotecii Vaticanului. Opera: 1) *Bibliotheca Mediceae Laurentinae et Palaestinae codicum manuscriptum orientalium catalogus*, Florența, 1742. 2) *Acta sanctorum martirium orienta-*

136. *Constitutions et règles de la Congrégation maronite de Sainte-Famille*, Beyrouth, 1924, p. 6—7. 137. P. Dib, *op. cit.*, col. 115.

138. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, tom. IV, Roma, 1825, p. VIII, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 116.

139. R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 214.

140. J. Parrison, *Assemani*, în «Dictionnaire Theologie Catholique», I. 1. col. 2118—2120; P. Dib, *op. cit.*, col. 116.

lium et occidentalium, Roma, 1748. 3) *Catalogo della Bibliotheca Chigiana*, Roma, 1764. Lui i se datorează catalogul manuscriselor persane și turcești și cea mai mare parte a manuscriselor arabe din Vatican ¹⁴¹.

Iosif Aloisius Assemani (1710—1782) a învățat latina și siriaca la colegiul din Roma. Opera sa este mai restrînsă: 1) *Codex liturgicus Ecclesiae Universae*, Roma, 1749—1766. 2) *De catholicis et patriarchis chaldeorum et nestorianorum commentarius*, Roma, 1775. 3) *De unione et communione eucharisticus et de canonibus penitentialibus*, Roma, 1779 ¹⁴².

Simon Assemani (1752—1821), profesor de limbi orientale la Padova. 1) *Catalogo dei codici manuscritti orientali della Biblioteca Naniiana*, Padova, 1789—1792. 2) *Saggio sull'origine, culto, letteratura, costumi degli Arabi avanti il pseudo-profeto Maometho*, Padova, 1787. 3) *Globus caelestis cufico-arabicus Valitenemusaei Borgiani illustratus*, Padova, 1790 ¹⁴¹.

Activitatea scriitorilor maroniți din secolele XVII-lea și XVIII-lea a făcut pe R. Duval să afirme: «Dacă-l exceptăm pe Renaudot, trebuie să remarcăm că maroniților, și în special familiei Assemani, le revine cinstea de a fi inițiat pe savanții Europei în bogățiile literare închise în manuscrisele siriene, care nu erau numeroase în biblioteci. J. S. Assmani a dăruit Bibliotecii Vaticanului o frumoasă colecție care deriva în parte din Mînăstirea «Notre Dame» din Liban. De aici a luat materiale pentru *Bibliotheca Orientalis*. Catalogul manuscriselor orientale din Vatican a permis altor orientaliști de a continua opera lui» ¹⁴⁴. Această renaștere a continuat în secolul al XIX-lea.

II. DEOSEBIRI DOGMATICE ȘI CULTICE ÎNTRE MARONIȚI ȘI ORTODOCȘI

Deși maroniții s-au unit cu Roma în 1182 și 1516, totuși doctrina lor este în mare parte vechea doctrină a Bisericii ecumenice. Este de la sine înțeles că după 1516 romano-catolicii au făcut mari eforturi ca să orienteze pe maroniți spre doctrina și cultul lor, dar au fost nevoiți să lase neatînse o parte din doctrina și practicile maroniților, după cum vom vedea mai jos.

a) *Deosebiri dogmatice*. — Timp de peste cinci secole maroniții au fost monoteliști, adică au profesat doctrina că în Hristos există o singură voință și o singură lucrare. «Vorbind de întruparea lui Hristos, noi credem că este una din cele trei persoane divine. Fiul, Logosul născut din Tatăl. El a coborît din cer, s-a întrupat de la Sfîntul Duh și din Fecioara Maria, fiica lui Ioachim și a luat din ea un trup. Acest trup e însuflețit de un suflet rațional inteligent și dotat cu știință. El ne seamănă în toate afară de păcat. El are o singură persoană și două naturi... *Noi nu credem că există doi Hristoși, două voințe și două energii*. Există un singur Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Care s-a întrupat pentru noi, o singură persoană veșnică, fără

141. J. Parrisot, *op. cit.*, col. 2179; A. Mai *op. cit.*, tom. IV, p. 6—8, apud P. Dib, *op. cit.*, col. 117.

142. J. Parrisot, *op. cit.*, col. 2120; P. Dib, *op. cit.*, col. 117.

143. J. Parrisot, *op. cit.*, col. 2122; P. Dib, *op. cit.*, col. 117.

144. R. Duval, *op. cit.*, p. 9—10.

început, avînd un trup însuflețit. El e Dumnezeu perfect și om perfect...»¹⁴⁵. Maroniții reproșează astfel melkiților: «aceste două voințe pe care voi le mărturișiți în Hristos trebuie să fie conforme sau opuse una alteia. Dacă-s conforme se ajunge la o singură voință; dacă-s opuse, urmează că natura divină vrea ceea ce nu voiește cea umană și invers. Dacă ar fi altfel, ar exista diviziune și opoziție și unire (ipostatică) n-ar mai exista... *Nu există decît o voință în Iisus Hristos...*»¹⁴⁶.

Maroniții spun că cele două voințe, divină și umană, nu lucrează paralel în Hristos. «Cea umană — după cum spune Sergiu — nu se exercită decît cînd, în modul și atîta timp cît vrea cea divină... Nu există deci în Hristos decît o voință, spontană și liberă, voința divină»¹⁴⁷.

De asemenea, ei foloseau adaosul «Cel ce te-ai răstignit pentru noi» la Trisaghian, alcătuit de patriarhul monofizit de Antiohia, Petru Gnafevs.

Dar după unirile din 1182 și 1516, ca și după Sinodul din 1736, Biserica Maronită a adoptat învățăături și practici romano-catolice. Astfel au primit: Filioque, menționarea numelui papii în rugăciuni, confirmarea și catehismul roman, azima, ornamente sacramentale, celebrarea mai multor liturghii pe același altar, împărtășirea sub o singură formă, apa rece la Sfînta Jertfă. Dimpotrivă, păstrează liturghia lor particulară, căsătoria preoților, limba siriacă și arabă în cult, etc.¹⁴⁸.

b) *Deosebiri cultice. Sfintele Taine.* — *Botezul* îl săvîrșește printr-o singură cufundare ca-n ritul sirian. *Mîrîngerea* este o combinație între cele două rituri. După Sinodul din 1736 poate fi administrată de episcop sau de preotul delegat de acesta. *Mărturisirea* folosește azi formula declarativă pentru iertarea păcatelor. *Euharistia* nu se administrează copiilor imediat după botez și nici înainte ca aceștia să aibă o anumită vîrstă (ca la catolici). *Preoția* cuprinde trepte inferioare (citeț, cîntăreț și subdiacon) și trepte superioare (diacon, preot și episcop). Au și demnități bisericești: arhidiacon, vizitator, horepiscop. Pentru cîntăreț se cere vîrsta de 7 ani, iar pentru citeț și subdiacon 12 ani. Diaconul trebuie să aibă 21 ani, preotul 25, iar episcopul 40 de ani. *Căsătoria* este făcută după ritul sirian, iar *Maslul* după cel roman¹⁴⁹.

Ritul folosit de maroniți, inițial comun cu al iacobiților, este un rit propriu, după îmbrățișarea ereziei monotelite și mai ales după unirea cu Roma din 1516. Dar fiind uniți, cultul maroniților reprezintă varianta cea

145. *Cartea legii sau perfecțiunii*, Vat. Syr. 133, p. 21—31, apud P. Dib, *Maronite* (Eglise), în «*Diction. de Theologie Catholique*», X, 1 (1926), col. 14.

146. *Ibidem*.

147. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, tom. III, Paris, 1928, p. 160—162.

148. Pr. J. Mihalcesco, *La théologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientale*, Bucarest—Paris, 1932, p. 64; Stemmer, *op. cit.*, p. 334; A. Catoire, *op. cit.*, p. 33; F. Vafidis, *op. cit.*, p. 746; S. Sallaville, *Liturgies orientales*, vol. II, Lyon, 1941, p. 63.

149. R. Janin, *op. cit.*, p. 549—551.

mai romanizată a cultului răsăritean. Folosesc limba veche siriacă în cult, deși vorbesc limba arabă¹⁵⁰.

Liturghia maronită este o variantă a ritului siriac, romanizat ulterior, fiind o altă variantă a liturghiei siriace a Sfântului Iacob care prezintă mari analogii cu ritualul folosit de călugării dominicani¹⁵¹. Rînduiala ei cuprinde rituri și rugăciuni proprii, ca lipsa citirilor din Vechiul Testament; Apostolul (din epistolele pauline) și Evanghelia, citite în siriacă și în arabă. Maroniții au *Cartea viilor și morților*, un fel de diptice pe care le citește diaconii înainte de anafora, în care se fac pomeniri (Mîntuitorul, Sfînta Fecioară, patriarhii, proorocii, apostolii, morții și vii care au adus ofrande). Dar dipticele se citește înainte de epicleză.

Ca și nestorienii și iacobiții, maroniții au introdus în rînduiala fixă a liturghiei 14 anafore, variind după zilele de sărbătoare. Cea mai uzitată este «Anafora sfîntei Biserici Catolice și Romane, mama tuturor Bisericilor», alături de cea a Sfîntului Petru care este asemănătoare cu cea a apostolilor Addai și Mari din ritualul nestorienilor. Celelalte sînt: a celor 12 Apostoli, a Sfîntului Iacob, a Sfîntului Ioan Botezătorul, a Sfîntului Marcu, a lui Xist, a lui Maron, a Sfîntului Ioan Gură de Aur, a Sfîntului Vasile cel Mare, a Sfîntului Chiril, a Sfîntului Dionisie, a lui Ioan de Harran și a lui Maruta de Tagrit. Mai au o liturghie a Darurilor mai înainte sfînte, pe care o fac în Vinerea Patimilor ca și catolicii¹⁵².

Serviciul divin constă din 7 laude: 1) serviciul de noapte, 2) serviciul aurorei (matines), 3) ceasul III, 4) ceasul VI, 5) ceasul IX, 6) vecernia și 7) pavecernița (apodipnon). Fiecare din ele cuprind relativ puțini psalmi, dar sînt foarte bogate în compoziții poetice, multe ale Sfîntului Efreem Sirul. Strofele cîntecelor sînt intercalate între versetele psalmilor¹⁵³.

c) *Biserică, obiecte de cult, practici specifice*. — Bisericile maronite sînt construite după modelul celor latine și nu prezintă nici un caracter particular. Nu au zid în fața altarului, nici perdea.

Vasele sfînte sînt aceleași ca în bisericile de rit latin mai puțin steluța folosită de preot pentru a feri Sfîntul Agneț. Au păstrat din ritualul sirian o mică cruce ornată de o panglică de stofă și mătase cu care se binecuvîntează poporul. Folosesc discuri de metal, chimvale, clopoței și tămîie¹⁵⁴.

150. Pr. Prof. Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 85; R. Janin, *op. cit.*, p. 541.

151. Ea este tipărită în edițiile oficiale ale liturghierului maronit: *Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Rome, 1592, 1716, Beyrouth, 1908, etc. Rînduiala pe larg la J. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1924. A se vedea lucrările lui P. Dib: *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919; *Maronite* (Église), în *Diction. de Theologie Catholique*, X, 1, Paris, 1928, col. 124—130 precum și M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*. Mame, 1964, 435 p. Cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 103, nr. 51.

152. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 104; R. Janin, *op. cit.* p. 544; C. Lagier, *op. cit.*, p. 289.

153. P. Dib, *Maronite...*, col. 132; R. Janin, *op. cit.*, p. 548.

154. R. Janin, *op. cit.*, p. 542.

Costumul liturgic oferă un interesant amestec de ornamente folosite în ritul sirian și cel latin. Citeții și cîntăreții poartă o rasă albă cu podoabe și o eșarfă pe umărul drept; subdiaconul are aceeași stihar, dar poartă eșarfă la gît, iar diaconul o lasă să cadă de pe umărul sting, ca-n ritul sirian. Episcopul are mai multe ornamente din ritul sirian, iar din cel catolic a adoptat insigne: cîrjă, mitră, inel și cruci pectorale. Monahii au și o eșarfă bleu care le încinge părul¹⁵⁵.

Calendarul. Din 1606 maroniții au adoptat calendarul gregorian. Au introdus și cîteva sărbători de la catolici, serbîndu-le o dată cu aceștia, ca cea a Sfîntului Iosif. Au 23 sărbători obligatorii. Calendarul sfinților, inițial foarte puțin îngrijit, a fost revizuit de Fahat, arhiepiscop de Alep (1725—1732)¹⁵⁶.

Posturile au fost reglementate prin Sinodul din 1736. Ele sînt: 1) Postul Paștilor, cu abstenență în toate zilele; se postește pînă la prînz în toate zilele, afară de duminici, sîmbete și sărbători. 2) Postul Sfinților Apostoli, 24—29 iunie. 3) Postul Schimbării la față. 4) Postul Crăciunului, 13—24 decembrie. În plus, se postește în fiecare miercuri și vineri, afară de perioada Crăciun-Bobotează, 24 iunie, 29 iunie, 6 august și 15 august¹⁵⁷.

III. SITUAȚIA ACTUALĂ ȘI ORGANIZAREA BISERICII MARONITE

Biserica maronită din Liban cuprinde astăzi circa 400.000 credincioși pe teritoriul Libanului și circa 475.000 emigrați în S.U.A., Africa apuseană, America de Sud, Franța¹⁵⁸. Cuprinde opt eparhii după cum urmează:

1) *Batrun și Jebail Beșare*, fondată în 1848, condusă de Patriarhul țării Pavel Petru Meaui, ales în 1955, ajutat de doi vicari: Iosif Khury și Ioan Chedid. 2) *Baalbec*, fondată în secolul al XVIII-lea, condusă de Episcopul Abdalah Nugaim, ales în 1954. 3) Sidon (Saïde), fondată în 1838, condusă de Cardinalul Anton Khorayj, ales în 1957. 4) Tir (Sour), fondată în 1838, condusă de Cardinalul M. Dumith, ales în 1956. 5) Tripoli, fondată în secolul al XVII-lea, condusă de Fotios al Khury, ales în 1961. 6) Beirut, fondată în 1577, condusă de Cardinalul Ignatiu Ziade, ales în 1952. 7) Alep. 8) Damasc.

Mai există Episcopia din insula Cipru¹⁵⁹.

Ierarhia cuprinde trepte superioare (episcop, preot și diacon) și inferioare (cîntăreț, citeț și subdiacon) alături de demnități bisericești: patriarh, vizitator, horepiscop, arhidiacon, etc.

155. *Ibidem*, p. 543; Stemmer, *op. cit.*, p. 334.

156. P. Dib, *Maronite...*, col. 129; R. Janin, *op. cit.*, p. 551.

157. R. Janin, *op. cit.*, p. 551.

158. *Maronite*, în «Grand Larousse Encyclopédique», vol. VII, Paris, 1963, p. 114; «Bilan du Monde», vol. I, Paris, 1958, p. 179.

159. «Bilan du Monde», vol. II, Paris, 1960, p. 492—493; «Cahier de l'Orient contemporain», XLVII (1961), p. 394; *Maronites*, în «The Oxford Dictionary», p. 861; *Maronite*, în «Grand Larousse...», p. 114.

a) *Patriarhul* este conducătorul suprem al Bisericii Maronite. Titlul său este «Patriarh al Antiohiei și al întregului Orient». Aducă la numele său pe cel de Petru. Are sub jurisdicția sa pe toți episcopii și clericii din țară. Sistemele de alegere au variat de-a lungul secolelor. Prima mărturie este scrisă în siriacă de patriarhul Ieremia, datînd din 1183: În vacanța scaunului episcopal, 12 preoți la Mînăstirea Kanobin închiși separat scriau numele candidatului lor. O altă formă: episcopii designează un candidat, clerul dă adeziunea. Sinodul din 1736 stabilește că doar mitropolii și episcopii formează colegiul electoral. Candidatul trebuie să aibă 40 de ani, să fie cel puțin preot. Alegerea lui este comunicată congregației «Pro Ecclesia orientalis». Se cere confirmarea papii care trimite palium. Apoi alesul face o mărturisire de credință. Este ales pe viață. Are următoarele privilegii: sfințește, transferă sau destituie pe episcopi și preoți, numește pe episcopii vizitatori și horescopi, sfințește mirul, scrie scrisori sinodale, poate da canoane, veghează disciplina monahală, împacă pe eretici cu Biserica, dă dispense la căsătorie, instituie noi sărbători, posturi și rituri, poate ierta cîteva păcate: apostazia, folosirea lucrurilor sfinte pentru vrăjitorie, atentatul comis asupra unui episcop și expulzarea unui preot de către parohieni. Trebuie să se ocupe de editarea de cărți bisericești și de instruirea viitorilor preoți. Nici o traducere nu poate apare fără autorizarea sa. Convoacă o dată la 3 ani pe episcopi în sinod și trimite o dată la 10 ani un delegat la Roma care prezintă un raport asupra Bisericii.

Reședința sa a variat. Actual se află la Bkerke iarna și la Diman, vara. Ca semne particulare poartă un capișon (mesnafta) analog cu birun-ul de la nestorienii, o stemă, inel, cîrje, cruci pectorale. Trebuie să viziteze eparhiile o dată la trei ani. Se întreține din veniturile de la mînăstiri și din contribuția pe care credincioșii o dau anual, alături de taxa impusă clerului.

În conducerea celor două eparhii este ajutat de doi vicari investiți cu demnitatea episcopală, unul însărcinat cu probleme spirituale, celălalt cu probleme administrative. Un alt vicar patriarhal, episcop titular, guvernează pe maroniții din Egipt¹⁶⁰.

b) *Mitropolii și episcopii*. Din punct de vedere juridic nu există între ei nici o diferență, căci titlul de mitropolit a deveni pur onorific, ca în majoritatea Bisericilor Vechi Orientale. Sînt numiți direct de patriarh, fără consultarea clerului și a poporului. Este sfințit de patriarh cu încă doi episcopi. Pînă în 1736 erau supuși direct patriarhului. În mod contrar obiceiului în vigoare în toate Bisericile Vechi Orientale, episcopii maroniți administrează taina mirungerii. Ei pot ierta două păcate: moartea premeditată și purtarea publică urîtă. Pot anula impedimente la căsătorie și permite lucrul în zilele de duminici și sărbători, cu condiția să se asculte inițial sfînta liturghie.

160. R. Janin, *op. cit.*, p. 555—557; P. Dib, *op. cit.*, col. 125—128; *Maronites*, în «Colier's Enciclopedia»..., p. 425; E. Herman, *op. cit.*, p. 968; Stemmer, *op. cit.*, p. 334; Vafidis, *op. cit.*, p. 746; *Maroniti*, în «Bolșaiia Sovetscaia Enciclopedia»..., p. 375.

Mitropoliții și episcopii au obligația de a predica, de a instrui poporul și de a face cenzura cărților bisericești. Nu pot lipsi din eparhie fără permisiunea patriarhului. Se întrețin din contribuția credincioșilor și din dispensele pentru căsătorii¹⁶¹. Episcopatul poate fi oferit diferitelor persoane, pentru merite deosebite, mai ales stareților de mînăstiri.

În fiecare eparhie există demnități bisericești:

Horepiscopul este episcopul de țară, demnitate adoptată în această Biserică de la apariția ei. Poate administra Mirungerea cu autorizația patriarhului și confirmă ordinele minore. În toate localitățile mai puțin populate episcopul trebuie să numească un horepiscop. *Vizitatorul* este clericul însărcinat cu vizitarea parohiilor și cu sfințirea bisericilor. El veghează la observarea deciziilor Sinodului din 1736 și dă socoteală despre modul în care parohiile se achită de serviciile lor. Fiecare eparhie are un singur vizitator care are ca semn distinctiv o cîrje. *Arhipreotul* este horepiscopul din orașul de reședință. Ocupă primul loc în catedrale cînd episcopul este absent. Are trecere în fața celorlalți demnitari bisericești. *Arhidiaconul* este vicarul general al eparhiei. El se ocupă de bunurile bisericești și de procese. Din numeroasele privilegii pe care le-a avut în vechime, astăzi nu mai are prioritate decît în fața clerului inferior, și dreptul de a citi Sfînta Evanghelie. În practică, demnitatea de arhidiacon se acordă azi, urmînd un rit special, tuturor diaconilor.

Demnitarii bisericești amintiți mai sus, în cazul cînd sînt destituiți de patriarh, sînt obligați să intre în mînăstire¹⁶².

c) *Clerul de mîr* este compus din preoți și diaconi: *Preoții* sînt conducătorii parohiilor. Li se permite căsătoria dar diaconii și preoții văduvi nu se pot recăsători. Au o tonsură specială, un turban înnodat în formă de con de pin turtit. Un mare număr de preoți, mai ales cei care au obținut o demnitate, au adoptat costumul liturgic latin. O parte din parohii sînt deservite de preoți-monahi. În general, credincioșii aleg pe preot, episcopul intervenind doar în caz de conflict. Candidatul dă un examen de arabă și siriacă, de teologie morală și pastorală. Uneori sînt hirotoniți tineri cu numai trei luni de pregătire.

Parohul administrează toate Tainele, afară de Mirungere și Hirotonie. Drept cărți bisericești folosește *Ritualul*, o expunere a doctrinei, un rezumat al teologiei morale, o carte de predici și deciziile Sinodului din 1736. Trebuie, de asemenea, să învețe *Catehismul roman*, tradus în arabă în 1786.

Se pregătesc în seminarii; cel mai important este Seminarul oriental din cadrul Universității Sfîntul Iosif din Beirut, alături de cel din Roma (redeschis în 1820), cel din Mar Abda lîngă Gazir, Rumie, Ain Wagna, Cornet-Sahuan și Baalbec¹⁶³.

161. P. Dib, *Maronite...*, col. 122—125; R. Janin, *op. cit.*, p. 557—559; F. Vafidis, *op. cit.*, p. 746.

162. R. Janin, *op. cit.*, p. 558—559; P. Dib, *Maronite...*, col. 124—125; E. Herman, *op. cit.*, p. 969; Vafidis, *op. cit.*, p. 746.

163. R. Janin, *op. cit.*, p. 559—562; Stemmer, *op. cit.*, p. 334; E. Herman, *op. cit.*, p. 696.

Diaconii au datoria de a ajuta pe preoți la slujbe, de a tămia bisericile, de a citi Apostolul și Evanghelia, de a aduce ofrandele la altar, de a da Sfânta Euharistie clerului inferior și poporului, de a boteza în cazuri de urgență și de a predica cu permisiunea parohului ¹⁶⁴.

d) *Clerul monahal*. Viața monahală este în mare cinste la maroniți. După cum am amintit mai sus, reforma monahismului a făcut-o patriarhul Duaihi în 1695, iar din 1770 există trei ordine: alepini, baladiți și antonieni. Fiecare congregație e condusă de un superior general, care poartă cîrje și mitră. În fiecare mînăstire superiorul (reis) e ales de monahi și confirmat de episcop. Disciplina monahală este foarte aspră. După depunerea voturilor, monahii nu pot consuma carne, nu pot purta haine de mătase și respectă integral cele 4 posturi. Viața lor se împarte între slujbă, muncă și studiu. După un an de noviciat candidatul primește haina monahală care este aceeași pentru cele trei trepte: rasă, curea de piele, capișon, manta și sandale. Frații au capul ras iar monahii au o tonsură specială, susținută de o panglică bleu. În prima treaptă superiorul îi pune sandalele, într-a doua îi dă o cruce și o Evangheliie, iar într-a treia o altă haină (malana), crucea și o făclie de ceară aprinsă.

Monahiile maronite, aparținînd congregațiilor alepine și baladite duc o viață austeră. Sînt conduse de o superioară. Costumul lor e compus din rasă neagră, curea, capișon, manta și voal. În afara orelor de rugăciune și studiu, ele practică o muncă manuală ¹⁶⁵. După o statistică din 1924 existau 70 mînăstiri cu peste 900 de monahi ¹⁶⁶.

Credincioșii. Cei peste 400-000 de credincioși maroniți se comportă acum ca niște romano-catolici. În fiecare sat există o mică școală unde se învață *Catehismul*. Universitatea «Sfîntul Iosif» din Beirut pregătește medici, ingineri și juriști, alături de teologi. Au o vastă tipografie și apare un ziar și o revistă în limba arabă ¹⁶⁷.

Un pericol pentru unitatea Bisericii Maronite îl constituie emigrările, căci în momentul de față numărul maroniților din exterior întrece pe cel al autohtonilor.

Grija romano-catolicilor pentru a păstra în rîndurile lor pe maroniți se vede din înființarea în 1950 a unui Secretariat pentru instruirea și formarea credinciașilor catolici, în timpul conferinței de la Beirut, iar în 1953 s-a creat la Beirut un vicariat apostolic ¹⁶⁸.

Patriarhul maronit Paul Petru Meauși a fost invitat în Franța în decembrie 1963. S-a inaugurat cu acest prilej Căminul franco-maronit și a avut loc o misă solemnă ¹⁶⁹.

164. *Hotărîrile sinodului din 1736*, III, p. 4, apud P. Dib, *Maronite...*, col. 122.

165. «Bilan du Monde», vol. II, p. 493; R. Janin, *op. cit.*, p. 562-564; P. Dib, *Maronite...*, col. 133-136.

166. P. Dib, *Maronite...*, col. 139.

167. *Ibidem*; Vezi și E. de Vaumas, *La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanien*, în «*Revue géographique alpine*», Rome, 1950, p. 512-603.

168. «Bilan du Monde», vol. II, p. 439.

169. «Cahiers de l'Orient contemporain», LIII (1963) p. 377.

Precizăm că în Liban, alături de credincioșii maroniți uniți se găsesc și creștini ortodocși, care aparțin de Patriarhia de Antiohia. Ei sînt cca. 200.000 credincioși, grupați în următoarele șase eparhii:

1) Eparhia Beirut, cu reședința la Beirut, are 11 biserici, 15 preoți și 3 mînăstiri. 2) Eparhia Tripoli și Kura, cu reședința la Tripoli, cu 58 biserici, 37 preoți și 5 mînăstiri. 3) Eparhia Byblos și Batrun cu muntele Liban, cu reședința la Hadeth, are 110 biserici, 55 preoți și 5 mînăstiri. 4) Eparhia Akkar, cu reședința la Halba, are 45 biserici, 40 preoți, și 2 mînăstiri. 5) Eparhia Heliopolei și Seleucia, cu reședința la Zahle, are 25 biserici și 22 preoți. 6) Eparhia Tir și Sidon, cu reședința la Marjaiun, are 32 biserici și 28 preoți¹⁷⁰.

Coexistența celor două Biserici a făcut să existe relații de prietenie și dragoste între credincioșii lor și mulți maroniți manifestă o deosebită simpatie față de Biserica Ortodoxă a Răsăritului. Pentru a contracara această situație, Conciliul al II-lea Vatican în «Schema despre Bisericile Orientale» a fost nevoit să acorde și preoților uniți dreptul de a administra Taina Mirungerii, taină săvîrșită pînă acum în Biserica Latină numai de episcopi. De asemenea, s-a hotărît respectarea mai atentă a riturilor orientale.

Datoria Bisericii Ortodoxe este de a încuraja simpatiile arătate de creștinii maroniți față de Ortodoxie, în speranța că nu este departe ziua în care creștinii de pretutindeni se vor uni într-una sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică, Biserica păcii și a dragostei universale.



170. Prof. N. Chițescu, *Biserica Antiohiei în trecut și azi și actualul ei Intîi-stătător*, în «Mitropolia Olteniei» IX (1957), nr. 5—6, p. 396—397; Pr. Sc. Porcescu, *Patriarhia Antiohiei*, în «Mitropolia Moldovei», XXXV (1959), nr. 7—8, p. 521.

TEMEIURI ISTORICE ȘI CANONICE ALE SINODULUI PERMANENT*

Actualitatea problemei. — Problema sinodului permanent a făcut obiectul unor controverse iscate pe tema canonicității lui, întrucît s-a zis că prezența și lucrarea permanentă a chiriarhilor eparhioți în alt loc decît în cuprinsul eparhiilor proprii ar fi în contradicere cu obligația lor canonică de a rezida în chip statornic în eparhiile în fruntea cărora se găsesc (can. 14 și 15 Ap.; can. 8 al Sin. III Ecum., can. 20 al Sin. IV Ecum. etc.).

O astfel de interpretare scapă din vedere faptul că respectivele norme canonice se referă numai la cazurile în care chiriarhii eparhioți ar petrece în afara eparhiilor proprii în interese personale sau pentru treburi fără nici o legătură cu lucrarea Bisericii. Ele nu-i opresc însă pe chiriarhii eparhioți să lipsească din eparhiile proprii pentru interese superioare bisericesti (can. 16, al Sin. I—II Constantinopol, 879), or, tocmai acesta este motivul și în cadul lipsei lor de la eparhii pentru a participa la lucrările sinoadelor permanente.

Cu toată această precizare în spiritul autentic al canoanelor, continuă să se mai formuleze critici la adresa sinodului permanent pretinzîndu-se de către unii că el ar fi creația unei anumite puteri de stat de pe la începutul veacului al XVIII-lea¹ și că deci n-ar exista nici temeuri istorice care să justifice instituția sinodului permanent.

Este adevărat că aceste temeuri nu prea sînt cunoscute și tocmai de aceea ne-am propus să le examinăm, ca din cunoașterea lor să apară în lumină și mai clar adevăratul înțeles al canoanelor ce se invocă uneori împotriva sinodului permanent.

Dar în afară de aceste considerații, care ar fi suficiente ca să motiveze necesitatea unui studiu mai aprofundat asupra sinodului permanent, am mai găsit îndemn pentru acest studiu și într-o preocupare stîrnită de acțiunea anatemelor care au provocat la anul 1054 schisma dintre Biserica de Răsărit și Biserica de Apus.

După cum se știe, din partea ortodoxă a intrat în acțiune în acest scop sinodul permanent al Patriarhiei Ecumenice, care este urmașul vechiului sinod endemic de la Constantinopol din care s-a născut cu timpul.

* Această lucrare de seminar pentru titlul de magistru în teologie a fost întocmită sub îndrumarea P.C. Preot Prof. Dr. Liviu Stan, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Petru cel Mare prin *Duhovnicescul regulament*, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima, Colectio*, Paris, 1901, vol. 37, col. 5—100.

În legătură cu această chestiune a ridicării anatemei de la 1054, problema sinodului permanent se pune, întrucît sinodul de la Constantinopol care a aruncat la anul 1054 anatema asupra Bisericii din Apus a fost tocmai un sinod endemic, pe cînd sinodul ortodox care a făcut un prim pas pentru ridicarea anatemei de la anul 1054, a fost sinodul permanent al Patriarhiei Ecumenice.

Se pune deci întrebarea: *era acesta tot atît de îndreptățit ca și sinodul endemic de la 1054, să hotărască în chestiunea anatemei?*

Răspunsul se va putea desprinde din cercetările care urmează asupra temeiurilor istorice și canonice ale sinodului permanent.

I. DESPRE SINOADE ÎN GENERE ȘI DESPRE FELURILE LOR

Potrivit rînduiei apostolice a cărei primă expresie este chiar sinodul apostolic de la Ierusalim, în Biserică s-au constituit ca organe superioare de conducere felurile sinoade. Cele mai cunoscute și mai importante sinoade pentru îndrumarea vieții bisericești sînt sinoadele ecumenice. Dar în afară de ele au mai existat și în epoca mai veche, ca și în epoca sinoadelor ecumenice și mai tîrziu, diferite feluri de sinoade.

Hotărîrile acestora dacă n-au avut tot aceeași importanță, au fost totuși deosebit de folositoare pentru organizarea și conducerea vieții bisericești.

Aruncînd o privire asupra modului în care s-a aplicat principiul canonic al sinodalității în Biserică, precum și asupra formelor pe care le-a îmbrăcat acest principiu, putem împărți sinoadele în mai multe categorii, după cum li se pot stabili unele note comune.

Cea mai simplă împărțire a lor și care facilitează înțelegerea diverselor feluri de sinoade și a rosturilor lor în viața Bisericii, pare a fi aceea care le grupează în patru categorii.

Prima categorie o formează *sinoadele ocazionale*, adică cele prilejuite de diverse împrejurări sau trebuințe care au determinat întrunirea lor. Acestea sînt mai ales vechile și obișnuitele sinoade ale episcopilor vecini, prilejuite de unele controverse sau de anumite nevoi și în special de nevoia de a alege și de a hirotoni episcopi.

Tot din categoria aceasta fac parte și cele mai multe sinoade locale, precum și acelea care la un moment dat au fost numite sinoade endemice dar a căror evoluție a făcut ca ele să se transforme într-un fel de sinoade cu caracter aproape permanent. De asemenea, aceste sinoade ocazionale mai erau prilejuite și de ivirea anumitor erezii sau schisme.

A doua categorie de sinoade o formează *sinoadele periodice*, adică cele în privința cărora s-a rînduit de la un moment dat ca ele să se întrunească la anumite termene sau soroace și anume: de două ori pe an sau măcar o singură dată pe an. Acestea sînt sinoadele prevăzute de can. 37 apostolic: «De două ori pe an să se țină sinodul episcopilor și să cerceteze laolaltă dogmele dreptei credințe și să hotărască în privința controverselor bisericești ce se vor ivi; anume, odată în a patra săptămînă a Cincizecimii; iar a doua oară în a douăsprezecea zi a lunii octombrie».

Părinții Bisericii adunați în Sinodul I Ecumenic, au reluat hotărârea can. 37 apostolic și au întărit-o prin can. 5, stabilind că «este bine să se țină sinoade de două ori pe an în fiecare eparhie, în tot anul, ca toți episcopii din eparhie laolaltă, adunându-se într-un loc, să se examineze chestiunile de acest fel și așa cei despre care se va constata evident că au vătămat pe episcopi, de către toți să se considere a fi excomunicați legal pînă ce obștea episcopilor va socoti să hotărască pentru dinșii o sentință mai blîndă.

Iar sinoadele să se țină, unul adică înainte de patruzecime, ca suprimînd toată micimea de suflet să se aducă lui Dumnezeu dar curat; iar al doilea pe la timpul toamnei»².

Se dispune așadar prin canonul 5 al Sinodului I Ecumenic, ca în fiecare an să se convoace în fiecare provincie bisericească, sinodul episcopilor provinciei, la care să se rezolve problemele de credință, apoi cele de judecată și în general toate problemele bisericești din cuprinsul respectivei provincii.

Aceste sinoade care se adunau de două ori pe an să examineze chestiunile de credință și să rezolve și alte treburi bisericești, se numeau sinoade eparhiale, după teritoriul bisericesc sau și sinoade mitropolitane, după locul unde se țineau. Alături de ele, dar cu forme sinodale mai cuprinzătoare, apar sinoadele diecezane, adică sinodul la care luau parte mitropoliții, arhiepiscopii și episcopii unei dieceze³ sub președinția patriarhului.

Sinoadele diecezane se numeau în Africa, sinoade plenare și numai în Orient se numeau sinoade exarhale, diecezane sau patriarhale⁴. Cu timpul sinoadele periodice exarhale și-au pierdut din importanță și au rămas în ființă numai cele mitropolitane și patriarhale.

După cele periodice, amintim ca forme sau tipuri de sinoade cu totul deosebite și apărute mai tîrziu decît cele ocazionale și cele periodice, *sinoadele permanente*.

Precursoarele acestor sinoade au fost *sinoadele numite endemice*, care erau un fel de sinoade locale și a căror practică s-a permanentizat de la o vreme la principalele centre de conducere a Bisericii, fără a ajunge totuși să devină decît foarte tîrziu sinoade cu caracter permanent.

Dar după modelul lor s-au instituit din veacul al XVIII-lea, niște sinoade permanente în sens propriu în diverse Biserici, și anume mai întîi în Biserica Ortodoxă Rusă la anul 1721 și apoi în Patriarhia din Constantinopol pe timpul patriarhului Samuil (1763—1768), iar ulterior în veacul al XIX-lea și în alte Biserici autocefale începînd cu Biserica Ortodoxă Greacă.

2. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, însoțite de comentarii, trad. de Uroș Kovincici și Dr. N. Popovici, Arad, 1931, vol. I, partea II, p. 92.

3. «Dictionaire de Théologie Catholique», Paris, 1923, vol. III, part. I, col. 637—638.

4. E. Popovici, *Istoria bisericească*, trad. de Atanasie, episcopul Rimnicului Nou Severin, București, 1901, vol. I, p. 433—434.

Aceste sinoade endemice erau convocate de patriarh cu episcopii care din întâmplare se aflau în orașul reședinței patriarhale și în special în Constantinopol.

A patra și ultima categorie de sinoade, care nu este totuși aceea care a apărut cea din urmă, o formează *sinoadele ecumenice*.

Acestea sînt prin natura și prin rostul lor cu totul deosebite și net superioare celorlalte categorii de sinoade, de aceea, nu pot fi așezate în rînd cu ele. Ce-i drept, sinoadele ecumenice au unele asemănări formale cu sinoadele ocazionale, întrucît ele au fost determinate de anumite împrejurări și nevoi și s-au întrunit numai atunci cînd au fost absolut necesare, nedevenind sinoade periodice sau altfel de sinoade a căror întrunire și lucrare să fie precis determinate prin norme stabilite de canoane sau de obicei, ca în cazul celorlalte feluri de sinoade.

Aceste sinoade sînt sinoadele la care au luat parte un mare număr de ierarhi și de cărturari ai Bisericii și ale căror hotărîri au fost permise de întreaga Biserică⁵.

II. SINOADELE PERIODICE ȘI SINOADELE PERMANENTE

Dintre categoriile de sinoade amintite, acelea de care s-au deosebit mai mult sinoadele permanente sînt sinoadele periodice, după cum se știe.

Sinoadele periodice s-au introdus în Biserică în răstimpurile de liniște dintre persecuții și mai precis după încetarea persecuțiilor.

În afară de sinoadele periodice s-au constituit și unele sinoade cu caracter mai statornic care nu erau totuși permanente și acestea se adunau în jurul scaunelor mai importante și s-au dezvoltat din așa-zisele prezbiterii.

Unele s-au numit cu timpul în jurul Scaunului de Constantinopol, sinoade endemice, la care participau episcopii care se găseau întâmplător prin capitală, plus alți demnitari bisericești fără grad de episcop dintre cei ce reprezentau vechiul prezbiteriu.

La fel și în jurul Scaunului Romei s-au constituit astfel de sinoade care includeau nu numai episcopi, ci și demnitari bisericești din jurul scaunului.

Demnitarii de la Scaunul de Constantinopol au fost organizați mai pe urmă în așa-zisele pentade ale arhonților bisericești, iar cei din jurul Scaunului Romei au fost organizați în colegiul cardinalilor. Aceste două organisme au constituit pivotul sinoadelor endemice sau permanente, care se întruneau pe lîngă cele două scaune menționate, plus pe lîngă alte scaune importante ale Bisericii.

5. N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de D. Cornilescu și Vasile Radu, București, 1915, p. 273; V. Pocitan, *Compediu de Drept bisericesc*, București, 1898, p. 136 ș.u.; D. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, Iași, 1899, vol. II, p. 111 ș.u.; «Diction. de Théologie Catholique», vol. III, part. I, col. 640 ș.u.

La Constantinopol se amintește ca sinod endemic foarte important, sinodul de la anul 394 ținut sub arhiepiscopul Nectarie. O serie de alte scaune importante ale Bisericii au obișnuit să întrunească aceste sinoade care aveau caracter statornic față de cele periodice, nu însă un caracter de sinod permanent.

Sinoadele endemice sînt totuși precursoarele sinodului permanent care apare mai tîrziu și anume tot la Constantinopol și în jurul celorlalte scaune patriarhale care erau aglomerate cu lucrări a căror rezolvare nu era de competența patriarhului, ci a sinodului.

Deși, îndeobște, se spune că sinoadele numite endemice au constituit o instituție sinodală specifică numai pentru Scaunul de Constantinopol, și că ea a fost inaugurată prin sinodul întrunit sub arhiepiscopul Nectarie la anul 394, totuși, o mai amănunțită și o mai atentă cercetare a istoricului acestei forme sinodale, ne arată că începuturile ei sînt mult mai vechi și că ea nu a fost specifică numai pentru Scaunul din Constantinopol, ci a avut caracter general în Biserică, fiind practică la toate centrele ierarhice mai importante din Biserica Veche.

Numai ulterior ea a dobîndit o greutate și o importanță mai mare în Biserica din Constantinopol.

La Patriarhia din Constantinopol sinoadele endemice au evoluat spre o formă sinodală quasipermanentă și s-au întrunit de la o vreme atît de des, încît li s-a putut zice cu drept cuvînt sinoade permanente.

Practica acestor sinoade a stabilit niște rînduieli speciale pentru întrunirea și pentru lucrările lor, care au servit apoi ca model pentru organizarea de sinoade asemănătoare și la alte centre ale Bisericilor autocefale.

Să vedem acum pe scurt *principalele etape ale dezvoltării istorice a sinoadelor endemice*:

1. *Din veacul al II-lea pînă la finele veacului al IV-lea.* — Să vedem în această perioadă care a fost practica. Ele apar mai întîi la cele două mari scaune bisericești din Roma și Constantinopol, datorită împrejurărilor istorice. Deși la Roma au fost numite în chip felurit, totuși după structură, fără îndoială, ele au fost sinoade endemice.

Primele sinoade de acest fel întrunite la Roma au fost determinate de disputa asupra serbării Paștilor⁶. Cel mai vechi sinod în chestiunea pascală, s-a întrunit la anul 170 sub papa Anicet, sinod la care a luat parte și Sfîntul Policarp, episcopul Smirnei și alți zece episcopi, hotărînd ca Sfintele Paști să nu se serbeze o dată cu iudeii la 14 ale lunii Nisan și neapărat vinerea să se serbeze răstignirea și duminica, învierea⁷.

La anul 198 Policarp al Efesului a întrunit la Efes un astfel de sinod endemic⁸. În același an s-a întrunit la Roma un nou sinod de către papa

6. C. I. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1907, vol. I, part. I, cap. II, p. 133.

7. I. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, Hamburg, 1809, vol. XII, p. 361; I. Hefele, *op. cit.*, vol. I, part. I, p. 136—137.

8. I. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 362.

Victor și încă 14 episcopi pentru a discuta problema serbării Paștilor⁹.

În anul 258, Dionisie cel Mare a întrunit un sinod în Alexandria, iar în anul 274 s-au adunat la Antiohia episcopi din mai multe părți la un sinod la care au luat parte și Grigorie Taumaturgul, Teodor de Mopsuestia, Anatolie din Laodiceea și Malchion de Antiohia¹⁰.

În anul 313 Constantin cel Mare a convocat la Roma un sinod sub papa Melhiade, la care a luat parte și episcopul Cecilian al Cartaginei apoi a mai convocat în anul 314 Sinodul de la Arles, în Galia, la care au luat parte episcopul din Siracuza și Cartagina. Ambele sinoade au fost convocate pentru împăcarea cu donatiștii¹¹.

S-a ținut în Alexandria la anul 317, sub Alexandru, episcopul Alexandriei, o «adunare spontană de episcopi», cu caracter tipic endemic, o adunare foarte importantă ale cărei hotărâri le-au subscris mai mulți episcopi. Și acest sinod a fost convocat de împăratul Constantin cel Mare¹².

Și la Sinodul de la Tir din anul 335, au participat episcopi din diferite părți ale imperiului în număr de cca. 60 — din Egipt, Libia, Asia și Europa¹³. Acești episcopi au fost invitați de împăratul Constantin cel Mare.

La Sinodul de la Ierusalim din anul 341, au participat aproape 50 de episcopi din Apus, din Tracia, Siria, Palestina și Fenicia, iar la Sinodul din Constantinopol din anul 360, au luat parte episcopi din diferite Biserici din Răsărit¹⁴.

Atanasie cel Mare a întrunit la anul 361 un Sinod în Alexandria la care au participat din multe țări feluriți episcopi pe care-i trimisese Constantin în exil și cărora le ridicare pedeapsa tocmai Iulian Apostatul, cu scopul de a lămuri situația tuturor episcopilor ajunși în diferite greșeli sau pedepse nedrepte în timpul măsurilor luate împotriva lui Atanasie¹⁵.

La Sinodul din Alexandria ținut în anul următor, 362, au luat parte 21 episcopi ortodocși din Egipt, Arabia și Italia¹⁶.

În timpul papii Damasus, s-a ținut la Roma mai multe sinoade. Dintre acestea amintim pe cel de la 368 la care au luat parte 90 de părinți, un al doilea la anul 373¹⁷ și al treilea de la anul 378¹⁸.

9. *Ibidem*, vol. XII, p. 363; a se vedea și I. Hefele. *op. cit.*, vol. I. part. I, p. 151—152.

10. I. Fabricius. *op. cit.*, vol. XII, p. 366—367.

11. *Ibidem*, p. 369; I. Zhishmann, *Die Synoden*, Viena. 1867. p. 26.

12. Iată episcopii care au subscris: «Subscripserunt episcopi Libiae et Pentapolis, Syriae et Liciae, Cappadociae et Asiae, atque etiam Alexander Constantinopolis. Quae vero acciderant, ea Arius ad Eusebium Nicomediae et alterum Palaestinae huic et consentientem et cognominem a perscribit qui quum in impietate idem sentirem, contra Alexandrum et Christi amans imperator Constantinus sinodum congregari praecepit». Fabricius, *op. cit.*, p. 370.

13. „Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία“ (Marea enciclopedie grecească), Atena, 1933, t. 22, p. 588.

14. *Ibidem*, t. 22, p. 588.

15. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 383.

16. «Marea enciclopedie grecească», t. 22, p. 588.

17. I. Fabricius. *op. cit.*, vol. XII. p. 386.

18. *Ibidem*, p. 388.

În Răsărit, la anul 390, Nectarie al Constantinopolului a întrunit un Sinod la Constantinopol, pe care l-a prezidat împreună cu Teofil al Alexandriei. La el au participat episcopii care s-au întimplat să fie de față. Este un sinod tipic endemic¹⁹.

În mod deosebit trebuie să amintim Sinodul endemic de la anul 394 din Constantinopol, la care în afară de unii episcopi din cuprinsul Arhiepiscopiei de Constantinopol, au mai luat parte și episcopi din ale Biserici.

Astfel, alături de arhiepiscopul Nectarie, care l-a prezidat, au luat parte arhiepiscopii Teofil al Alexandriei, Flavian al Antiohiei și alți episcopi vestiți cum este Sfântul Grigorie de Nisa și Amfilohie de Iconiu²⁰.

Asemenea sinoade endemice s-au mai întrunit și în alte centre bisericești din Răsărit, luând parte la ele căpetenii bisericești din Alexandria, Antiohia, Ierusalim, precum și episcopi din Cipru²¹.

Ca și la Constantinopol sau în alte părți ale Răsăritului, asemenea sinoade s-au întrunit și la Roma sub președinția papii, sinoade care nu erau formate numai din membrii circumscripției în fruntea căreia se găsea papa, ci și episcopi străini care se întimplau să fie prin Roma.

Cu deosebire sinoadele acestea se întruneau când se dezbăteau probleme care nu priveau numai Biserica Romei²². Chiar papii au invitat personal episcopi străini să vină la astfel de sinoade în interes propriu²³.

2. *De la finele veacului al IV-lea pînă la Sinodul al IV-lea Ecumenic.* — Scaunul de Constantinopol a dobîndit importanță tot mai mare, după ce la anul 381 i s-a recunoscut locul al doilea după Scaunul Romei, prin canonul 3 al Sinodului al II-lea Ecumenic, iar canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic îi reconfirmă această poziție.

La Constantinopol care devenise principalul centru politic și bisericesc al imperiului practica sinoadelor endemice se întetește în prima jumătate a veacului al V-lea.

Astfel, după cum se știe, la anul 403 s-a întrunit la Constantinopol un sinod pentru judecarea succesorului lui Nectarie, a Sfântului Ioan Gură de Aur. Sinodul la care au participat 33 episcopi, a hotărît ca Sfântul Ioan Gură de Aur să fie trimis în exil²⁴.

19. *Ibidem*, p. 390.

20. K. Delicani, *Engrafa patriarhicon ecclision Constantinopol.* 1904. vol. II. p. 9.

21. *Ibidem*, vol. II, p. 19.

22. P. Hinschius, *System des Catholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1883, vol. III, p. 531.

23. *Ibidem*, vol. III, p. 532.

24. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 391: «Nectarii autem arhiepiscopalem thronum divina voluntate sortius est presbiter Antiochie, Syriae Johannes, magnus ille Chrisostomus, contra quem columniae abilis, qui haud parum poterant, eique inuidebant, nec vulgares exortae, pravo conventiculo triginta et trium episcoporum occasionem dederunt, aquibus et exsilio maltatus est».

Acest sinod nu a fost prezidat de episcopul cetății, așa cum era obiceiul, ci l-a prezidat exarhul Eraclei, Pavel, întrucît acuzatul era chiar Sfîntul Ioan Gură de Aur, titularul acestui scaun²⁵.

Imediat după acest sinod, la Constantinopol (404?), s-a mai întrunit un alt sinod endemic tot în cauza Sfîntului Ioan Gură de Aur²⁶.

La anul 448, Flavian al Constantinopolului a întrunit un nou sinod endemic la Constantinopol la care au participat numeroși episcopi²⁷. Într-o descriere amplă a acestui sinod, Mansi îl numește pe baza documentelor existente, sinod endemic²⁸. De asemenea, este numit sinod endemic în scrisoarea pe care sinodul i-o trimite lui Eutihie²⁹. Între participanții la acest sinod endemic sînt arătați pe lîngă episcopi încă și prezbiteri, diaconi, monahi, etc., care au semnat hotărîrile lui³⁰.

Numărul episcopilor participanți la sinoadele endemice de la Constantinopol a variat de la 3 în sus — număr minim de episcopi necesar la un sinod pe baza hotărîrii canonului 4 al Sinodului I Ecumenic — și a ajuns pînă la 30, număr care a și fost depășit după împrejurări³¹.

O rînduială în ceea ce privește alcătuirea lor nu a existat. Dar potrivit obiceiului, numărul membrilor sinoadelor endemice, era nedeterminat. Pe lîngă episcopi mai luau parte arhonți ai patriarhiei ecumenice, demnitari de stat, monahi și laici³².

Unii dintre aceștia, nu numai că participau în aceeași calitate ca și la sinoadele ecumenice în trecut, ci s-au arătat și mai activi. Astfel au făcut propuneri, au pus întrebări și au luat parte la hotărîri.

La Sinodul al IV-lea Ecumenic, cînd episcopul Scaunului de Constantinopol a fost învinuit că se amestecă și în alte treburi ale altor Biserici prin aceste sinoade endemice, Anatolie, arhiepiscopul Constantinopolului a răspuns, făcînd următoarea precizare: «s-a ținut din vechime obiceiul ca prea sfințitii episcopi care se aflau³³ în marea cetate, să fie chemați să se adune la oarecare vreme pentru dezlegarea unor probleme bisericesti»³⁴.

Această motivare a fost admisă de sinod care confirmă astfel practica sinoadelor endemice ale Scaunului de la Constantinopol compuse din episcopi aflători acolo sau chiar din trimișii acestora.

Anatolie al Constantinopolului, motivează practica sinoadelor endemice, ca obiceiul care s-a statornicit din vechime în această privință.

25. «Marea enciclopedie grecească», vol. XXII, p. 588.

26. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 391.

27. *Ibidem*, vol. XII, p. 393: «Anapropter Proclus et imperator Theodosius ad Johannem Antiochiaie scribunt, et, sinodo convocata, contra impium Theodorum definiat».

28. I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Colectio*, Paris, 1901, vol. VI, col. 652 și 657.

29. *Ibidem*, vol. VI, col. 704,

30. *Ibidem*, vol. VI, col. 708, 709, 712, 752.

31. Zhishmann, *op. cit.*, p. 33—34.

32. *Ibidem*, p. 36—39.

33. Expresia «episcopi endimentes» se găsește în textul grec al canonului 19 al Sinodului al IV-lea Ecumenic, în *Sintagma ateniană*, Atena, 1852, vol. II, p. 265, însă fără referire la sinoadele endemice propriu-zise.

34. Zhishmann, *op. cit.*, p. 540; Delicani, *op. cit.*, vol. II, p. 8—9.

Această motivare constituie o dovadă dintre cele mai grăitoare pentru felul în care a contribuit obiceiul de drept, la nașterea unei rînduieii canonice importante prin care se consacră instituția sinoadelor endemice.

Din actele acestor sinoade, nu rezultă, dacă cei care le-au semnat, le-au semnat în calitate personală sau în numele altor vlădici³⁵.

Chiar dacă nu s-au păstrat acte decît în legătură cu unele convocări și confirmări de către împărați ale hotărîrilor acestor sinoade, apare firesc ca hotărîrile lor să fie confirmate de împărați, pentru a putea fi duse mai ușor la împlinire, căci dacă au fost confirmate și ale Sinodului al IV-lea Ecumenic, care erau mult mai importante, de ce să nu fi fost confirmate nu numai decît în scris, ci și verbal, hotărîrile sinoadelor endemice. S-au păstrat unele confirmări de acest fel³⁶.

La Constantinopol sinodul endemic a luat locul sinodului patriarhal propriu-zis, care trebuia să fie un sinod al diecezei și în felul acesta el a devenit și sinodul principal al Patriarhiei Ecumenice ca Biserică autocefală, căci în cadrul lui se dezbăteau ca în forul cel mai înalt, toate treburile Patriarhiei și alături de el și treburile generale ale Bisericii³⁷.

După cum s-a putut vedea, aceste sinoade endemice nu s-au ținut numai la Constantinopol, ci și în alte centre mari bisericești și în special la Roma, unde ele se întruneau cele mai multe sub președinția papii tot din aceleași motive bisericești ca și la Constantinopol. Aici, caracterul lor deosebit nu a fost exprimat prin formula de sinod endemic», dar după felul în care ele se întruneau, se alcătuiau și lucrau, numai încape, nici o îndoială că au fost sinoade endemice.

Istoria sinoadelor a păstrat amintirea a două sinoade endemice, întrunite la Roma în timpul papii Leon I, la anul 449. Hotărîrile celui de al doilea sinod, format din episcopii aflători în Roma, Leon I le-a făcut cunoscute și Bisericii din Constantinopol. Ele priveau disputa monofizită³⁸.

Din aceeași vreme mai sînt amintite sinoade endemice care s-au ținut la Alexandria sau Antiohia.

Astfel, la Alexandria s-a ținut un sinod cu acest caracter în anul 425, împotriva lui Nestorie, întrunit de Sfîntul Chiril al Alexandriei, care a aprobat cele douăsprezece teze — anatematisme împotriva lui Nestorie.

La Antiohia același caracter l-au avut Sinoadele de la anul 434, 438³⁹ și în mod special cel din anul 445, care a fost ținut împotriva episcopului Atanasie de Perha⁴⁰.

3. *De la Sinodul al IV-lea Ecumenic pînă la Sinodul de la 587—588 de la Constantinopol.* — După anul 451, Roma căzînd complet sub barbari (476), Scaunul de la Constantinopol s-a ridicat tot mai mult în cinste și a dobîndit și mai mare greutate devenind centrul administrativ bisericesc ecumenic, adică al întregii Biserici.

35. Zhishmann, *op. cit.*, p. 47—48.

36. *Ibidem*, p. 49.

37. *Ibidem*, p. 46.

38. I. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 394.

39. *Ibidem*, vol. XII, p. 392—393.

40. Zhishmann, *op. cit.*, p. 5.

De aici înainte, sinoadele endemice de la Constantinopol au dobândit și ele o mai mare greutate și nu e nici o mirare că încă pe la sfârșitul veacului al V-lea, sau începutul veacului al VI-lea, patriarhului de Constantinopol începe a i se da neoficial titlul de patriarh ecumenic, titlu care i se consacră oficial prin sinodul endemic întrunit la Constantinopol în anul 588.

Însuși acest titlu devenit oficial, se datorește în mare parte practicii sinoadelor endemice de la Constantinopol. El poate fi numit chiar «un fruct al sinoadelor endemice».

Din vremea Sinodului de la anul 451 înainte sînt atestate documentar numeroase sinoade endemice, dintre care menționăm mai întii pe cel ținut în anul 451 la Constantinopol sub patriarhul Anatolie ⁴¹.

Nu după mult timp, la anul 455, același patriarh Anatolie, a întrunit un alt sinod în Constantinopol, la care au participat mai mulți episcopi aflători în capitală ⁴².

Alte sinoade endemice s-au mai întrunit la Constantinopol la anul 459 sub patriarhul Ghenadie, la anul 478, sub patriarhul Acacius pentru îndepărtarea episcopului Petru Fullo, la anii 481 și 482 pentru alegerea a doi arhiepiscopi Ștefan și Calendion, la anul 498 sub patriarhul Macedonia întrunit la sfatul împăratului Atanasie ⁴³ și la anul 518 sub patriarhul Ioan al II-lea ⁴⁴.

Dar unul din cele mai mari sinoade endemice de la Constantinopol în această perioadă a fost Sinodul de la anul 536 ținut în timpul patriarhului Mina. Ne vom opri asupra acestui sinod întrucît el are o importanță mai mare datorită diverșilor delegați ai mai multor Biserici.

Documentele arată cum și din cine era alcătuit sinodul din timpul patriarhului Mina: «Prea sfințitul și prea fericitul arhiepiscop și patriarh Mina», cinci episcopi din Italia trimiși de Scaunul de la Roma, douăzeci și trei alți episcopi care stăteau de-a dreapta iar alții de-a stînga. Au mai fost din Patriarhia Antiohiei și a Ierusalimului, din partea Scaunului Romei, precum și alți participanți cu grade mai mici ⁴⁵.

Pe lîngă delegații Scaunului din Antiohia, Ierusalim și Roma și pe lîngă o serie de monahi, la sinodul întrunit de patriarhul Mina, s-a dispus să se adune și toți ceilalți de Dumnezeu iubitori episcopi care petreceau (se aflau) „τοῦς ἐνδιουούτράς“ pe lîngă patriarh ⁴⁶.

41. *Ibidem*, p. 5. 42. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 395—396.

43. Zhishmann, *op. cit.*, p. 49.

44. *Ibidem*, p. 5; *Sintagma Ateniană*, vol. IV, p. 368, numește în mod precis sinodul de la anul 459, ținut sub patriarhul Ghenadie, sinod endemic.

45. Doi diaconi, doi notari: Mena și Petru și încă vreo cîțiva venerabili subdiaconi și eclici (avocați) și alți clerici ai aceluiași papă Agapet I și încă mai mulți prezbiteri și diaconi, dintre care unii erau apocrisiari ai patriarhului Petru al Ierusalimului, iar alții ai patriarhului Efreem al Antiohiei, altul, diacon apocrisiar al mitropolitului din Ancira, doi diaconi apocrisiari ai mitropolitului din Corint «fiind de față și venerabilul cler al cetății împărătești». Mansi, vol. VIII, col. 879.

46. *Ibidem*, col. 879.

De asemenea au participat și alte persoane laice, demnitari de stat, un tribun, un notar, un referender al împăratului. Apoi, egumenul unei mănăstiri și mai mulți arhimandriți, prezbiteri din mănăstirile din capitală ⁴⁷, iar din Patriarhia Antiohiană este menționat și un nume Sergius, prezbiter și periodeft ⁴⁸, apoi, alți reprezentanți din Ierusalim ⁴⁹.

În scrisoarea monahilor de la Constantinopol și din Răsărit către papa Agapet, în a cărei formulă de adresare se arată că este alcătuită de către reprezentanții monahismului din patriarhia Constantinopolului, Ierusalimului și a Orientului, adică a Antiohiei, ei folosesc formula obișnuită pentru sinodul endemic „καὶ παρὰ τῶν ἐνδιουδόντων” ⁵⁰.

În alte texte se arată numele participanților la sinodul endemic ținut sub patriarhul Mina și adică al delegaților din Răsărit și Apus, precum și al celor din Patriarhia Ecumenică, între care pe lângă episcopi, numeroși monahi, simpli diaconi, prezbiteri, arhimandriți, apocrisiari, care apar toți ca membri ai sinodului la a doua sesiune ⁵¹, apoi la sesiunea a treia ⁵², precum și la sesiunea a patra a aceluiași sinod ⁵³.

Sinodul ținut sub patriarhul Mina este numit expres sinod endemic „Μηνᾶς ἀρχιεπισκοπὸς Ρώμης Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικὸς πατριαρχῆς, καὶ πᾶσα ἡ ἐκδημοῦσα τῇ αὐτῇ φιλοχρίστῳ νέᾳ Ρώμῃ συνόδος” ⁵⁴.

Pe cei care au venit din alte părți la sinodul endemic îi numește „τῶν ἐκδημοῦντων” ⁵⁵ și „τοῖς ἐκδημοῦσις... ἐπισκόποις... τῇ ἐκδημοῦση... τῶν ἐκδημοῦντων... μωεάχων” ⁵⁶.

La acest sinod după cum am amintit au participat atât episcopii invitați sau delegați, cât și mulți dintre episcopii și slujitorii bisericești veniți în capitală cu diferite treburi pentru eparhiile lor.

După ședința a patra, sinodul terminându-și lucrările și dând sentința împotriva lui Antim, membrii lui, episcopi și delegați, iscălesc hotărârile luate ⁵⁷.

47. *Ibidem*, col. 881. 48. *Ibidem*, col. 882. 49. *Ibidem*, col. 884.

50. *Ibidem*, col. 895 ș.u. 51. *Ibidem*, col. 925—928.

52. *Ibidem*, col. 935—942. 53. *Ibidem*, col. 947—954.

54. *Ibidem*, col. 959 ș.u. «Marea enciclopedie grecească», vol. XXII, p. 588.

55. Mansi, *op. cit.*, vol. VIII, col. 983. 56. *Ibidem*, 995.

57. *Ibidem*, col. 969—976: Dăm mai jos numele citorva din cele mai importante persoane care au iscălit hotărârile finale ale sinodului endemic de la Constantinopol din anul 536, ținut sub patriarhul Mina: Menas episcopul Constantinopolului, Hipatius episcopul Efesului, mitropolitul Asiei, Constantinus episcopul Heraclei, Eusebiu episcopul Cizicului, Sabinus episcopul Canusinae, Epifaniu episcopul Asculanei, Asterius, episcopul Sanernitanei, Rusticus Leo, episcop de Nola, Teofanes diacon al bisericii Roma, Pelagius diacon al bisericii Roma, Atanasie episcop de Niceea și mitropolit al Bitiniei, Teodulus episcop de Iconiu, Teogenes episcop de Sinada, Bachus episcopul Antiohiei, Mamas episcop din Meletia, Hilarius episcop de Perga, Bosforius episcop de Neo-Cezarea, Paulus episcop de Tiana, Conon episcop de Sidensis, Acacius episcop, Procopios episcop de Gangra, Petrus episcop al Justinopolei, Epifanie episcop de Heraclea Pontului, Abraamius episcop de Cratia, Ioan episcop de Traianopolitanus, Frigia etc. Magnus, presbyter et prior apostolicae sedis Theopolitanae et ambasiator sanctissimi patriarchae Efraemi, sequendo desinita a superscriptis sanctis patribus nostris, super depositione Anthimi haeretici, alienum ipsum habeo a sacerdotali dignitate et ab ipso nomine christianorum et subscriptis».

După felul în care a prezentat lucrările Anatolie al Constantinopolului la Sinodul al IV-lea Ecumenic, și după, știrile ulterioare de la Constantinopol, rezultă că acesta devenise singurul fel de sinod, care se întrunea la scaunul din capitala imperiului, realitate pe care o confirmă numeroase alte mărturii de mai târziu.

Dintre acestea amintim mai întâi hotărârea patriarhului Epifanie (520—536) și a sinodului său ecumenic împotriva lui Sever și Petru ⁵⁸.

Altă mărturie de acest fel este cererea clericilor din Antiohia către patriarhul ecumenic Ioan al III-lea (565—577) împotriva unor eretici, care-i este adresată astfel: Prea cuviosului și prea fericitului și prea sfințitului arhiepiscop ecumenic, patriarhul Ioan și sfintului sinod *endemic* ⁵⁹.

Într-un raport către același patriarh ecumenic Ioan, sinodul său se numește el însuși „ἐνδήμουσα συνόδος” ⁶¹ nume ce i se dă și într-o cerere a monahilor din Constantinopol către același patriarh ecumenic ⁶¹.

În aceeași vreme o scrisoare a episcopului Tirului, Epifaniu, către sinodul din Constantinopol este adresată astfel: „πρός τήν ἐνδημούσαν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνόδον” ⁶².

În fine, o scrisoare a episcopilor din Siria către patriarhul ecumenic Ioan, este adresată nu numai ocestuia, ci și „τῇ ἐνδυμούσῃ συνόδῳ” ⁶³.

Un important sinod endemic a avut loc la Constantinopol în anul 587—588, în timpul patriarhului Ioan al IV-lea (582—593) zis și Postitorul, acest sinod conferind în mod oficial titlul de patriarh ecumenic, patriarhului din Constantinopol ⁶⁴.

Dintre sinoadele endemice ținute la Roma, în acest răstimp de după Sinodul al IV-lea Ecumenic și prezidate de papa, amintim numai câteva din cele mai importante.

Astfel, în anul 458 Leon I al Romei ține un sinod la Roma, la care au luat parte mai mulți episcopi ⁶⁵, apoi papa Ilarie intrunește Sinodul din anul 462, la care au luat parte episcopi din mai multe provincii ⁶⁶.

Cu câțiva ani mai târziu papa Simplicius, intrunește la anul 465 un sinod la care au participat mai mulți episcopi din Galia și Africa ⁶⁷.

58. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1138.

59. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1038.

60. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1042.

61. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1050.

62. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1074.

63. *Ibidem*, vol. VIII, col. 1094.

64. Sinodul de la 587 îl declară nevinovat pe Grigorie, patriarhul Antiohiei, acuzat de diverse crime. Dar cel mai important act săvârșit la acest sinod a fost că, aici, i s-a autenticat patriarhului Ioan al Constantinopolului titlul de patriarh ecumenic. Titlul de patriarh ecumenic n-a fost dat propriu-zis de acest sinod, ci acest sinod l-a consacrat în mod oficial arhiepiscopului din Constantinopol, V. Grumel, *Des registes des actes du Patriarcat de Constantinopole, Les actes des Patriarques, Les registes de 381-a 715*, Socii Assumptioetae Chalcedonenses, 1932, vol. I, fasc. I, p. 105. docum. nr. 265.

65. I. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 396.

66. P. Hinschius, *op. cit.*, vol. III, p. 531, nota 5, p. 396.

67. I. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 396.

Dintre sinoadele ținute la Roma mai amintim pe cel din anul 484⁶⁸ și 486⁶⁹ ținute de papa Felix al III-lea, precum și Sinodul de la 487—488, la care au participat și episcopi africani⁷⁰.

În timpul papii Bonifaciu al II-lea (530—532) s-a ținut un sinod endemic la Roma, la care au luat parte, împreună cu papa, 4 episcopi, 40 de preoți și 4 diaconi. Anul exact al întrunirii sinodului nu se știe, dar sinodul se adună pentru a dezbate jalba mitropolitului Ștefan de Tesalia, care fusese judecat și condamnat de patriarhul Epifaniu la Constantinopol într-un sinod endemic, adică împreună cu episcopii care se aflau acolo (care petreceau acolo)⁷¹.

Tot la acel sinod al lui Bonifaciu al II-lea s-a dezbătut și o jalbă a 3 episcopi tot din Tesalia: Elpidius, Ștefan și Timotei, care îl hirotoniseră pe mitropolitul Ștefan și susțin cauza acestuia, arătând că Prea sfințitul întiiștător al Constantinopolei și sinodul care s-a adunat împreună cu el l-au condamnat pe nedrept pe Ștefan, mitropolitul Tesaliei⁷².

Înainte de sinodul endemic de la Constantinopol din anul 536, prezidat de patriarhul Mina, în același an s-a ținut la Constantinopol și un sinod endemic prezidat de papa Agapet I, sinod prin care fostul patriarh al Constantinopolului, Antim (536), a fost dat anatemei. Hotărîrea sinodului a fost confirmată de împăratul Justinian⁷³.

4. De la anul 587—588 pînă la anul 920. — Atît patriarhul ecumenic, cît și sinodul său ecumenic își sporesc autoritatea în întreaga Biserică, datorită unor împrejurări tot atît de triste pentru Biserică cum au fost și cele care i-au prilejuit, în veacul al V-lea, sporirea autorității prin căderea întregii Biserici din Apus sub stăpînirea popoarelor migratoare.

De data aceasta nenorocirea s-a abătut asupra Bisericii din Răsărit, revărsarea arabilor copleşind și smulgînd din granițele imperiului bizantin cele trei vechi patriarhate orientale: Alexandria, Antiohia și Ierusalim, între anii 637—650.

Devenind centru cu adevărat ecumenic al Bisericii, Constantinopolul și sinodul endemic al Patriarhiei de aici dobîndesc o greutate și mai mare datorită sarcinilor mai mari care i-au revenit în urma cotozirii de către arabi a celor trei patriarhate orientale.

Se înțelege că, în aceste condiții, spre hotărîrile sinodului endemic de la Constantinopol căuta întreaga creștinătate și ele n-au fost depășite în autoritate decît de sinoadele ecumenice, care au continuat să se țină tot în Răsărit (680—692, Sinodul Trulan și 787, Sinodul de la Niceea).

Cît de mare a ajuns autoritatea sinodului endemic, se vede din faptul că hotărîrea sinodului endemic de la anul 920, prin care se interzice căsătoria a patra, a fost primită de întreaga biserică de Răsărit, care o privește

68. *Ibidem*, vol. XII, p. 398. 69. *Ibidem*, vol. XII, p. 399.

70. P. Hinschius, *op. cit.*, vol. III, p. 531—532, nota 6.

71. «Qui ibidem commorabantur», Mansi, vol. VIII, col. 745 și 747.

72. *Ibidem*, vol. VIII, col. 747.

73. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 403; Zhishmann, *op. cit.*, p. 49.

și astăzi ca ultimul canon general obligatoriu în Biserică, din cele pe care le admite Biserica Ortodoxă.

Să vedem și din această perioadă câteva din cele mai importante sinoade endemice întrunite atât la Constantinopol și la Roma, cât și la celelalte scaune patriarhale pînă la căderea lor.

Menționăm mai întii că la anul 620 s-au ținut două sinoade endemice la Constantinopol de către patriarhul Serghie în timpul împăratului Heraclie ⁷⁴.

Mai tîrziu împăratul Heraclie prin novela sa nr. 4 din anul 629 ⁷⁵, permite clericilor și călugărilor care s-ar afla prin Constantinopol cu alte treburi și ar avea vreo pricină, să ceară dezlegarea ei de către sinodul patriarhiei ⁷⁶, adică să se adreseze sinodului endemic de la Constantinopol.

Alte sinoade endemice ținute la Constantinopol tot în vremea împăratului Heraclie sînt sinoadele din anul 638, întrunit de patriarhul Serghie în ultimul an de patriarhat al acestuia ⁷⁷ și sinodul din anul 639 ținut sub urmașul patriarhului Serghie, patriarhul Pirus ⁷⁸.

În veacul al VIII-lea la anul 714 ⁷⁹ sau 715 ⁸⁰, patriarhul Ghermanos a adunat la Constantinopol un sinod de o sută de arhieriei.

La începutul veacului al IX-lea patriarhul Nichifor al Constantinopolului a întrunit sinoade endemice la anii 802, 805 și 811 ⁸¹. Mai tîrziu, la anul 842, s-a întrunit un sinod foarte important la Constantinopol, pe timpul împărătesei Teodora, sinod care l-a ales pe patriarhul Metodie și a restabilit definitiv cultul icoanelor ⁸², instituind o nouă sărbătoare numită de atunci pînă azi «Duminica Ortodoxiei».

Unul dintre cele mai importante sinoade endemice de la Constantinopol s-a ținut în biserica Sfînta Sofia la anul 879. La el au luat parte reprezentanți ai celor trei patriarhate ⁸³.

Nu mai puțin important este sinodul endemic din anul 920, întrunit la Constantinopol sub patriarhul Nicolae Malaxos, sinod care a discutat problema căsătoriei a patra și a hotărît interzicerea ei ⁸⁴. Constantin al VII-lea Porfirogenitul a confirmat hotărîrea sinodală din timpul patriarhului Nicolae I Misticul ⁸⁵.

În aceeași perioadă și la Roma s-au ținut mai multe sinoade, dintre care amintim ca avînd caracter endemic, pe cel de la anul 638, întrunit de papa Ioan al IV-lea ⁸⁶, apoi și pe acela din anul 652 întrunit de papa Martin.

74. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 495—496.

75. *Codex I. I. 7. 3*, anul 533, este un act de confirmare a funcționării sinodului endemic de către împăratul Justinian.

76. Zhishmann, *op. cit.*, p. 4.

77. *Ibidem*, p. 5; V. Grumel, *op. cit.*, vol. I, fasc. I, p. 117, doc. 292.

78. Zhishmann, *op. cit.*, p. 5; V. Grumel, *op. cit.*, vol. I, fasc. I, p. 118, doc. 294 și 295.

79. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 412.

80. V. Grumel, *op. cit.*, vol. I, fasc. II, p. 1.

81. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 515. 82. *Ibidem*, vol. XII, p. 416.

83. «Marea enciclopedie grecească», vol. XXII, p. 588.

84. V. Grumel, *op. cit.*, vol. I, fasc. II, p. 168 ș.u.

85. Zhishmann, *op. cit.* p. 49. 86. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 408.

Dintre celelalte sinoade întrunite la Roma în veacul al VII-lea și care au avut un caracter de sinoade endemice, mai menționăm sinodul din anul 679 care s-a ocupat de împărțirea Bisericii din Anglia în eparhii și la care au luat parte diverși episcopi străini⁸⁷, apoi sinodul din anul 680 întrunit de papa Agapet⁸⁸.

La anul 721 s-a întrunit la Roma un sinod endemic la care au luat parte un episcop spaniol, unul englez și unul scoțian⁸⁹.

Papa Grigorie al III-lea al Romei a întrunit un sinod în Roma, la anul 750, pe timpul împăratului Leon⁹⁰. Ceva mai târziu este amintit sinodul de la 769 din Roma la care au participat episcopi franci, unii dintre ei fiind invitați de papa Ștefan al III-lea (IV-lea)⁹¹, iar din veacul al IX-lea sinodul întrunit de papa Nicolae I (858—867)⁹².

Deși în preocuparea de care au fost călăuziți în dezbateră problemei de care ne ocupăm nu intră analizarea hotărîrilor diverselor sinoade endemice, lucru ce ar putea face obiectul unui studiu întins aparte, nu putem să nu facem totuși și unele considerații în legătură cu importanța sinoadelor endemice în raport cu sinoadele ecumenice și cu acelea dintre sinoadele locale de la care ni s-au păstrat canoane în cuprinsul codului canonic oficial al Bisericii.

Mai întâi precizăm faptul că pe cîtă vreme canoanele sinoadelor ecumenice și ale celor locale acceptate în codul canonic, fac parte din categoria izvoarelor fundamentale ale dreptului bisericesc, hotărîrile sinoadelor endemice, cu excepția celui de la 394 de la Constantinopol, fac parte numai din categoria izvoarelor întregitoare ale dreptului bisericesc.

Cu toate acestea, numeroase sinoade endemice care au precedat sinoade ecumenice sau locale, au abordat adeseori probleme asemănătoare sau identice cu cele care au făcut obiectul sinoadelor ecumenice sau al celor locale, fie pregătind, fie contribuind astfel la soluționarea lor justă prin sinoadele ecumenice sau prin cele locale, fie luînd măsuri pentru aplicarea hotărîrilor respectivelor sinoade.

Cu raportare specială la sinoadele ecumenice și la importanța acestora în viața Bisericii, putem spune că ele au reprezentat un fel de permanență a sinoadelor ecumenice în sensul că s-au preocupat la răstimpuri scurte de probleme a căror soluționare nu putea aștepta pînă la întrunirea unui sinod ecumenic și au adus unele hotărîri care au fost apoi confirmate sau însușite de sinoadele ecumenice.

Dar cu deosebire acest caracter l-au dobîndit sinoadele endemice după ce n-a mai fost posibilă întrunirea vreunui sinod ecumenic, servind și ca formă de trecere spre sinoadele interortodoxe sau panortodoxe.

87. Hinschius, *op. cit.*, vol. III, p. 531, nota 5.

88. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 410.

89. Hinschius, *op. cit.*, vol. III, p. 531, nota 5.

90. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 413.

91. Hinschius, *op. cit.*, vol. III, p. 532, nota 1.

92. Fabricius, *op. cit.*, vol. XII, p. 418—419.

Cît privește raportul sinoadelor endemice față de sinoadele locale ale căror hotărîri n-au fost acceptate în codul canonic al Bisericii, acesta poate fi definit în sensul că sinoadele endemice sînt superioare acestei categorii de sinoade locale, fie din Răsărit, fie din Apus, ale căror hotărîri n-au fost incluse în codul canonic al Bisericii.

O ultimă considerație în legătură cu importanța sinoadelor endemice din primele zece veacuri este aceea că prin aceste sinoade s-a dat uneori expresie și principiului pentarhic, adică de conducere a Bisericii prin cele cinci căpetenii patriarhale ale ei. Se înțelege însă că aceasta numai în cazul sinoadelor endemice întrunite la Constantinopol, în epoca de după Sinodul al IV-lea Ecumenic.

5. *Principalele sinoade endemice întrunite de la anul 920 înainte pînă la anul 1453.* — În această perioadă numărul sinoadelor endemice care se întruneau la Constantinopol s-a sporit și ele dobîndesc din ce în ce un caracter cvasipermanent.

Menționăm de la început că între sinoadele endemice din acest răs-timp se numără și sinodul de la 1054 care a rostit anatema asupra Bise-ricii Romei⁹³.

Dintre numeroasele sinoade endemice întrunite la Constantinopol în-tre 920 și 1453, vom aminti numai cîteva, spre exemplificare.

Un astfel de sinod este atestat sub patriarhul Serghie, la anul 1016 prin confirmarea hotărîrilor lui de către împăratul Constantin al VIII-lea Porfirogenitul. Mărturii precise mai găsim apoi și despre sinoadele en-demice ținute la Constantinopol în anii 1028, 1099 ș. a.⁹⁴.

În veacul următor, la anul 1156 s-a întrunit la Constantinopol un sinod sub patriarhul Constantin al IV-lea (?) la care au luat parte 24 de episcopi invitați în mod special și alți vreo douăzeci aflați la Constantinopol în mod întîmplător⁹⁵.

Zece ani mai tîrziu, împăratul Manuel I Comnenul i-a cerut patriar-hului Luca Hrisoverges să întrunească un sinod cu episcopii aflători în-tîmplător la anul 1166 în Constantinopol⁹⁶.

Acesta a fost unul din cele mai însemnate sinoade endemice din acea vreme, căci prin el s-a dat expresie unei noi înțelegeri dintre Biserică și stat, în privința cîtorva importante treburi de interes comun între care și la sfintele sărbători.

93. Mansi, vol. XIX, col. 821 ș.u.

94. Zhishmann, *op. cit.*, p. 49; C. Popovici, *Fontănele și Codicii dreptului bise-ricesc ortodox*, Cernăuți, 1886, p. 11; la anul 1028, patriarhul Alexie, întrunește un sinod la Constantinopol, unde discută diferite treburi bisericești, C. Popovici, *op. cit.*, p. 11; *Sintagma Ateniană*, vol. V, p. 25; Împăratul Alexie I Comnenul a cerut pa-triarhului Nicolae III, Grămăticul (1084—1111) să întrunească în anul 1099 un sinod endemic, Zhishmann, *op. cit.*, p. 49; *Sintagma Ateniană*, vol. V, p. 62, amintește despre o scrisoare a împăratului Alexie I, în care se pomenește de acest sinod endem-ic; C. Popovici, *op. cit.*, p. 13.

95. Zhishmann, *op. cit.*, p. 7; C. Popovici, *op. cit.*, p. 14.

96. Zhishmann, *op. cit.*, p. 26; C. Popovici, *op. cit.*, p. 14.

Dintre sinoadele endemice ulterioare unul este atestat la 1305, prin confirmarea hotărârilor lui de către împăratul Andronic al II-lea Paleologul⁹⁷, apoi altul din veacul al XV-lea, de la 26 iulie 1401, despre care se știe că a fost compus din episcopii «aflați întimplător în Constantinopol»⁹⁸ și din ierarhi special invitați.

La începutul veacului al XV-lea în Biserica de Apus se stîrnesc grave frământări care duc la întrunirea cunoscutelor sinoade de la Pisa, Constanța și Basel⁹⁹. Se încearcă apoi sinodul unionist de la Florența (1438), dar frământările continuă în Biserica de Apus ca și în cea de Răsărit, cu epilogul lor nenorocit, căderea Constantinopolului la anul 1453¹⁰⁰.

În toată vremea aceasta s-au întrunit mereu la Constantinopol sinoade endemice, dintre cele mai dramatice, căutînd în zadar să asocieze Biserica din Apus la rezistența împotriva turcilor.

6. *De la căderea Constantinopolului pînă la reforma patriarhului Samuil.* — După cucerirea Constantinopolului, cu încuviințarea sultanului, a fost ales ca patriarh al Constantinopolului Gheorghe Scolarios, cunoscut sub numele de Ghenadie al II-lea. În noile condiții viața religioasă a creștinilor și a ierarhiei superioare a fost mult stînjenită în manifestările ei.

Cu toate acestea, în patriarhia Constantinopolului de la căderea sub turci, instituția sinoadelor mixte, fără a fi precizată printr-o lege de organizare, dură fără întrerupere în toate veacurile următoare¹⁰¹.

După 1453 începe de fapt, perioada cînd, sinoadele endemice fiind atît de dese la Constantinopol, dobîndesc un caracter aproape permanent.

Această evoluție a sinodului endemic se explică prin faptul că în epoca de după căderea Constantinopolului sub turci, s-a recunoscut patriarhilor de Constantinopol nu numai calitatea de supreme căpetenii religioase ale creștinilor, ci și calitatea de etnarhi, adică aceea de exponenți și căpetenii civile a poporului creștin, deci a tuturor creștinilor din imperiul turcesc, indiferent că erau greci sau nu.

Noua calitate a patriarhilor din Constantinopol i-a obligat să activeze instituția sinodului endemic, transformîndu-l tot mai mult într-un consiliu superior bisericesc permanent, adică într-un sinod permanent în alcătuirea

97. Zhishmann, *op. cit.*, p. 49; C. Popovici, *op. cit.*, p. 17.

98. Zhishmann, *op. cit.*, p. 7.

99. *Istoria Bisericii Universale*, manual pentru uzul studenților, București, 1956, vol. II, p. 69—76: au loc așa-zisele sinoade reformatoare adunate la Pisa, Constanța și Basel între anii 1409—1449, cînd s-a dizolvat la Lausanne sinodul de la Basel izgonit de aici.

100. Nu mult după lucrările sinodului de la Basel pentru Ortodoxia Răsăritului a devenit iminent un mare pericol care n-a putut fi înlăturat: la porțile Constantinopolului băteau turcii; Sultanul Mohamet II (1451—1481) a asaltat cetatea și după lupte grele, în noaptea de 28 spre 29 mai 1453, turcii au pătruns în cetate.

La căderea Constantinopolului scaunul patriarhal era vacant. Ultimul patriarh care fusese Atanasie al II-lea, a fost nevoit să plece din cauza opoziției ce se făcea unirii.

101. Pr. Dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică, studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939, p. 188.

tradițională mixtă, la care luau parte din ce în ce mai mulți reprezentanți ai credincioșilor laici.

Caracterul de sinod mixt, al sinodului endemic, se accentuează paralel cu caracterul său de sinod permanent.

Un astfel de sinod tipic este cel dintîi care s-a întrunit sub patriarhul Ghenadie al II-lea, spre a rîndui treburile bisericești și civile ale creștinilor de sub stăpînirea turcească.

Acest sinod s-a întrunit la Constantinopol între anii 1454—1456 și el se numește chiar în enciclica pe care o dă «Sfîntul sinod endemic»¹⁰².

Sinodul endemic, ocupîndu-se de aci înainte mai mult de treburi curente ale vieții civile a credincioșilor, a trebuit să se întrunească mai des și în același timp să dezbata mai rar probleme religioase de interes general, așa încît lucrările sinoadelor endemice din această perioadă au fost arareori consemnate și păstrate în documente.

Unul dintre cele mai caracteristice sinoade endemice cu importante preocupări bisericești din această perioadă a fost sinodul de la Constantinopol din anul 1642. La acest sinod, întrunit împotriva lui Chiril Lucaris, au luat parte episcopi, arhonți și clerul capitalei. Hotărîrile lui au fost acceptate și semnate ulterior, dar tot în anul 1642, de către Petru Movilă «humilis arhiepiscopus metropolitanus Ciobi et Haliciae et omnis Russiae»¹⁰³ și de către Varlaam al Moldovei¹⁰⁴.

Caracter de sinod endemic a avut și sinodul din Ierusalim întrunit la 1672¹⁰⁵.

În anul 1718 s-a ținut la Constantinopol un sinod endemic, ale cărui acte au fost iscălite de patriarhul Ieremia al Constantinopolului, de doi foști patriarhi de Constantinopol, patriarhul Ierusalimului Hrisant și alți ierarhi¹⁰⁶.

Cîteva ani mai tîrziu, în 1722, patriarhul Hrisant al Ierusalimului și patriarhul Atanasie al Antiohiei, au luat parte la un sinod endemic de la Constantinopol, în care s-a osîndit trecerea la catolicism a unor credincioși din Antiohia și ei semnează actul împreună cu Ieremia al Constantinopolului și cu mai mulți arhieri aflători la acest sinod¹⁰⁷.

În anul următor, la 1723, s-a întrunit, tot la Constantinopol, un nou sinod endemic la care au luat parte patriarhul Hrisant al Ierusalimului, patriarhul Atanasie al Antiohiei, «fiind de față frații noștri arhieri care

102. «Am găsit cu cale și noi ca să reinnoim iarăși acestea împreună cu Sfîntul Sinod endemic, în acest oraș împărătesc, Roma cea Nouă, Constantinopol, să hotărîm.... P.G., CIV, 521; Pr. Dr. Liviu Stan. *op. cit.*, p. 508—509; (deoarece s-au ivit cazuri de simonie în Galatia, reinnoiesc cu Sfîntul Sinod aceea hotărîre ca sub nici o formă sau motiv să nu se ia bani pentru hirotonie, n.n.).

103. Mansi, vol. XXXIV, col. 1635—1636. 104. *Ibidem*, col. 1638.

105. *Ibidem*, col. 1718 ș.u.; Membrii sinodului, precum și «toți demnitarii și laicii participanți la sinod, au aprobat mărturisirea de credință a lui Dosoftei. La acest sinod endemic au luat parte foarte mulți clerici simpli și monahi.

106. *Ibidem*, vol. XXXVII, col. 120.

107. *Ibidem*, col. 127—308; atît la Sinodul din anul 1718 cît și la acesta s-au discutat problemele în legătură cu trecerea la unirea cu Roma, a unor creștini din Antiohia.

s-au întâmplat aici și marele dragoman și clerici»¹⁰⁸. Numărul episcopilor care au luat parte la sinod a fost de 18¹⁰⁹.

În anul 1734 în Constantinopol s-a adunat un sinod în frunte cu patriarhul Serghie al Constantinopolului, de față fiind și Paisie, fost patriarh al Constantinopolului, „καὶ τῶν ἐνδημοῦντων ἱεροτάτων μητροπολιτῶν καὶ συναδέλφων ἡμῶν ἀρχιερέων”¹¹⁰, și marele logotet și dragomanul Alexandru, apoi clerici, dregători și alți credincioși laici¹¹¹.

De la anul 1739 sinoadele endemice se întrunesc tot mai des. Din numărul lor mare, amintim numai câteva.

Astfel la 1 martie 1744, s-a adunat la Constantinopol un sinod endemic¹¹² format din 4 episcopi, mitropoliți statornici, plus «ceteri episcopi urbi commorantes».

Începînd cu sinodul de la 1749 de la Constantinopol¹¹³, pentru sinoadele endemice se folosește formula tipică „μετὰ τῶν περὶ ἡμᾶς ἱεροτάτων ἀρχιερέων καὶ υπερτίμων”¹¹⁴. Oridecîteori, vom întîlni de aci înainte această formulă: va fi vorba de episcopi adunați în sinod endemic¹¹⁵.

În anul 1755, la 28 aprilie, s-a adunat un sinod endemic la Constantinopol la care au participat arhierei, dregători și demnitari¹¹⁶.

Sinodul de la anul 1757 în hotărîrea sa sinodală din martie, se exprimă astfel: «Noi cei de față aici, stînd, împreună în sinod»¹¹⁷.

După urcarea pe tronul patriarhal a lui Samuil¹¹⁸, structura și caracterul sinodului endemic începe a se schimba treptat. Este perioada în care acest sinod face pasul hotărîtor de trecere spre sinodul permanent.

Această schimbare este inițiată de patriarhul Samuil (1763—1768), care în anul 1763, prin hotărîrea sinodală din 15 iunie a unui sinod endemic, ținut atunci (1763), instituie un sinod permanent din 3 arhierei, în frunte

108. *Ibidem*, col. 245.

109. *Ibidem*, col. 246.

110. *Ibidem*, col. 1053.

111. *Ibidem*.

112. Despre sinodul din 1745, februarie 23 se spune că ceilalți mitropoliți «Constantinopoli commorantes a suffragiis ferendis se obstinuerunt», I. Mansi, vol. XXXVIII, col. 508—512.

113. *Ibidem*, col. 540 ș.u.

114. *Ibidem*, col. 545.

115. Dintre sinoadele care folosesc această formulă sau alta mai apropiată de ea, amintim: Sinodul de la anul 1753 luna martie, care întrebuițează formula: «noi frați arhierei care ne-am găsit aici în Constantinopol, împreună cu patriarhul Chiril...», Mansi, vol. XXXVIII, col. 869. Alte sinoade: Sinodul de la anul 1754 octombrie, la Mansi, vol. XXXVIII, col. 871; Sinodul de la anul 1755, la Mansi, col. 603; Sinodul de la anul 1757, la Mansi, col. 669; Sinodul de la anul 1762: «arhierei care se găseau», la Mansi, col. 901; Sinodul de la anul 1763 luna mai, la Mansi, col. 903; Sinodul de la anul 1766, octombrie 6, la Mansi, col. 906; Sinodul de la anul 1767 la Mansi, col. 911; Sinodul de la anul 1767 luna aprilie la Mansi, col. 913; Sinodul de la anul 1767, luna iunie, la Mansi, col. 917.

116. Formula folosită de acest sinod este următoarea: «Cei care n-au aflat acum în cetatea aceasta împărătească, frați arhierei, înțelegîndu-ne împreună cu dregătorii, demnitarii...» și semnează patriarhul, episcopii cei aflați și toți clericii curții patriarhale, Mansi, col. 615.

117. *Ibidem*, col. 646.

118. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan. *op. cit.*, p. 188.

cu patriarhul, rînduind ca toți aceștia să dețină cîte o parte din sigiliul sinodal pentru a se evita ca patriarhul să aducă singur hotărîri ¹¹⁹.

În hotărîrea respectivă se arată că s-a instituit acest mic sinod pe lingă patriarh, ca să-l oblige pe patriarh să nu facă nimic «fără voința sinodului» ¹²⁰.

7. *De la patriarhul Samuil pînă în anul 1860, cînd reforma patriarhului Samuil a primit o confirmare, printr-o nouă lege.* — În urma hotărîrilor sinodului endemic de la 1763, sinodul permanent instituit de patriarhul Samuil nu a anihilat complet sinodul endemic, ci acesta a continuat să existe datorită faptului că sinodul permanent din 1763 nu putea rezolva singur toate problemele care se puneau, așa încît la dezbaterile sinodului luau parte și alți arhieri, care veneau pe la Constantinopol.

Drept dovadă că sinoadele endemice n-au încetat a se întruni și după reforma lui Samuil de la 1763, vom menționa cîteva dintre ele întrunite după anul 1763, cu toate că patriarhul Samuil a mai adus între timp, la anul 1765, o hotărîre sinodală prin care interzicea șederea episcopilor străini în capitală ¹²¹.

În anul următor, 1766, la 28 aprilie, sub patriarhul Samuil, se adună un sinod la care ia parte și patriarhul Matei al Alexandriei și patriarhul Partenie al Ierusalimului și alții care au fost de față ¹²², apoi încă două sinoade în același an în luna septembrie și altul la 6 octombrie, sinoade care folosesc formula sinodului endemic amintită mai sus, formulă devenită clasică pentru aceste sinoade ¹²³.

În anul 1791 s-au ținut mai multe sinoade la Constantinopol, dintre care cel din 1791 luna septembrie folosește formula «mitropolitae Constantinopoli commorantes» ¹²⁴, formulă pe care o întîlnim și la sinodul din 1792, luna ianuarie de la Constantinopol ¹²⁵.

La 9 noiembrie 1806, un sinod ținut în Constantinopol, format din 19 arhieri în frunte cu patriarhul Grigorie al V-lea, a hotărît ca «în fiecare săptămîină de atunci înainte să se întrunească sinodul arhieriei sîmbăta

119. Mansi, vol. XXXVIII, col. 697. 120. *Ibidem*, col. 697—698.

121. *Ibidem*, col. 855—856. 122. *Ibidem*, col. 856—858.

123. În această perioadă amintim și alte sinoade endemice mai puțin importante ținute sub patriarhul Samuil: la anul 1766, luna septembrie 23, la Mansi, vol. XXXVIII, col. 879; la anul 1766, luna decembrie la Mansi, col. 881; la anul 1767 luna ianuarie, sinod format și din reprezentanți ai credincioșilor și arhonți, la Mansi, col. 895; la anul 1767 luna martie 20, la Mansi, col. 883; la anul 1767, luna iunie, la Mansi, col. 917; la anul 1767, luna octombrie 30, cu formula puțin diferită față de celelalte, la Mansi, col. 883; la anul 1767, luna noiembrie, 25, la Mansi, col. 885; la anul 1781, luna februarie, sinod care acceptă formula: ut nobis vel Constantinopoli commorantibus..., la Mansi, col. 961.

124. *Ibidem*, vol. XXXIX, col. 959.

125. *Ibidem*, col. 971 «et episcopi Constantinopoli commorantes»; amintim și sinoadele ținute la Roma la anul 1796, Mansi, vol. XXXIX, col. 1007, precum și la anul 1798, februarie 25, care are aceeași formulă, vezi Mansi, col. 1023; două sinoade endemice din anul 1803, folosesc formula binecunoscută: μετά τῶν περὶ ἡμᾶς ἱεροτάτων ἀρχιερέων καὶ ὑπερτίμων, Mansi, col. 1047—1055.

și duminica, ca să rînduiască toate treburile cîte ar putea să survină»¹²⁶, iar «această hotărîre să se țină de toți arhieriei care se vor întîmpla și se vor aduna»¹²⁷. Aceasta constituie o nouă mărturie a transformării sinodului endemic în sinod permanent.

Cu alt prilej patriarhul Grigorie al V-lea într-un sinod ținut cu cîteva zile mai înainte, adică la 6 noiembrie 1806, a pledat pentru principiul sinodal spunînd că «nu este nici o îndoială că oamenii dacă se adună la un loc, pot vedea lucrurile mai bine. Așa au hotărît și cei vechi, precum și canonul 37 apostolic, care zice că de două ori pe an să se întrunească»¹²⁸.

Aceleași lucruri au hotărît și canoanele sinoadelor ecumenice «dar deoarece nu a mai fost posibilă adunarea de două ori pe an laolaltă a arhieriei, din pricina schimbării lucrurilor, s-a hotărît întrunirea aici în Constantinopol, la Scaunul patriarhal ecumenic, a episcopilor (arhieriei) aflători aici, și mai ales a acelor care sînt vecini sau care după gradul bisericesc sînt mai însemnați»¹²⁹.

În hotărîrea sinodului din 6 noiembrie 1806, la capitolul V, sinodul celor ce se află în Constantinopol și al celor ce s-au adunat acolo este numit sinod endemic¹³⁰. Aceștia să se ocupe de treburile sinodului și să se lase de altele care sînt străine¹³¹.

În această perioadă s-au întrunit și sinoadele de la Constantinopol dintre anii 1860—1873, în chestiunea schismei bulgare¹³². Ele au avut caracter de sinoade endemice. La aceste sinoade au participat ierarhii din patriarhiile ecumenice și alți foști patriarhi ecumenici, apoi patriarhul Alexandriei, patriarhul Ierusalimului în frunte cu patriarhul Constantinopolului și diverși arhonți ai Patriarhiei, precum și numeroși arhimandriți, protosinceli, sinceli, egumeni, arhidiaconi și monahi simpli.

Între aceste sinoade, acela la care participarea a fost mai variată, a fost sinodul întrunit la anul 1872, de la 29 august la 17 septembrie, la care Biserica Bulgară a fost declarată schismatică¹³³.

În aceeași problemă s-a ținut un sinod endemic și la Ierusalim¹³⁴.

La 20 septembrie 1872 «s-a întrunit în sinodicul sfintei noastre mînăstiri toți membrii aflați în localitate ai Sfîntului Sinod al Scaunului patriarhal al Ierusalimului și ai frăției Sfîntului Mormînt». Dintre arhieriei au fost de față opt¹³⁵.

După cum am văzut sinoadele apar la Patriarhia de Constantinopol și după vremea păstoririi patriarhului Samuil, dar numai ca un for care dădea o mare greutate hotărîrilor sinodului așa-zis permanent, înființat

126. *Ibidem*, vol. XL, col. 9—10. 127. *Ibidem*, col. 11.

128. *Ibidem*, col. 3—4. 129. *Ibidem*, col. 5—6. 130. *Ibidem*, col. 7.

131. *Ibidem*, col. 7—8, cap. 7. 132. *Ibidem*, col. 1—562.

133. *Ibidem*, vol. XLV, col. 503—506 și 535—538; au semnat treizeci și unul de arhieriei, actele sinodale finale, Mansi, col. 503.

134. *Ibidem*, col. 545—546.

135. *Ibidem*, col. 545—548; după puțin timp la 1 octombrie 1872, se întrunește un alt sinod la care participă tot opt arhieriei, dar nu chiar aceiași. A se compara semnăturile, Mansi, col. 547, cu col. 549.

de patriarhul Samuil, sinod care lucra și atunci cînd se adunau și cei în-
tîmplător aflați în capitală.

Aceștia erau invitați să ia parte la ședințele sinodului premanent nu
pentru că sinodul permanent nu putea lua singur hotărîri, ci pentru că
episcopii aflați întîmplător în capitală să fie puși la curent cu problemele
bisericești și să-și spună și ei cuvîntul.

În acest sens, sinodul permanent se include în sinodul endemic și cel
endemic în sinodul permanent. De aceea, se poate afirma că de la patriarhul
Samuil, sinodul endemic se transformă în sinod permanent, format din-
tru-un număr determinat de ierarhi, dar cei aflători nu erau opriți să
ia parte.

Patriarhul Samuil a introdus și sinodul mixt pe care l-a definitivat,
iar pentru treburile administrative ale Patriarhiei a instituit consiliul mixt
sau sfatul mixt, alcătuit din 4 mitropoliți și 8 laici ¹³⁶.

Pe la jumătatea veacului al XIX-lea, la 3 octombrie 1858, Adunarea
națională bisericească a Patriarhiei și-a început sesiunea de lucru care
a pregătit o lege de organizare, numită, «canonisme generale» și a fost
aprobată în anul 1860 prin care s-a instituit un «Consiliu mixt perma-
nent» compus din 4 arhieriei și 8 laici ¹³⁷, pentru treburile administrative,
iar pentru treburile spirituale era Sfîntul Sinod compus din 12 membri ¹³⁸.
Ele lucrau împreună.

8. În prezent *Sfîntul Sinod al Patriarhiei ecumenice*, este constituit
după regulamentele naționale sub președinția Patriarhului Ecumenic ca
sinod permanent, format din doisprezece membri, mitropoliți ai Patriarhiei
Ecumenice dintre care, fiecare este invitat în seria periodică de cite 2 ani,
reînnoindu-se anual jumătate din membrii sinodali, încît fiecare membru să
nu rămînă în sinod mai mult de doi ani ¹³⁹.

Toți membrii sinodului permanent au vot egal fără a se face deosebire.
Din membrii sinodului nu pot să facă parte mitropoliții care n-au o ve-
chime în eparhia lor de cel puțin 3 ani, iar cei hirotoniți, de cel puțin
5 ani ¹⁴⁰.

Membrii sinodului sînt datori să se adune cînd sînt chemați pentru
constituirea Sfîntului Sinod, dacă nu sînt împiedicați de boală sau de bă-
trînețe. Această chemare se face din rîndul mitropoliților, care sînt îm-
părțiți în trei grupe și într-o ordine anumită. În această ordine, cu 3 luni
înainte de sfîrșitul fiecărui an, patriarhul cu Sfîntul Sinod ia cite 2 din
fiecare grupă adică pe primul și pe cel din urmă și-i cheamă pentru
înlouirea celor vechi care trebuie să se întoarcă în eparhiile lor ¹⁴¹.

136. Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 188. 137. *Ibidem*, p. 188—189.

138. *Ibidem*, p. 189.

139. «Marea enciclopedie grecească», vol. XXII, p. 592.

140. *Ibidem*, vol. XXII, p. 592.

141. În caz de moarte a unui membru sinodal înainte de trecerea celor doi ani,
dacă moartea a survenit în primul an, îl înlocuiește cel imediat următor, iar dacă
a murit în al doilea an, atunci lunile rămase se adaugă la cel chemat după ordine,
Ibidem, vol. XXII, p. 592.

Acest sinod ține ședințe de trei ori pe săptămână la Patriarhie, iar în cameră specială se convoacă, extraordinar, oricând este nevoie, însă totdeauna cu știrea patriarhului ¹⁴².

Hotărârile se iau cu majoritatea de voturi, iar în caz de egalitate prevalează votul Patriarhului. Hotărârile luate legal ale sinodului trebuie să fie executate de patriarh.

Sigiliul sinodului este compus din șase părți, din care iau câte una, în fiecare an, cei șase arhierei care rămân, iar cheia lui (sinodului) o ține Patriarhul ¹⁴³.

Astăzi Sfântul Sinod permanent al Patriarhiei Ecumenice e compus tot din 12 membri, toți cu grad de mitropolit, în frunte cu Patriarhul Ecumenic Atenagora. Sinodul permanent este autoritatea cea mai înaltă din Patriarhia Ecumenică ¹⁴⁴.

*

Obiecțiile ce se fac împotriva cononicității sinodului endemic, pot fi socotite ca fără de obiect, după constatarea chipului în care a luat naștere sinodul endemic în genere, cum s-a cristalizat structura și rostul lui, îndeosebi la Scaunul de Constantinopol, și cum acest sinod endemic s-a transformat apoi într-un sinod permanent cu adevărat, sinod care există și astăzi, ca organ central și superior de conducere al Patriarhiei Ecumenice.

Dezvoltarea istorică a instituției sinodului permanent cu toate fazele prin care a trecut, conferă acestei instituții o canonicitate ce nu poate fi pusă la îndoială, pentru motivul că instituția respectivă s-a născut din trebuințele practice ale vieții bisericești, a fost acceptată ca atare și a fost consacrată atât pe baza obiceiului cât și prin hotărâri canonice formale începând cu aceea a Sinodului al IV-lea Ecumenic, care a acceptat ca sinodul endemic, în forma în care se conturase deja la Patriarhia de Constantinopol, să continue a funcționa.

Or, după cum se știe, în afară de textul canoanelor și de principiile fundamentale de organizare și conducere a Bisericii, canonicitatea mai poate fi conferită oricărei rînduiei de drept a Bisericii și prin obicei, adică prin practica îndelungată care dobîndește puterea legii scrise.

De asemenea, canonicitatea unei rînduiei se mai poate întemeia și pe hotărâri sinodale neînscrise în textul canoanelor, fie că acestea au fost aduse de sinoade ecumenice sau de alte sinoade ale căror norme au dobîndit consensul general al Bisericii.

Atît pe calea obiceiului, cât și pe aceea a unor hotărâri sinodale, acceptate de întreaga Biserică, se întemeiază canonicitatea instituției sinodului permanent în Biserica Ortodoxă. În lumina celor arătate pînă aci, ea este pe deasupra oricărei discuții.

Cu toate acestea, întrucît există în special două canoane care interzic episcopilor să petreacă timp îndelungat în afara eparhiilor proprii și în-

142. *Ibidem*, vol. XXII, p. 592.

143. *Ibidem*.

144. Ημπερολόγιον ἡς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Atena, 1963, p. 188.

întrucît acestea sînt invocate adeseori împotriva sinodului permanent, pre-tinzîndu-se pe baza lor, cã sinodul permanent ar fi necanonic sau chiar anticanonic, socotim potrivit sã citãm textul canonului 16 al Sinodului I—II local de la Constantinopol (879):

«Iar dacã vreunul dintre episcopi aflîndu-se în demnitatea sa, nu ar voi nici sã renunțe (la episcopie) nici sã-și păstorească propriul sãu popor, ci depãrtîndu-se de episcopia sa, va zãbovi mai mult de șase luni în alt loc, nesupunîndu-se nici poruncii împãrãtești, nici îndeplinind slujba patriarhului sãu, și nici chinuit fiind de vreme boalã cumplitã care-i pricinuieste nemîșcare desãvîrșită: deci dacã unul ca acesta, care nu este împiedicat de nici una dintre pricinile menționate, se depãrteazã de la episcopia sa și vreme de peste șase luni petrece în alt loc, sã se înstrãineze desãvîrșit de cîntea și de demnitatea de episcop.

Cãci în privința celui ce se lenevește în purtarea de grijã a turmei ce i s-a încredințat și zãbovește într-alt loc peste vreme de șase luni, Sfîntul Sinod a hotãrît sã se facã desãvîrșit strãin de arhieria prin care s-a rînduit a pãstori și la locul episcopiei lui sã se rînduiascã altul în locul lui»¹⁴⁵.

Din textul canonului este clar cã se interzice petrecerea oricãrui episcop în afarã de eparhia sa mai mult de șase luni, numai în cazul cînd se depãrteazã de episcopia proprie din nesocotințã, pentru treburi personale, iar nu din cauzã de forțã majorã, ori pentru interese superioare bisericesti, în care ar fi solicitat de autoritatea superioarã bisericeascã sau de stat.

De altfel, dacã cineva ar socoti cã din indiferent care motiv este interzisã plecarea unui episcop din eparhia proprie pentru un timp mai îndelungat, o astfel de socotințã se lovește de practica vieții bisericești care i-a obligat pe episcopi sã se adune atît în sinoadele locale cît și în sinoadele ecumenice, precum și de prevederile exprese ale unor canoane care dispun ca episcopii sã se adune periodic și anume pentru un timp nedeterminat la anumite sinoade în care sã se dezbatã toate problemele privind unele unitãți bisericești teritoriale cum sînt: mitropoliile, exarhatele și patriarhatele, sau în genere Bisericile autocefale. Dispoziții de aceastã naturã se cuprind în canoanele: 37 apostolic, 4, 5 ale Sinodului I Ecumenic, 19 al Sinodului IV Ecumenic, 8 al Sinodului VI Ecumenic, 6 al Sinodului VII Ecumenic, 20 al Sinodului de la Antiohia, 40 al Sinodului de la Laodiceea, 18, 73 ale Sinodului de la Cartagina etc. și cu deosebire canonul 76 și 95 al Sinodului de la Cartagina.

În acest fel, se înțelege cã orice obiecție împotriva canonicității sinodului permanent apare ca lipsitã de orice teme.

Sinodul permanent este una din formele canonice pe care le-a luat potrivit nevoilor vieții bisericești lucrarea sinodalã a Bisericii. Ea este o formã canonicã de aplicare a unora dintre principiile canonice fundamentale ale Bisericii, a principiului sinodal sau sobornicesc.

*

145. N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, part. I, p. 324.

Din elementele analizate și lămurite pînă aici se pot trage concluzii întemeiate și în suficiență cunoștință de cauză și în legătură cu problema pe care o pune în actualitate ridicarea parțială de către sinodul permanent al Patriarhiei Ecumenice a anatemei pe care o aruncase la 1054 asupra Bisericii din Apus un sinod endemic al aceleiași Patriarhii.

Chestiunea poate fi privită sub două aspecte și anume, mai întii considerînd actualul sinod permanent al patriarhiei Ecumenice ca urmaș legitim al sinodului endemic de odinioară, din care s-a dezvoltat, în decursul timpului, sinodul permanent de astăzi. Sub alt aspect apare chestiunea însă, dacă se ia în considerare deosebirea de competență, care există totuși între vechiul sinod endemic și între actualul sinod permanent al Patriarhiei Ecumenice. Acela era exponentul autorizat al întregii Biserici Răsăritene și era de fapt un sinod permanent al Bisericii de Răsărit, chiar dacă nu era numit astfel, pe cînd actualul sinod permanent al Patriarhiei Ecumenice nu are nici calitatea simbolică de exponent al întregii Biserici Ortodoxe și cu atît mai puțin pe aceea de real sinod permanent al întregii Biserici Ortodoxe, ci este numai sinod permanent al unei Biserici autocefale.

Ca urmare, actul săvîrșit de acest sinod, în legătură cu anatema de la anul 1054, poate fi privit ca avînd numai un caracter simbolic pentru întreaga Ortodoxie, el necreînd nicidecum vreo situație nouă întregii Biserici Ortodoxe față de Biserica din Apus și, ca atare, din el nu decurg obligații decît pentru Patriarhia Ecumenică, în calitate de Biserică autocefală.



STUDIU OMILETIC ASUPRA ÎNCHEIERII ÎN CAZANIILE LA „APOSTOL“ ALE LUI NICHIFOR TEOTOCHE*

Nu se vor putea sublinia vreodată îndeajuns îndatoririle, răspunderea și însemnătatea misiunii de propovăduitor a preotului. Chemat, înainte de toate, să «conducă turma cea cuvîntătoare... către hrana învățaturii duhovnicești»¹ și s-o învețe în așa fel ca aceasta să aducă roadă, preotul trebuie să gîndească și să vorbească despre lucrurile dumnezeiești în *chip ordonat*², spre a aduce și în chipul acesta slavă și cinste Domnului.

O bună propovăduire presupune un preot cu o cultură temeinică, un bun dascăl, pătruns de dragoste de oameni, cu întinsă experiență duhovnicească și de predicator, cu temeinice cunoștințe omiletice, și cu o adîncă înțelegere a *structurii* predicii. Studiile omiletice, mai ales cele privitoare la tehnica alcătuită predicii, se pot efectua cu succes, atunci cînd noțiunile teoretice de omiletică sînt aplicate la practica predicatorială și orientate după activitatea marilor predicatori. În general, structura unei predici depinde de natura subiectului, de nevoile și nivelul ascultătorilor, dar nu mai puțin și de însușirile personale ale predicatorului. Acesta propovăduiește cuvîntul lui Dumnezeu, adică învățătura Bisericii, însușită în școala teologică în care s-a pregătit și prin studiu personal — și vine cu o contribuție personală, în ceea ce privește forma lăuntrică și exterioară a unei predici conștiincios pregătite. Pecetea personalității predicatorului se imprimă asupra cursului dezvoltării unei teme, asupra felului de a-l conduce și canaliza, se vede în ritmul ce-i dă, prin fluxurile și reflexiunile ei succesive, și în modul cum concepe să-și *încheie* predica.

Între predicatorii Bisericii Ortodoxe, se distinge în mod deosebit luminoasa figură a marelui membru al compoziției omiletice, *arhiepiscopul Nichifor Teotoche al Astrahanului*. Catehet, pedagog, orator și totodată exeget, dogmatist și moralist, el și-a însușit și a minuit în mod exemplar tehnica cuvîntării bisericești.

De origine grec, născut în 1731, în insula Corfu, dintr-o familie evlavioasă, el a vădit încă din anii copilăriei aptitudini deosebite pentru studiu și elocință. În Corfu el învață greaca, latina, italiana și franceza, alături

* Această lucrare de seminar în cadrul cursurilor pentru titlul de magistru în teologie, a fost alcătuită sub îndrumarea P. C. Diac. Prof. Nicolae Balca, care a și dat avizul pentru publicare.

1. Sfîntul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, ed. II, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1943, p. 113.

2. Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 115.

de retorică, filozofie și teologie, iar la universitățile italiene studiază matematica, fizica și astronomia, devenind în scurt timp un om instruit și totodată «retor prea dulce vorbitor». Înainte de a împlini douăzeci de ani, Nichifor intră în monahism, este hirotonit preot și se afirmă curînd ca un volaros vorbitor. După ce predă matematica, fizica, astronomia și retorica la gimnaziul din Corfu, trece la Constantinopol, unde este cinstit de către patriarhul ecumenic de atunci cu dregătorie de predicator al Marii Biserici. În acest timp cunoaște pe domnul Moldovei, Grigore Ghica, cu care se împrietenește. Invitat de acesta, vine la Iași spre a fi rector al Școlii domnești. Aici a predat matematica, geografia și greaca, fiind coleg de catedră cu viitorul mitropolit Gavriil Bănulescu³. Peste un an privirile lui se îndreaptă spre Rusia, unde pleacă — în 1776 —, împreună cu trei arhimandriți atoniți, spre a colabora cu numeroșii ierarhi greci de acolo. S-a oprit întâi la Poltava, la învățatul său compatriot, arhiepiscopul Evghenie Bulgaris. Acesta, apreciindu-i capacitatea de dascăl și orator îl recomandă împărătesei Ecaterina a II-a și Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse. Fiind susținut și de cneazul Potemkin, Nichifor Teotoche este chemat la Petersburg și ridicat la înalta treaptă de arhiepiscop de Ecaterinoslav și, în această calitate, transferat la cîrmuirea Eparhiei Astra-hanului, spre a curma tulburările schismatice de acolo. După zece ani de muncă la Astrahan, Nichifor se retrage la Mînăstirea Sfîntul Daniil din Moscova, unde rămîne pînă în 1800, cînd moare în plină activitate teologică, scriitoricească și de traducător.

Din opera sa didactică amintim *Principii elementare de fizică*, tipărită la Leipzig (1766) și *Curs de matematică*, tipărit la Moscova (1798). În domeniul teologic editează *Operele lui Isac Sirul* (Leipzig, 1770), *Lanțul (Catenele) Sfînților Părinți* sau *Comentarii la primele opt cărți ale Vechiului Testament*, în două volume (Leipzig, 1772) și închinată lui Grigore Ghica, *Răspunsuri la întrebările schismaticilor ruși și grecilor uniți* (Halle, 1775) etc.⁴. Cele mai de seamă opere ale sale sînt două Chiriacodromioane: *Chiriacodromionul la Evanghelie* și *Chiriacodromionul la Apostol*, tipărite la Moscova, în grecește, în 1796 și traduse curînd în românește: *Chiriacodromion-ul la Evanghelii*, tipărit la București, în 1801, de mitropolitul Dosoftei Filitis și *Chiriacodromion-ul la Apostol*, tipărit la Neamț în 1811, în traducerea mitropolitului Veniamin Costachi.

Arhiepiscopul de bună pomenire Nichifor Teotoche, precursor al renașterii Greciei și slujitor vrednic al Bisericii Ortodoxe, a fost foarte pre-

3. Pr. Prof. Gh. I. Moiescu ș.a., *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutetele teologice, Edit. Inst. biblic și de misiune ortodoxă, vol. II, București, 1957, p. 384.

4. N. B. Nichifor Teotochis, în «Dicționarul enciclopedic» sub red. lui Brockhaus și Efron, ediția rusă; N. M., *Kratkie biograficeskie svedeniie o ekaterinoslavskih arhiereiev* (Cîteva date biografice despre arhieriei Ecaterinoslavului), în «Trudî Kievskoi Duhovnoi Akademii», 1863, I, p. 297—299; Cf. și Niceforo, în «Enciclopedia universal ilustrada europeoamericana». Madrid, vol. 38, p. 554, col. 1, fără an; *Nicéphore Théotokis*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique» — A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, tome XI-e, I-e part., Paris, 1931, col. 467—470.

țuit și iubit în țara noastră. Pe cînd era încă la Constantinopol este căutat de un călugăr de la Mînăstirea Dragomirna, trimis de starețul Paisie Velicovschi, în legătură cu editarea *Operei Sfîntului Isac Sirul*. După ce o tipărește, Nichifor nu uită să trimită opera acestui sfînt lui Paisie⁵. Nichifor și Paisie se apropie tot mai mult duhovnicește pe terenul comun al interesului lor pentru scrierile Sfîntilor Părinți și poartă o întinsă corespondență. Paisie traduce în slavonă cîteva cuvîntări ale lui Nichifor, iar omnitorul Grigorie Ghica îl invită să vină în țările române, țări cu faimă și protectoare ale creștinătății răsăritene oprimate. Venit la Iași, el leagă o ainică prietenie cu domnul țării, cu clericii Moldovei, cu isihăștii vremii, între care strălucea starețul de la Neamț, Paisie. După plecarea sa din Iași, dragostea românilor l-a urmărit peste tot, iar după moartea sa, Alexandru Mavrocordat, domnul Moldovei, a trimis să fie pusă următoarea inscripție pe mormîntul său: «Mormîntule, păstrează aceste oseminte, venerabile pentru noi, ale înțeleptului și binecuvîntatului arhiepiscop Nichifor, zelos propovăduitor al Evangheliei..., alcătuitor de dumnezeiești învățături, dulce grăitor și strălucit scriitor care și-a închinat întreaga-i viață virtuților..., vlăstar al Eladei..., păstor a două turme rusești..., ce cu ale sale scrieri ca și cu niște lucrări ale harului ne luminează și ne întărește». De asemenea și bunul său prieten, arhiepiscopul Evghenie Bulgaris, i-a pus la mormînt o inscripție în care, între altele, stă scris: «...tăcerea a pecetluit gura ierarhului Nichifor, din care altă dată s-au revărsat riuri de elocvență...»⁶.

Într-adevăr, Nichifor Teotoche a fost unul din marii predicatori ai epocii lui. El continuă cu succes puternica tradiție a cuvîntării bisericesti izvorită dintr-o vastă cunoaștere a Sfintei Scripturi și a Sfîntilor Părinți, asupra cărora studiile și meditațiile lui se încheie o dată cu ultima sa suflare. Rodul acestor studii pasionate s-a întrupat în cele două Chiriadromioane amintite, sub forma omiliei exegetice și a omiliei tematică sau, după terminologia vechilor traducători, sub forma «țilcuirilor» și a «cazaniilor». Aceste două cărți de predici au fost atît de gustate la noi, încît, alături de *Cazania lui Varlaam*, s-au bucurat de cea mai largă răspîndire în Bisericile noastre⁷, îmbogățind literatura omiletică românească și graiul amvoanelor prin retipărirea lor de mai multe ori. «Țilcuirea cea înțeleasă a Evangheliei, moralul cel curat și stilul cel frumos, ușor și dulce, care sînt meritele acestei cărți... a atras luarea aminte a Eforiei Școalelor și o au prescris de carte de citit pentru unele din clasele Colegiului» Sfîntul Sava din București⁸. Această aleasă carte de predici a fost retipărită cu

5. Prot. S. Cetferikov, *Paisie, starețul mănăstirii Neamțului din Moldova*, trad. de Nicodim, patriarhul României, ed. II, 1940, p. 14, 15, 197.

6. Cf. prefața la *Răspunsurile P. S. Nichifor Teotoche arhiepiscop de Astrahan și cavalier la întrebările staroobredților...*, Moscova, 1801 (în l. rusă).

7. Gh. Comșa, *Istoria predicii la români*, București, 1921, p. 121, cf. Pr. Prof. I. Lupaș, *Kiriadromionul lui Nikișor Theotokis și pătrunderea lui în serviciul amvoanelor românești*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1958), nr. 5—6, p. 329.

8. Mitropolitul Andrei Șaguna, *Predici*, Cluj, 1945, cf. *Introducere* de Pr. F. Mușșan p. XLIX.

deosebită grijă în graiul vorbit astăzi de credincioșii Sfintei noastre Biserici, de către Prea Fericitul Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

De o valoare tot atât de mare, dar mai puțin răspândită, este *Chiriacodromion-ul la Apostol*. El conține, de asemenea, «țilcui» și «cazaniile» la pericopele duminicale din Apostol, adică omilii exegetice și omilii tematice. Mitropolitul Veniamin Costachi a tradus integral textul original al acestui Chiriacodromion, tipărit cum am amintit, la Neamț (1811). În 1853, Filotei, episcopul Buzăului, a retipărit, în volum separat, numai *Cazaniile*, sau cum le numește el în prefață, «cuvintele morale», pentru că, în felul acesta, «făcându-se cartea mai mică, să poată mai lesne a o avea orișicine». Această ediție ne va servi ca text de bază pentru studiul omiletic al părții finale a cazaniilor pe care le cuprinde.

Pericopele la «Apostol» se bucură foarte rar, din păcate, de atenția predicatorilor ortodocși. Nichifor Teotoche și-a luat o sarcină omiletică de pionier în această privință, și ne-a dat o colecție completă de cazanii la duminicile de peste an. Fiecare cazanie constituie o unitate omiletică de o valoare intrinsecă, de același nivel cu cazaniile la Evanghelie și câteodată chiar superioare acestora. Parcurgerea lor este atât de atractivă și de cuceritoare, încât, la prima lectură nu știi, pentru moment, asupra cărei laturi să te oprești mai întâi. Din punct de vedere omiletic ele sînt omilii tematice, în general, predici catehetice, alcătuite pe baza unui text din pericopele duminicale ale «Apostolului», sau se inspiră din ideea generală a unui șir de pericope dintr-o săptămîină. Ele tratează idei noi în raport cu cele ale cazaniilor la «Evanghelii», dezvoltînd și amplificînd tematica curentă a predicilor, sau abordînd teme noi în raport cu tematica tradițională a predicii din bisericile noastre de enorie.

Motivele tematice ale cazaniilor la Apostol. — Cazaniile la Apostol ale lui Nichifor Teotoche poartă titlul de «Voroavă» în ediția lui Veniamin Costache și de «Cuvînt» în ediția lui Filotei al Buzăului. De exemplu: «Cuvînt la Epistola lui Pavel către Filipeni, care se citește în duminica Stîlpărilor». Titlul acesta este totdeauna urmat de un subtitlu, care indică tema predicii respective: «Despre bucurie și cine este cel ce poate a se bucura totdeauna».

Motivele tematice ale cazaniilor la Apostol se referă la: *credință* (Cazanie la duminica Pogoririi Sfintului Duh, la duminica a III-a, a V-a și a XXXII-a după Pogorirea Sfintului Duh, a Sfinților Părinți de la Soborul al IV-lea și al VI-lea Ecumenice); *faptele bune*, în general (Cazania la duminica a VI-a, a XV-a, a XXI-a și a XXIII-a după Pogorirea Sfintului Duh); *grija de mîntuire* (Cazanie la duminica a II-a a Marelui Post); *dezbrăcarea de omul vechi* (Cazanie la duminica a XXIX-a după Pogorirea Sfintului Duh); *răstignirea poftelor* (Cazanie la duminica de după Înălțarea Sfintei Cruci); *omul vechi și omul nou* (Cazanie la duminica după Nașterea lui Hristos); *datoria de a deveni sfinți* (Cazanie la duminica a XVIII-a după Pogorirea Sfintului Duh). Cele mai multe cazanii se ocupă

de cîte o virtute morală: *rîvna* (Cazanie la duminica Tomii și la duminica a XVIII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *răbdarea* (la duminica mironosișelor), *mîlostenia* (la duminica slăbănogului și a XVIII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *evlavia* (la duminica a XIII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *umîlînța* (la duminica a XIV-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *armonia între oameni* (la duminica a XXV-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *privegherea* (la duminica a XXXVII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *postul* (la duminica I-a a Marelui Post), *pocăința* (la duminica a III-a a Marelui Post, *bucuria* (la duminica Stîlpărilor), *unirea în cuget* (la duminica a VII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh); unele cazanii se ocupă de un viciu: *clevetirea* (la duminica a XX-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *beția* (la duminica a XXVI-a), *desfriul* (la Duminica Fiului risipitor), *lăcomia* (la duminica lăsatului sec de carne), *împătîmirea* (la duminica înainte Nașterii Domnului). Cîteva cazanii au ca temă *folosul meditării Sfintei Scripturi* (la duminica a XXX-a după Pogorîrea Sfîntului Duh), *întîmplările bune și rele* (la duminica a XVI-a etc.), *lăsarea în voia lui Dumnezeu* (la duminica a XXXI-a etc.), *crucea lui Hristos* (la duminica înainte Înălțării Sfintei Cruci), *sfînta împărtășanie* (la duminica a V-a din post), *moartea* (la duminica înainte de Botezul Domnului), *învierea* (la Duminica Paștilor), *a doua venire și judecata lui Hristos* (la duminica strămoșilor), iar una din ele are un caracter polemic: *despre purgatoriu* (la duminica a IX-a după Pogorîrea Sfîntului Duh).

După cum reiese din această înșirare, în cazaniile la Apostol predomină *tematica morală*. În ansamblul Chiriacodromion-ului temele cazaniilor constituie o succesiune de faze ale unui sistem de învățături scoase din ceea ce am numi «planul ortodox» de lecturi biblice duminicale, în esența și în succesiunea sa diferit de planul corespunzător catolic și protestant. Pericopele de la «Apostol» sînt în general un comentariu sau o aplicare a textului «Evangheliei» duminicale, de aceea și cazaniile pe care le-au prilejuit se caracterizează prin caracterul lor moralizator — în înțelesul duhovnicesc al cuvîntului. Temele, ca în orice predică, constituie punctul de plecare al tratării și încheierii și, în consecință, pentru analiza cazaniilor la Apostol, este necesară și cunoașterea lor. Temele acestor cazanii nu sînt precedate de «text».

Structura cazaniilor la Apostol. — Trăsătura dominantă moralizatoare a cazaniilor la Apostol Nichifor Teotoche o realizează prin grija cu care satisface scopurile fundamentale ale predicii tematice: luminarea minții, mișcarea inimii și determinarea voinței ascultătorilor. În toate cazaniile el dovedește temeinicie și profundă vibrație afectivă personală, fără a pierde din vedere ținta practică la care trebuie să-și aducă ascultătorii. Scopurile propovăduirii i-au impus o modalitate de expunere, care va reieși prin analiza unei cazanii, reprezentative sub raportul artei omiletice și poziției sale doctrinare generale.

«Cuvîntul» la «Apostolul» care se citește în duminica a VI-a după Pogorîrea Sfîntului Duh are drept temă: «Fapta bună firească și fapta bună după dar». Iată cum începe Nichifor Teotoche cazania sa:

Mare nedumerire pricinuiesc minții credincioșilor, arată el în *introducere*, cuvintele sfinte și de Dumnezeu învățate, care s-au citit astăzi, ale purtătorului de Dumnezeu Pavel. El scrie că, în vremea sa, creștinii au primit de la Dumnezeu multe feluri de daruri: darul proorociei, al cuvântului de mîngîiere, al milosteniei, dragostei, rîvnei, smereniei, al slujirii Bisericii ș. a. Cine nu știe că toate acestea, afară de proorocie, sînt fapte bune? Și, iată, după învățătura Apostolului, faptele bune ne sînt dăruite de Dumnezeu. Atunci, fapta bună, fiind un dar de la Dumnezeu, ea nu este lucrarea mea. «Dacă este după har, nu mai este din fapte, altfel harul n-ar mai fi har» (Rom. XI, 6), ne învață «Apostolul» de astăzi. Dacă faptele bune se socotesc daruri ale lui Dumnezeu, de ce El le poruncește, le cere de la noi și mîntuiește pe cel ce le face, iar pe cel ce nu le face îl osîndește?

«Dezlegarea nedumeririi acesteia lesne o aflăm, dacă cu deamănuntul vom socoti starea lucrurilor. Fapta cea bună, iubiții mei frați, este și lucrul omului și dăruire a lui Dumnezeu», spune Teotoche în *tratate*. Iată în ce înțeles: «două sînt felurile faptei bune; fapta bună după fire și fapta bună după dar; cea după fire este lucrul omului, iar cea după dar este dăruire a lui Dumnezeu». După «păcatul strămoșului», a rămas în ființa omului «cunoștința faptei bune și puterea ei cea săvîrșitoare», așa cum le-a sădit Dumnezeu de la început în firea omului. «Deci de lumina fireștii cunoștințe povătuindu-se omul și de puterea ceea ce este în fire împuternicindu-se, el săvîrșește lucrurile faptei bune». După ce aduce în sprijinul acestei idei și părerile unor filozofi, Teotoche demonstrează că fapta bună își are izvorul în Dumnezeu care are în mod firesc bunătatea și care o împarte sub formă de virtuți distincte oamenilor: «Dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt» (Rom. V, 5), ne descoperă Sfîntul Apostol Pavel.

În continuare, Teotoche analizează deosebirea dintre fapta bună cea după fire și cea după har. El aduce exemple, le compară și demonstrează că atît de mare este deosebirea dintre fapta cea bună prin har și cea făcută prin puterea firii, încît aceasta, fără cea dintîi, nimic se socotește.

Dar dacă fapta bună cea firească, nimic se socotește a fi cînd lipsește fapta cea bună după har, este de prisos a ne sili s-o săvîrșim.

Dar nu auzi, continuă predicatorul nostru, n-a zis simplu: *nimic* nu este, ci a zis: *nimic se va socoti*. Deci ea, pentru nedesăvîrșirea ei, se socotește nimic, dar nu înseamnă că este nimic. De ce? Pentru că ea are puterea de a ne pregăti și de a ne face inimile noastre vase alese pentru primirea Dumnezeieștilor daruri prin care vom ajunge la fapta bună desăvîrșită. Cel care lasă nelucrate semințele faptelor bune, care sînt într-însul, n-are odrăslirile lor și deci se usucă în el puterile cele firești prin care se lucrează fapta bună. Numai dacă vei pune tu înainte, în inimă, răsadul credinței, de pildă, Dumnezeu îți va da ție îndată *darul* cel ceresc al credinței. Urmează că, atunci cînd voința ta liberă se pleacă spre lucrurile cele bune, Dumnezeu îți dă darurile faptei bune.

În chipul acesta, se dezleagă nedumerirea de la început: Dumnezeu cere de la noi fapta cea bună a *firii* ca să ne dea *darul faptei* bune desă-

vîrșite. El ne cere fapte bune pentru că vrea să ridice puterile noastre cele firești la săvîrșirea faptei bune după fire și apoi să crească osîrdia voinței pentru a putea lucra faptele bune după har.

În *încheiere*, predicatorul scoate concluzia că «sîntem fără de răs-puns cînd, negrijindu-ne de lucrul faptei bune, cădem în prăpastiile pă-catului». Dumnezeu a zidit în noi conștiința, a sădit puteri, a dat legi, a trimis pe proroci și pe Fiul Său drept «pilda cea mai întîi însemnătoare a săvîrșirii faptelor bune», a arătat apostoli, a propovăduit Evanghelia. Pe lîngă aceste ajutoare dinăuntru și dinafară pentru săvîrșirea faptei bune, El are totdeauna gata harul Său. «numai dacă se pleacă voirea noastră către lucrarea sfințelor porunci». Dacă nu prețuim toate acestea, scăparea noastră nu este alta decît întoarcerea la porunci și pocăința înaintea lui Dumnezeu. Și ultima concluzie este: «Dacă inima noastră într-adevăr se pleacă spre întoarcere și sufletul nostru către pocăință, Dumnezeu ne trimite darul întoarcerii și al pocăinței», iar noi, luînd iertare și alergînd pe drumul faptei bune, vom ajunge în împărăția cea veșnică a Domnului nostru Iisus Hristos.

Schițarea acestei cazanii este o oglindă a modului tipic de construcție omiletică a predicii tematice în *Chiriacodromion-ul la Apostol* al lui Nichifor Teotoche, precum și a concepției sale despre voință și rolul ei în mîntuirea subiectivă.

Cazaniile sale sînt expuneri sistematice argumentate, clare și curgătoare, caracterizate prin echilibru în desfășurarea ideilor și în proporția părților lor. Ele nu sînt nici exegeză savantă, dar nici predici lipsite de substanță.

Dezvoltările greoaie ale specialistului erudit sînt evitate, cu toate că Nichifor Teotoche este un mare specialist în doctrină și exegeză, cu întinse cunoștințe de știință și filozofie, toate folosite cu succes omiletic în cuvîntările sale. Predicile lui, pornind de la un text al pericopei zilei, au un început, o dezvoltare amplă și un sfîrșit logic, firesc. Fiecare cazanie a sa tratează și reliefează cu putere o idee călăuzitoare. Cazaniile la Apostol sînt deci omilii tematice, adică sinteze în înțelesul originar al cuvîntului *omilie*, care înseamnă «a reuni» părțile unei predici și a le raporta la o idee principală. Precum se știe, datorăm marilor eforturi ale evului mediu adevărata înflorire a predicii tematice adică a construcției omiletice axate pe o temă, din care predica decurge ca din principiul său. Arhiepiscopul Nichifor Teotoche este un maestru al compoziției omiletice, atît de tip analitic, cît și de tip sintetic. Lectura unei cazanii a lui produce impresia parcurgerii unui întreg complet, în care părțile de obicei se disting, dar se leagă între ele și, uneori, se contopesc, lăsînd impresia precisă a unui continuum omiletic, al unei revărsări de învățătură care înaintează în felul în care se succed valurile unui rîu pînă la confluența cu un altul, adică cu sufletul ascultătorilor, cu care se unesc. Această imagine sugerează însă în mod foarte general meritele omiletice și de compoziție literară ale marelui predicator Nichifor Teotoche.

Structura cazaniilor lui Nichifor Teotoche, adică dispoziția și elementele formale ale părților lor, ale introducerii, tratării și încheierii, este

clasică, iar arta compoziției lor omiletice o găsim în logica și funcțiunile fiecărei părți, în modul firesc și antrenant în care predicatorul stabilește legăturile dintre ele, în doctrina clar expusă care însufletește părțile și ansamblul cazaniilor.

Despre încheierea în predică găsim sumare considerații în tratatele și studiile de omiletică. Studiul ei însă prezintă un deosebit interes, deoarece pune în evidență necesitatea de a satisface scopul ultim urmărit de predicator: determinarea voinței de a alege și a se decide pentru faptă. Studiul încheierii pune, în fond, problema *modului* în care trebuie elaborată predica în totalitatea ei pentru a-și atinge scopul ei ultim. Cazaniile la Apostol au fost luate aici ca material de studiu, pentru că pericopele respective sînt de obicei total neglijate în predica noastră, cu toate că ele conțin neprețuite valori omiletice și ar putea inspira predica de astăzi cu teme deosebit de actuale, legate de mișcarea de cunoaștere și apropiere între oameni.

Aspectele omiletice principale ale încheierii în cazaniile la «Apostol» ate lui Nichifor Teotoche. — Așa cum orice predică are de obicei un început, o introducere, ea are și un sfîrșit, o încheiere sau o perorație. Justificările sau temeiurile prezenței «încheierii» în predică decurg, așadar, dintr-o cerință internă a predicii ca piesă omiletică și literară unitară. O predică nu se sfîrșește brusc, pentru că de obicei nici nu începe brusc. Dar nu numai materia predicii, ci și ceilalți doi factori ai propovăduirii — predicatorul și ascultătorii — tind către o încheiere corespunzătoare într-o cuvîntare încheiată. Așa cum cuvîntătorul și ascultătorii simt trebuința unei treptate adaptări și integrări sufletești la începutul unei predici, ei simt și nevoia unei reculegeri la sfîrșitul ei, adică a unei opriri, a unei treceri în revistă și a unei recapitulări a ideilor centrale ale predicii. Încheierile sînt nelipsite în cazaniile lui Nichifor Teotoche și, în legătură cu conținutul lor, se înfățișează ca o varietate de specii sau tipuri. De exemplu în cazania la duminica a VII-a după Cincizecime, cu tema «despre unire», Nichifor Teotoche pornește de la textul: «datori sîntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși...», al pericopei zilei (Rom. XV, 1) și spune în introducere că Mîntuitorul s-a rugat ca toți să fi *una*, iar în tratare se ocupă de comuniune și abaterile de la această lege a vieții. Dar cum putem fi una, cum putem căpăta darul comuniunii, pentru care s-a rugat nu numai Pavel, ci însuși Iisus? — întrebă Nichifor Teotoche în încheiere. Iată calea recomandată de Sfîntul Apostol Pavel în acest scop: «Purtați sarcinile unul altuia» (Gal. VI, 2). Și Nichifor Teotoche continuă: «Frații mei iubiți! Apostoleasca poruncă pe care ați auzit-o astăzi este folositoare nu numai sufletului, ci și trupului. Ea face pașnică frățimea, casa sau însoțirea în care unul rabdă neajunsurile altuia». Împlinirea acestei porunci «încălzește și întărește în inimile noastre fapta cea mai bună și mare a dragostei». «Deci pomeniți totdeauna apostoleasca poruncă: datori sîntem noi cei tari să purtăm slăbiciunea celor neputincioși și nu nouă înșine să plăcem (Rom. XV, 1). Aveți totdeauna înaintea ochilor voștri

această sfântă poruncă, căci de o veți păzi, împliniți legea lui Iisus Hristos. «Purtați sarcinile unul altuia...».

Prin acest fel de a încheia, Nichifor Teotoche ține să *sublinieze* cu grijă ideea centrală a cazaniei și învățătura morală cu care să hrănească sufletul ascultătorilor.

Un alt tip de încheiere, care deșteaptă mai mult interesul ascultătorilor și readuce în conștiința lor ideile mai de seamă ale cazaniei, este *recapitularea* ei. De exemplu cazania care se citește în duminica dinaintea de Înălțarea Sfintei Cruci, cu tema: «Lauda Apostolului Pavel» se încheie cu următoarea recapitulare: «Fraților, am cercat, pe cât am putut, aceste cuvinte de Dumnezeu insuflate: Iar mie să nu-mi fie a mă lăuda decît numai de crucea Domnului nostru Iisus Hristos» (Gal. VI, 14). Și ce-am învățat din această cercare? Am învățat că: 1) lauda lui Pavel era sfântă și plăcută lui Dumnezeu, căci se laudă cu lucrurile mari și peste fire pe care le-a făcut Iisus; 2) lauda celor ce rostesc cuvinte mari despre faptele sau virtuțile lor este păcat urît lui Dumnezeu. Am mai învățat, pe lângă acestea, că 3) și primirea și multa înmulțire a credinței celei creștinești sînt lucruri ale dreptei lui Iisus Hristos cel răstignit. Deci fericit este acela care, după urmarea lui Pavel, se laudă în *crucea* lui Hristos...»

În cazania la duminica a V-a a Sfintului și Marelui Post cu tema: «Taina cea mare a dumnezeieștii împărtășiri», se spune, în introducere, că pe cît este de necuprinsă această taină de puterile minții, pe atît de trebuitoare este ea pentru mîntuire. Încheierea acestei cazanii are o altă înfățișare. Ea nu constă în repetarea ideilor în ordinea în care au fost expuse, ci în sistematizarea lor într-o formă nouă. În tratare, Nichifor Teotoche se ocupă de sfînta împărtășanie în raport cu realitățile credinței, care pot fi cercetate rațional, și cu cele care reprezintă taine de nepătruns ale vieții divine. Sfînta împărtășanie este o taină insondabilă, dar are și laturi accesibile minții omenești, vrednice și necesare a fi cercetate. După ce vorbește despre acestea, în încheiere, Nichifor Teotoche face următoarea sistematizare: «Frații mei creștini! Aceste sînt cele vrednice de iscodire și de cercare; ...cercetarea acestora învățînd pre cele neștiute.. dar de nevoie către mîntuire, ne povătuiește către împlinirea datoriei noastre. Și vezi cîte a învățat cercarea cea de mai înainte. Mai întîi a arătat că, de vreme de Taina dumnezeieștii împărtășiri este de nevoie pentru mîntuire, s-a propovăduit la început prin închipuiri și semne, apoi cu lucrul și cu adevărul desăvîrșit s-a arătat în foisorul din Ierusalim; al doilea — că dacă nu ne vom împărtăși, n-avem nădejde de mîntuire; al treilea, că acela care, îndrăznind, se va împărtăși cu Taina fără de cuvenita pregătire, vinovat se face osîndei veșnice; al patrulea, că cel ce cu vrednicie se împărtășește cu dumnezeiescul Trup și Sînge al lui Hristos, se unește și rămîne împreună cu dînsul și este moștenitorul vieții și fericirii celei veșnice».

De multe ori Nichifor Teotoche face încheierea cazaniilor sale sub formă de *concluzii*, care decurg logic din corpul predicii. De exemplu, în

cazania la duminica a XXI-a după Pogorirea Sfântului Duh, cu tema: «Fapta bună este după fire, iar răutatea afară de fire», Nichifor Teotoche arată în introducere că mulți creștini nu dau ascultare îndemnului de a-i urma lui Pavel, deoarece se tem să poarte crucea, cu toate că știu că nimic alta nu înseamnă crucea decât omorirea poftelor și săvârșirea faptelor bune. Teama aceasta vine din gândul că patimile sînt după fire, iar omorirea lor, adică săvârșirea faptelor bune este un lucru mai presus de fire. Cine poate, zic mulți, să omoare poftele și pornirile rele care izvorăsc din fire precum apa din izvoare? Cel care va dovedi că fapta bună este după fire, iar răutatea afară de fire, acela va încredința că tot omul poate să se facă următor al lui Hristos. Acest lucru îl face Nichifor Teotoche în tratare cu dovezi suficiente din Sfînta Scriptură, din viața oamenilor îmbunătățiți și din însușirile naturii omenești în genere, iar în încheiere spune: «din privirea... aceasta vezi și deslușești că firea omenească are cu adevărat semințele faptei bune». Deci fără de socoteală vorbesc cei ce «zic că fapta bună se împotrivesc osebilor (insușirilor) firii (omenești)». Dacă noi credincioșii «nu vom petrece cu fapte bune, ci vom alerga spre prăpăstiile păcatului, vom fi fără de răspuns și vrednici de mai multă osîndă decît cei care... n-au auzit de puterea de lege a lui Dumnezeu». În ziua cea înfricoșată, Dreptul Judecător ne va aminti că am avut povățuitor firea, am avut ajutor Legea și împreună-lucrător harul. Fără fapte bune, nu vom găsi cuvînt de răspuns. «Vai nouă! Hotărîrea lui Dumnezeu s-a dat și s-a strigat: Robul care a cunoscut voia Domnului său și n-a gătit, nici n-a făcut voia lui, va fi bătut mult, iar cel ce n-a cunoscut și a făcut cele vrednice de bătăi, va fi bătut puțin (Luca XII, 47—48).

Iată *concluziile* cazaniei la Duminica Sfinților Părinți și Soborului al VII-lea Ecumenic, cu tema: «Credința cea fierbinte, puțină credință și pricinile lor».

Cazania începe cu reamintirea îndemnului dat de Apostolul Pavel lui Tit de a încredința pe credincioși că cuvîntul lui Dumnezeu este adevărat. De ce este trebuitor însă să se facă adevărate pentru cele ce se vor crede?, întrebă Teotoche. Pentru ca deplina încredințare cu privire la învățăturile de credință ajută lucrarea faptelor bune. Dacă, prin adevărate, credința noastră este fără îndoieli, și fierbinte, ea ne ajută să fugim de păcat și să săvîrșim fapta cea bună.

După ce dezvoltă și ilustrează scripturistic aceste idei, Teotoche conchide: «Dintr-acestea *încheiem* că mîntuirea noastră atîrnă de credință. Încheierea aceasta este prea adevărată. De *credință* atîrnă mîntuirea, adică de credința cea fierbinte ca grăuntele de muștar (încălzit), care aduce roadă faptele cele bune «ce se lucrează prin dragoste» (Gal. V, 6), iar nu de credința puțină, rece ca zăpada, uscată, lipsită de dragoste».

*

Din cuprinsul Cazaniilor lui Nichifor Teotoche, ca și din încheierea lor, reiese că el a intuit bine tereniul și funcțiunea psihologică de cunoaștere, de edificare și de convingere, a încheierii în predică. Încheierile cu atare caracter, prin unitatea cuprinsului lor și a legăturilor lor organice

cu părțile anterioare ale cazaniei, vădesc convingerea sa că între unitatea cunoștințelor propovăduite și între unitatea structurii psihice a ascultătorilor trebuie să domnească un acord necesar⁹. Într-adevăr, cazaniile sale se prezintă totdeauna ca niște predici deplin unitare pentru mintea ascultătorilor după cum, în mod natural și structura lor sufletească este permanent unitară. Din cazaniile sale reiese clar faptul că, în mod ideal, propovăduirea trebuie să se desfășoare așa fel ca fiecare învățătură nouă «să se împletească imediat și în chip organic cu cuprinsul cunoștințelor mai vechi», pentru ca nici luminarea minții ascultătorilor să nu fie stinjenită cu fiecare nouă învățătură și nici aceasta «să nu aștepte pînă să fie integrată în cadrul unitar» al formației duhovnicești a credincioșilor. Această integrare spirituală a învățăturilor rostite în predică, Teotoache caută s-o facă prin întreaga expunere a cazaniei, prin concluzii și aplicări parțiale și în special prin partea ei finală, adică prin încheierea cazaniei

Privită astfel, în funcțiunile ei psihologice de cunoaștere, încheierea în cazaniile lui Teotoache, în omilie în general, apare ca o articulație de mare importanță. Cazaniile conțin de regulă o idee fundamentală, dezvoltată printr-o expunere ale cărei părți se leagă strîns între ele. În încheiere, aceste părți se adună ca într-o înmănunchire, într-un focar de concentrație sau o rezultantă a celor înainte spuse. În ea sînt reprezentate, în mic, toate părțile alcătuitoare ale predicii, ca laturile unei piramide care converg toate în vîrfurile ei și păstrează permanent legătura lor cu baza. În încheiere, Teotoache dă relief mai puternic ideii fundamentale a cazaniei, idee la care s-au raportat toate celelalte idei sau părți ale predicii sale. În felul acesta, încheierea are la Teotoache o funcție constantă de sinteză, în virtutea căreia cele afirmate în ea au înțeles în legătură cu unitatea Cazaniei ca întreg. Ținuta sintetică a cazaniilor lui Teotoache se manifestă începînd cu introducerea și anume cu enunțul temei. Aceasta oferă «unitatea înțelesului», care va fi comunicat și, în lumina ei, ideile cazaniei capătă sens, pentru a se lămurii deplin în încheiere. S-a afirmat că adevărata introducere, împreună cu diviziunile tratării, privește spre concluzie. Ele trebuie deci formulate astfel ca să corespundă acestui scop. Numai așa ascultătorii vor putea verifica, în încheiere, dacă au desprins ideile principale ale predicii, dacă le-au înțeles și reținut. Din lectura integrală a cazaniilor lui Teotoache constatăm că încheierea lor continuă legăturile logice stabilite în cuprinsul introducerii și tratării spre a reactuliza și preciza în conștiința ascultătorilor tema și concluziile importante cît și pentru a contura mai bine învățătura finală. Teotoache expune în mare ideile cazaniei, în încheiere, reținînd elementele ei de bază, completîndu-le în lumina temei enunțate în introducere și desfășurate în tratare. Încheierea devine o etapă culminantă a cazaniei, adică o culme de pe care ascultătorii au viziunea ansamblului și a «împrejurimilor» lui. Ea cere o mare concentrare a eforturilor intelectuale.

9. Gh. Comicescu, *Punctul de vedere psihologic în fundamentarea programelor școlare*, în «Școala românească», 1943, nr. 4, p. 273.

Funcțiunea psihologică și omiletică a încheierii în general, și în cazaniile lui Teotoche în special, nu constă într-o simplă funcțiune didactică-instructivă ca în lecții sau prelegeri. O predică este altceva decît o prelegere, de aceea și încheierea ei nu se epuizează într-un rezumat sau o sistematizare, rece, cu un cuvînt, în exprimarea unui rezultat strict logic. Încheierile cazaniilor lui Teotoche, cum am văzut, au și formă de rezumat, sistematizare sau concluzie, totdeauna redată cu o anumită tonalitate afectivă. Încheierile de acest fel, la o expunere și argumentare făcută prin inducție și silogism, prin exemple sau narațiuni — în tratare —, nu sînt simple încheieri ale unei expuneri logice, ci încheieri pentru viața religioasă și morală, practică, a ascultătorilor. Prin prelucrarea temei el întocmește *planul* după care urmează să se călăuzească *fapta* credincioșilor, iar în încheiere el repetă și recomandă acest plan. Cunoașterea și credința, în concepția ortodoxă curată a lui Nichifor Teotoche, sînt importante și mîntuitoare pentru credincioși, dar numai dacă ele antrenează voința lor, deci numai în unitate cu fapta bună ce izvorăște din ele. Dacă fără fapte nu este posibilă mîntuirea — lucru pe care Nichifor Teotoche îl subliniază foarte des — scopul final al cuvîntării bisericești, mai ales în încheierea ei, trebuie să aibă în vedere fapta, adică determinarea voinței credincioșilor la acțiune. Sufletele nici nu pot fi conduse altfel decît prin determinarea voinței de a lucra. Voința este domeniul ultim și al acțiunii predicii, cum o afirmă toate omileticile¹⁰. O clarificare și un argument în acest sens se desprinde și din studiile de psihologie a limbajului în general, ca fenomen uman, acestea arăînd că menirea limbajului — deci și a cuvîntării bisericești — în ultimă analiză, nu stă în revelarea gratuită și teoretică de mistere, ci exprimă o *voință*, o dorință, de «a trezi obligativitatea altui, de a-l determina într-o direcție sau alta», cu alte cuvinte, obligă la o luare de atitudine. Nichifor Teotoche, în cazaniile sale, atît în tratare, cît mai ales în încheiere, caută să-i facă pe ascultători să-și însușească o cugetare și o atitudine, să obțină o aprobare, dar nu o simplă aprobare teoretică, ci una care să devină forță determinantă în sufletul ascultătorilor, îndemnîndu-i și ajutîndu-i să crească, «să vadă și să pornească pe calea cea dreaptă»¹¹. Aceasta este a doua funcțiune sau, mai curînd, finalitatea omiletică fundamentală și temeiul psihologic *esențial* al încheierii în predică. Această funcțiune de cîștigare a voinței ascultătorilor, Nichifor Teotoche o imprimă și tipurilor de încheiere înainte menționate, dar o realizează îndeosebi prin alte modalități de a încheia, concretiza în *exorțatie rugăciune și aplicare*.

Cazaniile pe care Nichifor Teotoche le încheie cu exorțatii sînt numeroase. Cazania care se citește la duminica a XXVII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh, avînd ca temă: «Privegherea și osebirile ei», pornește, în introducere, de la pericopa «Apostolatului» zilei (Efes. VI, 10—17), în

10. *Curs de Omiletică*, manual unic pentru studenții Institutelor teologice (manuscris), p. 511.

11. Prot. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 219 și 220.

care se dă îndemnul de a ne îmbrăca în armura lui Dumnezeu. În ce chip și când ne dă Dumnezeu armele cerești?, întreabă Teotoache. El ne pune în mâini armele despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel, atunci când ne vede priveghind pentru mîntuirea noastră. «Deci, o, oamenilor, ciți credeți în Iisus Hristos, scrie Nichifor Teotoache în încheiere, ascultați ce zice El către toți: «Tuturor zic: priveghiați» (Marcu XIII, 37). Cei care faceți neguțătorie sau vă îndeletniciți cu meșteșuguri, priveghiați ca nici o amăgire sau minciună să nu intre în cele ce se vînd și se cumpără, nici vicieșug sau lenevire în lucrul mîinilor. Privegheați ca să țineți totdeauna *cumpene* și *cîntare drepte*. Tinerilor, privegheați ca să domoliți focul tineretii; bătrînilor, privegheați ca să purtați cu răbdare neputințele bătrîneții. Părinților, privegheați, povățuind și crescînd pe fiii voștri prin pilda cea bună și prin sfătuire dreaptă... Dar mai ales vouă, o, păstorilor bisericesti, vă poruncește Domnul privegherea. Vai vouă, dacă lupul răpește și risipește oile. Vai vouă, dacă voi vă leneviți și nu vă grijiți de sufletele pentru care Hristos a murit. Creștinilor, de orice vîrstă, stare, rînduială sau profesie sinteți. Ascultați toți porunca Domnului Iisus Hristos, căci tuturora vă zic: Privegheați! Nu dormitați, ci alungați gîndurile cele rele... nu fiți pregetători, ci cu sîrguință fugiți de deșertăciune. Privegheați și alergați cu osîrdie pe calea faptei bune».

În altă cazanie, care se termină cu o încheiere de tipul *rugăciunii*, Nichifor Teotoache, preocupat de determinarea la faptă a voinței ascultătorilor, precizează la sfîrșit cîteva din acțiunile spirituale sau exterioare pe care trebuie să le îndeplinească ascultătorii, ca urmare a însușirii de către ei a învățăturilor ce decurg din tema: «Fiți următori ai mei» (Cazania duminica a X-a după Pogorîrea Sfîntului Duh). Iată textul rugăciunii: Iisus preadulce, revăzutule mire al sufletului meu, Tu m-ai zidit și mi-ai dat carne, oase, suflet și viață, Tu m-ai făcut împărat a toată zidirea cea văzută... Iar eu n-am ascultat porunca ta; ... ci Tu, pogorîdu-Te, Te-ai intrupat pentru mine și cruce ai răbdat... Luînd asupra-Ți, pentru mine, pe cel ca mine, m-ai făcut mădular al preacuratului Tău Trup... Tu ai făgăduit și ai zis: «Cel ce crede în Mine, are viață veșnică» (Ioan VI, 47). Mai departe, căutînd să determine în chip foarte delicat voința de a crede, Nichifor Teotoache se adresează cu aceste cuvînte: «Doamne al meu, *cred în inima mea și mărturisesc cu gura mea că Tu ești Fiul lui Dumnezeu*»...

Cazania la duminica a XXIII-a după Pogorîrea Sfîntului Duh, cu tema: «Neapărată este datoria lucrării faptelor bune», temă ce constituie aproape un laitmotiv al cazaniilor la «Apostol», se încheie cu următoarea rugăciune: «Doamne Dumnezeul meu! Tu m-ai zidit... pentru fapte bune, ... ca să fac voia Ta. Doamne Dumnezeul meu, deschid ochii trupului meu și văd că toate zidirile se supun legilor celor într-însele puse de Tine. Deschid ochii sufletului meu și văd că ai sădit în mine toate puterile cîte sint de nevoie spre săvîrșirea a toată buna lucrare: dreapta socoteală, cuvîntul și conștiința. Ele mă pleacă să fac prea sfîntă voia Ta. Apele dumnezeiescului Tău cuvînt și ale harului Tău sfînt mă adapă ca pe pomul cel sădit lîngă izvoare, iar eu nu rodesc rodul cel viu al faptei bune... O, Doamne

al milei, milostivește-Te! Toate le poți..., de la Tine sînt toate. Dă-ne pocăință, dă-ne întoarcere,... dă-ne aducere de roadă a faptelor bune...».

Nota dominantă, a necesității săvîrșirii faptelor bune, răsună și în această încheiere. Pentru a aprinde și mai mult dorința de mîntuire a ascultătorilor, Nichifor Teotoche folosește încă o modalitate de a-și încheia cazaniile: *aplicarea*, specia de încheiere cea mai frecventă în predicile lui.

Aplicările sînt uneori explicații teoretice, dar de obicei ele arată *cum* se poate transpune în viață o virtute.

Cazania la Duminica Tomii, cu tema: «Rîvna cea dumnezeiască și rîvna drăcească și fără dreptă socoteală», se încheie cu întrebarea: «cum putem cunoaște aceste feluri de rîvnă?» Acest lucru nu este ușor, răspunde Teotoche, «pentru că patimile întunecă mintea, iar iubirea de sine amăgește gîndul și satana se preface în înger de lumină» (II Cor. XI, 14), adică pune de față în mintea noastră păcatul cu chipurile faptei bune și fapta bună cu semnele păcatului. Pentru aceasta, de Dumnezeu insuflatul Apostol Pavel poruncește ca să cercetăm tot lucrul și, prin cercetare cunoscînd care este binele, să-l alegem și să-l ținem pe el... Iar pentru chipul acestei cercetări, Domnul ne-a dat dreptar tuturor: «După roadă se cunoaște pomul» (Matei XII, 33). Deci cercetează rîvna ta și ispitește roadele ei. De vezi că rodul ei este dragoste, dreptate, bună rînduială, păzire a dumnezeieștilor legi, rîvna ta este dumnezeiască, este rîvna după cunoștință. Iar dacă vezi că rodește vrajbă, strîmbătate, neascultare, neorînduială, rîvna ta este drăcească, fără de dreapta socoteală, pătimașă.

Cazania la Duminia Sfinților Părinți ai Soborului al VII-lea Ecumenic, are următoarea aplicație: «Cum ași putea — zici — să-mi păzesc credința fierbinte, întărită și întinerind? Căldura ei o răcesc simțurile trupului, tăria ei o clatină patimile...». Teotoche recomandă următoarele mijloace: cugetarea Legii și mărturiilor lui Dumnezeu, adică a Sfintei Scripturi, în care găsim făgăduințele lui Dumnezeu, unde vedem că cele cu neputință la oameni sînt cu putință la Dumnezeu și care ne aprind inima de dumnezeiască dragoste ca lui Luca și Cleopa, cînd Domnul le vorbea pe cale și le tilcuia Scripturile. «Cel ce cugetă sau aude totdeauna cuvîntul lui Dumnezeu are tot timpul credința fierbinte, tare și tînără. Iată deci chipul în care alungi împușinarea credinței și întărești în inima ta credința cea fierbinte și vie».

Cum trebuie să facem adevărata milostenie? Este tema cazaniei la duminica a XVIII-a după Pogorîrea Sfintului Duh, cazanie care se încheie cu această aplicare: «Luați aminte cînd faceți milostenia ca *inima* voastră să se milostivească de cel sărac, să voiască a-l mîngîia și *pe urmă* cu fața veselă și cu bucurie întinzînd mîinile voastre să le sfințiți prin darea bunătăților ce s-au dat vouă de la Dumnezeu. Milostenia care iese din milostivnica *voire* și cu bucurie se pune în mîinile săracilor este tămîie aleasă și jertfă arsă de tot... este izvor din care izvorăsc toate bunătățile... Deci «fiecare să dea cum se învoiește cu inima, nu cu mîhnire sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel ce dă de bunăvoie» (II Cor. IX, 77).

În altă cazanie, la duminica a XIV-a după Pogorîrea Sfîntului Duh, cu tema «despre umilință» — în încheiere Teotoche spune: «... nu știm *chipul* prin care putem a ne face umiliți. Voim și dorim de multe ori să ne umilim și să plîngem pentru păcatele noastre, dar nu se arată bine nici umilință în inimă, nici lacrimi în ochi». El arată de unde vine umilința: «Umlința, fraților, este fiica dragostei. De aceea, cu cît iubiți mai mult pe Dumnezeu și pe aproapele, cu atît mai lesne vă umiliți și plîngeți». Smerenia vine din gînduri și cuvinte făcătoare de umilință. Dar nu orice se potrivește oricui. «Precum una și aceeași doctorie nu aduce sănătate la tot omul, ci una folosește acestuia, iar aceea celuilalt, așa nici unul și același gînd și nici unul și același cuvînt pricinuesc întocmai, fiecăruia, zdrobire de inimă. Unul se umilește văzînd cu gîndul, în Ierusalim, pe Iisus, împăratul slavei, tîrît la divanuri... răstignit..., iar altul gîndind la nevoițele sfinților mucenici și la caznele cele prea iuți». Tot așa și cu cuvintele umilitoare: «pe unul îl umilește (smereste) *miluiește-mă Dumnezeu* al lui David... pe altul cuvintele lui Petru: *Doamne, mîntuiește-mă*, iar pe altul un alt cuvînt. Și precum nici aceeași buruiană, nici același emplastru n-aduce todeauna aceluiasi om sănătatea», ci o dată unul, altă dată altul «după așezarea care are atunci trupul, așa nici același gînd, nici același cuvînt n-aduce la același om umilința, ci acum acesta, iar altădată altul, după așezarea care are atunci sufletul. Pentru aceasta, cînd voiești umilință, așază tot gîndul și cuvîntul cel umilitor pînă ce vei afla pe acela care cu bună potrivire atinge inima ta. Și aflîndu-l, poștește-l pe el pînă va aduce în inima ta umilința cea adevărată».

Din exemplele citate se observă, că partea finală a cuvîntării bisericesti îndeplinește la Teotoche două mari funcțiuni psihologice și omiletice: a) de cunoaștere și b) de determinarea la faptă a voinței ascultătorilor. Încheierea sub formă de recapitulare, sistematizare sau concluzie contribuie la înțelegerea, reținerea și clarificarea mai bună a învățăturilor propovăduite în predică. Raționamentele sau concluziile logice pe care le cuprind nu se adresează însă numai cunoașterii, ci și sentimentelor și voinței. Un raționament sau un lanț de raționamente logice într-o predică a sa este expus astfel că produce sentimentul adevărului, bucuria întuirii acestuia, inspiră o stare de certitudine, deșteaptă interes, emoționează și trezește năzuințe și intenții de acțiune. În general, lectura fiecărei cazanii dă naștere dorinței de renaștere, de viață nouă, dorință potențată mai ales în încheiere, în care Nichifir Teotoche nu numai convinge, ci și cîștigă sufletul prin aerul său de autenticitate și de mărturisire personală. El cultivă expunerea logică și clară, cunoscînd că voința poate fi determinată la acțiune de o idee, o imagine sau un sentiment. Acestea dau conținut și dinamism sufletului omenesc spre a trece la faptă, lucru pe care-l observă și-l cere predicatorului și un omilet contemporan¹². A acționa asupra voinței înseamnă a acționa întîi asupra inteligenței ascultătorilor. Hotărîrile adînci nu ies decît dintr-o convingere

12. G. Longhaye, *La prédication*, IV-e éd., Paris 1927, p. 375.

asemănătoare. «Este o eroare preocuparea grăbită de a mișca sufletele; este o eroare împotriva naturii de a trata învățăturile ca pe un lucru rece...». Numai vibrarea *convingerii* predicatorului se comunică, impresionează, încălzește și pe ascultători. Departate de a lăsa voința inactivă, ideile clare, imaginile vii și convingerea, împreună cu sentimentele pe care le deșteaptă, o determină în sensul dorit de predicator.

Cercetările mai noi de psihologie asupra corelației dintre idee, imagine și acțiune sînt semnificative în această privință. Imaginile însoțesc orice gînd și năzuință omenească. Studiul imaginilor a dus la concluzia că ele păstrează foarte importante elemente pentru activitate: ele conțin principalele operații sau acțiuni, care trebuie efectuate și ordinea acestora; ele fixează tot ce are importanță directă pentru îndeplinirea unei activități. Prin urmare, imaginile folosite în predică de Nichifor Teotoche, sub forma atîtor descrieri, argumentări, narațiuni sau figuri de stil, risipite de-a lungul *Chiriadromion*-ului, conțin și ele energia potențială a faptei ca proces lăuntric, din care predicatorul speră și așteaptă să se desprindă și roadele văzute ale faptelor bune. Așadar, cu ajutorul ideilor, al imaginilor și al sentimentelor trezite în ascultători, predicatorul poate să schimbe poziția lor interioară și să-i ajute, în încheierea predicii, să primească ideile și sentimentele formate, nu numai ca pe o convingere în sine, ci și ca pe un motiv de acțiune practică. Cum am văzut încă din schița cazaniei la duminica a VI-a după Pogorîrea Sfîntului Duh, Nichifor Teotoche are o concepție ortodoxă explicită și fermă cu privire la voință. «Toți oamenii sînt de sine stăpînitori — afirmă Nichifor Teotoche —, adică slobodă își au voința, spre a alege, ori binele, ori răul, căci Dumnezeu dintru început a făcut pe om și l-a lăsat în mîna sfatului său (Sirah V, 14). (Cazanie la duminica de după Înălțarea Sfîntei Cruci). Fiecare om înclină la bine, dar se pleacă și la rău în acest caz sufletul devine «pămîntesc, mic cugetător». Natura aduce și ea suferințe. «Firea și voința sînt două izvoare din care ies neîncetat răutățile cele fără de număr și de multe feluri, pricinuitoare de foarte mari necazuri... Vărsarea apelor, amestecarea văzduhului, cutremurul pămîntului, săgeata tunetului, îi face pe mulți să se vaite. «Cîte dureri aduc boalele nenorociților oameni!... Care Hipocrat, sau Galen, sau Pavel Eghinitul poate să numere multimea bolilor celor dureroase?... Întorceți-vă acum ochii și la răutățile voinței și vedeți: pre acela îl chinuiește fierberea mîniei... acestuia îi întină sîngele amărăciunea pizmei... Nenumărate sînt răutățile voinței oamenilor... Dar tu pre care rele le socotești mai grele și mai multe?» Nichifor Teotoche răspunde că relele «din voință covîrșesc pe cele ale firii și cu numărul și cu greutatea și cu usturimea, încă pre lingă acestea și cu greutatea vindecării... Dacă vei căuta cu luare aminte care patimi se vindecă mai cu lesnire... vezi că la cele ale voinței nici doftorul nu vindecă, nici buruienile nu folosesc... Pre necazurile cele din fire, firea le potolește... Plîngi seara pentru reaua tulburare a văzduhului, dar te bucuri dimineața pentru buna liniștire a lui... Dar greutatea este ca bețivul să se facă treaz, robul pîntecului-postitor... și oricare rob al păca-

tului, lucrător al faptei bune» (Cazania la Duminica Stîlpărilor). În altă cazanie Nichifor Teotoache spune că «măcar deși de poftele amăgirii se întunecă mintea și slăbește voirea. rămîne în minte puterea cea firească a dreptei socoteli, iar întru voire slobozenia de a alege binele» (Cazania care se citește în duminica după Nașterea lui Hristos). Pornind de aici el cugetă și propovăduiește rolul mare al voinței în lucrarea mîntuirii și face tot timpul apel la ea deoarece fapta bună este «după fire», proprie, adică, esenței omului, «osebirilor» lui. Acestui lucru îi închină o cazanie întregă (Cazanie la duminica a XXI-a după Pogorîrea Sfîntului Duh) dovedind posibilitatea și necesitatea efortului de voință pentru viață și mîntuire. Mai mult, el spune: cînd omul are o cît de mică aplecare spre cele bune, «atunci darul lui Iisus Hristos... și puterea singelui Său celui făcător de viață, risipește întunericul patimilor omului celui vechi și gonește nepuțința dinafară adusă întru voire» (Cazanie la duminica după Nașterea lui Hristos).

În Cazania la duminica a X-a după Pogorîrea Sfîntului Duh, la textul: «Făceți-vă următori ai mei, precum sînt și eu următor al lui Hristos» (I Cor. IV, 16), Nichifor Teotoache răspunde celor care ar obiecta că nu au puterea de gîndire și de voință a lui Pavel, nici harul pe care acesta l-a primit și deci n-ar putea să se facă imitatori ai lui. «... Poți, dacă vei voi, să faci chibzuința și voința ta asemenea cu ale lui Pavel, căci te-a zidit Domnul Dumnezeuul tău de sine-ți stăpînitor și sine-ți voitor. Nici Pavel n-a avut la început chibzuința și voința, dar le-a primit mai pe urmă. La început a fost prigonitor al lui Hristos, iar numai pe urmă a propovăduit numele Lui la toate neamurile». Neîndoielnic, voința se poate schimba și iată cum anume: «... dacă ai chibzuință și voință rea, prefă-o în bună și, făcînd așa, vei avea chibzuința și voința lui Pavel. Atunci vei primi și darul pe care l-a avut Pavel. Pentru că nu este pîrtinire la Dumnezeu (Rom. II, 11). Dumnezeu îi iubește pe toți oamenii deopotrivă și voiește ca toți să se mîntuiască, căci este făcător și ziditor al tuturor... și dă dumnezeieștile Sale daruri după măsura bunătății noastre».

Nichifor Teotoache vorbește deseori despre voință în cazurile sale, căci el știe, ca orice păstor luminat, că desfășurarea vieții sufletești a omului implică, într-un fel sau altul, acțiunea, deci voință. El subliniază insistent, mai ales în incheieri, că fapta bună este o condiție a mîntuirii sufletești a credincioșilor. Ca bun păstor, el se silește cu rară rîvnă să explice și să argumenteze limpede adevărurile pe care le propovăduiește, apoi, caută — în incheiere — a-i determina pe ascultători să aleagă și să se decidă la o faptă bună sau alta. Acest lucru iese în evidență mai ales în incheierile care conțin exortații, rugăciuni și aplicări în care procedeul mobilizator constă în lămuriri, încredințări, îndemnuri și *indicații* precise și amănunțite pentru săvîrșirea faptei bune. Chiar în cursul predicii, Nichifor Teotoache scoate concluzii și face aplicări parțiale, arătînd calea ce duce la cer și curățînd această cale de orice împiedicări. În încheierea cazaniei, el face acest lucru mai stăruitor printr-un procedeu specific de mobilizare a aptitudinilor volitive ale sufletului credincioșilor:

în ea dă sfaturi, îndemnuri, încredințează, determină rezonanțe afective și mai ales dă *indicații* concrete de acțiune lăuntrică sau văzută, dă îmbolduri și aripi sufletului ascultătorilor. Din toate cazaniile lui desprindem că el este conștient că voința nu poate fi determinată la acțiune, în mod normal, decît de o idee, o imagine sau un sentiment, aproape totdeauna formate prin «învățătura care luminează mintea și sfătuirea care *povățuiește voința* către fapta bună» (Cazania la duminica cea înaintea Nașterii Domnului). Ideile pe care le conturează și sentimentele pe care le deșteaptă, Nichifor Teotoche le transformă în încheierile sale în puternice *motive* lăuntrice de acțiune pentru ascultători. Motivele pe care le folosește mai des sînt cele *rationale, eshatologice, morale, soteriologice*. Ele sînt reluate în încheiere, dar acum cu intenția hotărîtă de a determina voința să aleagă motivele și să le traducă în faptă. În acest sens, încheierile în cazanii constituie un asalt asupra voinței ascultătorilor, care trebuie să ducă la ruperea zăgazurilor unei voințe șovăitoare, slabe și lincezînde și la crearea unei situații duhovnicești în care ei să experieze atît adevărul propus, cit și calea de urmat, a faptei creștine.

*

Din studiul părții finale a cazaniilor lui Nichifor Teotoche, rezultă rolul și importanța pe care o acordă el încheierii. Încheierea predicii este o parte constitutivă, totdeauna prezentă în Chiriadromioanele sale, avînd o întindere variabilă, un conținut bogat, o tipologie variată și o structură de multe ori complexă. Astfel cazaniile la duminica slăbănogului, la duminica a XVI-a după Cincizecime, la duminica întîia a marelui post și altele au o structură dublă: încheierea propriu-zisă și o rugăciune finală, o doxologie sau un verset biblic, cu funcție de încheiere a încheierii. Unele încheieri conțin o rugăciune și apoi o exortăție (Cazania la duminica a XI-a după Pogorîrea Sfîntului Duh). Evident, o încheiere se poate face în multe feluri, potrivit naturii subiectului predicii, capacității personale a predicatorului și nevoilor duhovnicești ale ascultătorilor. Uneori se întîmplă ca numai cîteva cuvinte, care în sine n-au o forță deosebită, să aibă un mare efect în raport cu cuvîntarea întregă, cu împrejurările de moment și cu arta cuvîntătorului¹³. Despre «încheierile sublime» s-a spus însă că n-au valoare la o predică rea¹⁴.

Încheierea își trage puterea și frumusețea din legătura ei cu toată cuvîntarea, nu independent de ea, ca fiind o parte a cuvîntării și nu o cuvîntare de sine stătătoare. La Nichifor Teotoche ea este mai largă și mai bogată în cuprins decît introducerile cazaniilor sale și cu mult mai greu de studiat decît oricare introducere. Pentru a cunoaște o introducere, este suficientă lectura și analiza începutului cazaniei, determinarea temei și a conținutului ei. A găsi și a studia încheierea înseamnă a parcurge întregă predică pentru a desprinde locul sau momentul cînd începe finalul, legătura sa cu introducerea, tema și tratarea, concordanța sa cu cuvîntarea în ansamblu. Puterea de convingere și valoare sintetică a încheierii

13. D. Voniga, *Omiletica sau studiul oratoriei bisericesti*, Orăștie, 1906, p. 155—156
14. A. Vinet, *Homilétiques*, Paris, 1873, p. 307.

la cazaniile lui Nichifor Teotoache se datoresc armoniei legăturii ei lăuntrice cu părțile anterioare ale cazaniilor, conținutului și stilului lor. Uneori încheierea nu se distinge prea mult de tratare iar când cazania are un cuprins dogmatic, expune la sfârșit un ultim argument sau aspect al învățaturii propovăduite. În general însă Nichifor Teotoache face încheieri ample, dezvoltate, nuanțate în stilul domol al unui curs liniștit, împletit cu apelul, apostrofa, examenul de conștiință, reproșul, accentul energetic și din când în când cu acel fortissimo părintesc al duhovnicului mistuit de dragoste pentru oameni și mântuirea lor.

Din varietatea încheierilor la cazaniile lui Nichifor Teotoache, ca specii, ferme, conținut și stil, se degajă unitatea de concepție, atitudine și năzuință a unui mare predicator. Prin introducerile cazaniilor sale el orientează atenția și gândirea ascultătorilor, prin tratare urmărește înțelegerea și asimilarea temei, iar în încheiere reflectează asupra învățaturii tratate, se entuziasmează pentru ea, este stăpinit de dorința transpunerii ei în viață, ceea ce o comunică și ascultătorilor prin diferite procedee. Ca să câștige voința ascultătorilor, el le vorbește despre puterea omului de a voi, despre libertatea voinței, adică libertatea de a alege, de a depune efortul necesar îndeplinirii unei fapte, de a-și transforma ideile și dorințele în motive de acțiune. Lămuririle și dovezile pe care le folosește Nichifor Teotoache în tratare, dar și în încheiere, el le simte ca pe o necesitate primordială: dovezile au forță de a convinge rațiunea, dar și de a îndupleca voința, lucru de care Nichifor Teotoache este conștient. Dezvoltând tema «credincios este cuvântul», el spune că cercetarea este bună, «căci dintr-însa este cercarea, din cercare învățătura, din învățătură dovada, din dovadă deplina încredințare, din deplina încredințare rîvna, din rîvnă credința cea fierbinte și *plinirea dumnezeieștilor porunci*» și din aceasta mântuirea veșnică (Cazanie la duminica Sf. Părinți ai Sobor. al IV-lea Ecumenic).

Incheierile lui Nichifor Teotoache se adresează unor ascultători simpli, de un nivel cultural, mijlociu, cu o credință pe care predicatorul dorește s-o lumineze cât mai temeinic și s-o determine la fapte corespunzătoare. Ele dovedesc, cum s-a spus, că «propovăduirea este orientată din oficiu către concluzii morale și practice; ea începe cu inteligența pentru a sfârși în altă parte»¹⁵, în voința omenească. Nichifor Teotoache dă multă importanță încheierii la cazaniile sale, confirmând valoarea lor în predică și atenția unei cercetări speciale a lor. Justa apreciere se poate face însă numai prin lectura minunatelor cazanii la «Apostol» ale marelui ierarh și propovăduitor Nichifor Teotoache¹⁶.



15. G. Longhaye, *op. cit.*, p. 363.

16. *Cuvînte la «Apostolii» duminicilor de preste tot anul*, tipărite... cu binecuvîntarea și toată cheltuila iubitorului de Dumnezeu episcop al Sfintei Episcopii Buzău, D. D. Filotei, Buzău, 1853, 623 p.

K. Heinrich Rengsdorf și Leonard Rost, *Die Mishna (Mișna) text, traducere și comentariu, cu observări critice*, Berlin, 1912—1964.

Mișna, colecția de legi, care alcătuiesc Talmudul, e o lucrare de proporții mari. Editarea ei a fost inițiată în 63 de volume, de Georg Beer, Oskar Holtzmann, cu concursul lui Rud. Meyer, editori fiind K. H. Rengsdorf și Leonard Rost. Colaboratori sînt: W. Bauer, K. Albrecht, D. Correns, W. Nowack, I. Meinhold, H. Bornhauser, E. Gerber, P. Fiebig, E. L. Rapp, H. Bietenhard, W. Windfuhr, S. Kraus, G. Meyer, G. Lisovsky, M. Boertien, E. Güting, W. Doeve, A. Strobel, L. Tetzner, H. Zuidema, J. Leevis, J. Stern, Dr. Lebrun, L. Rost. W. Bunte și Vildraut.

Mișna constă din șase părți mari, cuprinzînd un total de 63 de tratate. Pînă acum, pînă în 1964, au apărut 32 volume. În 1964 a apărut volumul 31 (Toharot tratatul al 4-lea) și volumul 32 (Toharot tratatul al 10-lea).

Fiecare volum aduce textul original ebraic-aramaic însoțit de traducere în limba germană, comentariu și observări critice.

Lucrarea e de interes pentru înțelegerea unor situații din istoria creștinismului primar ca și pentru sensul unor texte din Vechiul Testament. Multe sînt contribuțiile pe care le aduce lucrarea la lămurirea unor capitole din arheologia biblică.

Alexander Sperber, *The Bible in aramaic (Biblia în limba aramaică)*, vol. III. Targumul lui Ionatan, Leiden, 1962, 505 p.

A. Sperber este profesor de limbi orientale. Dînsul are preocupări din domeniul filologiei biblice încă din anul 1924 cînd publicase lucrarea: *Profeții din Targum în raport cu textul mazoretic*. Începînd din anul 1924 Sperber pregătește o ediție critică la Targum (traduceri aramaice la Vechiul Testament. A publicat pînă azi I. Pentateuhul, în raport cu targumul lui Onkelos (1959); II. Profeții priori în raport cu targumul lui Ionatan (1959); iar în 1962 III. Profeții posteriori în raport cu targumul lui Ionatan. Textul aramaic este însoțit de aparat critic.

Targumul lui Ionatan, ucenicul lui Hilel, la profeții priori și posteriori datează de la începutul erei creștine. El aduce mult material exegetic. Profesorul Sperber face lumină în grămada de material moștenit de la Ionatan.

J. Gray, *The legacy of Canaan. The Ras Schamra textes and their relevance to the Old Testament (Moștenirea Canaanului. Textele de la Ras Schamra și legătura lor cu Vechiul Testament)*, Lieden, 1965, 348 p.

Profesorul american Dr. John Gray aduce, în lucrarea de față, prețioase contribuții la cunoașterea Orientului antic și cu osebire a Canaanului. Cartea constituie o vastă sinteză a descoperirilor arheologice mai recente și mai ales a celor de la Ugarit. Vechiul Testament avînd tangențe cu istoria țărilor din Orientul apropiat, lucrarea de față constituie o contribuție prețioasă la studiul biblic. Gray arată în ce măsură textele de la Ras Schamra aruncă lumină asupra vocabularului stilului cărților Vechiului Testament. Cînd textele de la Ras Schamra nu i se par în ordine atunci Gray recurge la celelalte limbi semite, de interes biblic, la limba arabă indeosebi.

Puține dintre lucrările biblice brodate pe textele de la Ugarit sînt atît de complete și adînci ca cea de față. În Ugaritologie Gray se impune prin erudiția sa. În probleme de legislație biblică consultarea ei devine indispensabilă. — (N. N.)

Documenta Romaniae Historica, B, Țara Românească, vol. XXI, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, XLII+596 p.

Apărută de curînd, noua culegere de documente privind istoria României marchează continuarea de către Academia Republicii Socialiste România a inițiativei editării principalelor izvoare medievale românești. Acest prim volum inaugurează colecția cu titlul: *Documenta Romaniae Historica* ce-și propune să-și însușească toate documentele interne privitoare la trecutul Moldovei, Țării Românești și Transilvaniei, precum și la relațiile dintre ele. Volumele colecției vor forma serii pe țări, cu o numerotare proprie fiecăreia.

Volumul susmenționat, consacrat Țării Românești, cuprinde 286 de documente din anii 1626—1627, provenite mai ales din fondurile Arhivelor Statului din București (182) și al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România (76). Majoritatea documentelor sînt originale (231), un mare număr dintre ele fiind redactate în românește (137). Semnalăm că multe din documentele grupate în această culegere privesc istoricul unor așezăminte mînăstirești importante.

Condițiile de editare sînt mult îmbunătățite față de vechiul *Corpus* de documente (publicat între anii 1951—1957 în 30 de volume), urmărindu-se un înalt nivel științific de prezentare. Menționăm că textul documentelor în limbile slavă și greacă este tipărit nu numai în traducere românească, ci și în original, iar după fiecare document este indicată, în afara depozitului în care se găsește, și ediția anterioară (atunci cînd documentul respectiv a mai fost publicat).

Subliniem deosebita însemnătate pe care o prezintă indicele de nume de persoane și locuri, inclus în ultima parte a volumului. Prin alcătuirea acestui indice (autori: M. Bălan, S. Caracaș, O. Diaconescu și I. Donat) se oferă specialiștilor un prețios instrument de lucru. — (Șt. A.).

Iancu Anastasescu, *Contribuții la istoricul bisericilor din comuna Lunguleți (Raionul Răcari — Regiunea București)*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965) nr. 1—2, p. 112—127.

Articolul constituie o reală contribuție la înțelegerea justă a problemelor legate de existența celor trei biserici — Sfîntul Dumitru, Sfîntul Gheorghe și biserica Pantazi — a căror așezare pe teritoriul comunei Lunguleți pare nu ușor de explicat. Urmărind, cu începere de la 1510, istoricul moșiei Lungu, împărțită în timp în trei moșii, autorul descoperă explicația justă a apariției și existenței pînă azi a celor trei biserici în interdependența logică dintre moșie și sat, dintre sat și biserică: ca să se mențină și să producă o moșie avea nevoie de un sat așezat pe ea însăși, pentru ca locuitorii lui să se poată găsi la îndemîină exploatatorului moșiei; iar pentru a menține locuitorii în sat moșierul trebuia să le construiască biserică. O schiță după planul hotărniciei moșiei Lunguleți făcută de maiorul Spiroiu la 1896, cu aplicarea limitelor celor trei moșii așa cum rezultă din documente, evidențiază justetea tezei susținute de autor.

Otto Grunther, *Muzeul de icoane din Recklinghausen și literatura germană despre arta religioasă din răsăritul Europei*, în «Studii și cercetări de Istoria Artei», seria Artă plastică, tom. 12, nr. 1/1965, p. 103—113.

Muzeul prezintă o colecție de 450 de obiecte de artă, care înfățișează evoluția unor anumite ramuri ale artei de tradiție bizantină — pictura de icoane, sculptura în lemn și arta prelucrării metalelor. Alături de icoanele grecești și rusești, sînt expuse și icoane românești.

Materialele sînt împărțite pe grupuri tematice, care încep cu sala Sfintei Treimi și a ierarhiei cerești.

Sala consacrată reprezentării Maicii Domnului cuprinde, printre altele, două icoane românești: «Sfinta Fecioară cu pruncul», încadrată de doi sfinți, și «Maica Domnului pe tron» — din secolul al XVIII-lea.

Secția următoare este consacrată operelor cu caracter aghiografic — *Viețile Sfinților*.

Un crucifix din lemn cu imaginea Sfintului Gheorghe pe cal alb și două reliefuri în lemn pe fețele interioare ale unui engolpion în formă ovală (reprezentînd unul pe Sfinții Apostol Petru și Pavel, care țin în mînă Biserica, iar altul reprezentînd Sfinta Treime) vădesc meșteșugul artistic românesc.

În cea de-a patra sală, destinată icoanelor ce prefigurează «Praznicele», se află două piese de origine românească: un relicvar pe care se află reprezentați Sfintul Gheorghe și Sfintul Dumitru și o frumoasă pictură a Pogorîrii Sfintului Duh.

Sînt prezentate, în continuare, lucruri despre arta răsăriteană ca: Dr. Leonhard Kuppers, *Icoana — imagine de cult în Biserica Răsăriteană; România — Biserici pictate din Moldova*, prefață de Acad. Prof. George Oprescu și Prof. André Grabar, descrie bisericile românești: Arburea, Moldovița, Humor, Voroneț și Sucevița, ilustrînd în cele 32 de planșe minunata pictură exterioară a acestora; H. P. Gerhard, *Lumea icoanelor*, în care se remarcă, între altele că: «Pictura pe sticlă cu teme iconografice este o ramură a artei religioase care a înflorit din plin numai în România...». (Ioan F. Stănculescu).

L. S. Retcovscaia, *Despre apariția și dezvoltarea compoziției «Paternitate» în arta rusă din veacurile al XIV-lea—al XVI-lea*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1965), nr. 5—6, p. 511—539.

Studiul a fost publicat în volumul *Arta rusă veche în veacul al XV-lea — începutul veacului al XVI-lea*, Editura Academiei de științe a U.R.S.S., Institutul Ministerului Culturii pentru istoria artei, Moscova, 1963, p. 235—262, de unde a fost tradus de Ion V. Georgescu.

În arta rusă veche, începînd cu sfîrșitul veacului al XIV-lea, alături de reprezentarea Sfintei Treimi sub forma «Sfintei Treimi vechitamentare» începe a fi folosită din ce în ce mai des reprezentarea Sfintei Treimi prin compoziția numită «Paternitate», iar de la jumătatea veacului al XVI-lea apare și reprezentarea «Sfintei Treimi noutestamentare». Aceste trei tipuri de reprezentări ale Treimii au devenit de bază și adesea au coexistat în ciclurile largi ale picturilor de biserică din Rusia.

La apariția și dezvoltarea noilor tipuri de reprezentare a Sfintei Treimi se observă o strînsă legătură cu dezvoltarea mișcărilor antitrinitare. Fiecare nouă izbucnire a erezilor constituia un stimulente pentru «Biserica luptătoare» de a recurge la căutări de subiecte mereu noi care să întărească credința în Sfinta Treime.

În istoria formării compoziției «Paternitate» se deosebesc trei perioade: cea mai timpurie este strîns legată de mișcările eretice din Novgorod și Pscov (veacurile al XIV-lea și al XV-lea); a doua perioadă este legată de mișcarea de reformă bisericească novgorodeană-moscovită (sfîrșitul veacului al XV-lea—începutul veacului al XVI-lea); iar a treia perioadă constituie eoul reizbucnirii mișcărilor eretice (de la jumătatea veacului al XVI-lea). Din a doua jumătate a veacului al XVI-lea tipul iconografic «Paternitate» a fost supus unui șir de schimbări care nu mai erau legate de lupta contra erezilor, ci de motive strict bisericești.

Pr. Ilie Gh. Diaconescu, *Materiale documentare istorice la monumentele feudale bisericesti din raionul Găiești, Regiunea Argeș*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 3—4, p. 249—293; nr. 5—6, p. 459—486.

În cadrul preocupărilor de revizuire a datelor documentare pentru motivarea menținerii, clasării sau înscrierii în repertoriul monumentelor istorice (în conformitate cu H.C.M. nr. 1619/1957), autorul cercetează 18 biserici de zid (dintre care șase aparțin unor foste mănăstiri și schituri complexe dispărute ori stricate de vechime și două în stare de ruină), 12 biserici de lemn (care au aparținut numai obștiilor sătești) și 19 cruci de piatră (înălțate de dregători domnești, neguțători, clerici și megieși).

După ce prezintă datele cu caracter general privitoare la ctitoria bisericilor de zid (aparținând veacurilor al XVI-lea—al XIX-lea), a bisericilor de lemn (aparținând veacurilor al XVII-lea—al XVIII-lea), ca și la rostul așezării crucilor de piatră (aparținând veacurilor al XVII-lea—al XVIII-lea) și datele privitoare la materialul de construcție, la arhitectura și pictura lor, autorul trece la descrierea îndeaproape a bisericilor de zid (biserica Cioflie din orașul Găiești și cele din comunele: Bădulești, Budișteni, Butoiu, Cacova, Căpsuna, Ciulnița-Leurdeni, Glavacioc (complexul și biserica fostei mănăstiri), Golești-Badii, Ludești, Pătroaia, Potlogeni din Vale, Ragu, Rătești, Titcou și Topoloveni), a celor din lemn (din comunele: Broșteni din Deal, Cindeștii din Deal, Coadă Izvorului, Copăceni, Frasinul din Deal, Frasinul din Vale, Glîmbocata, Grecii Moșteni, Mîslea, Oborani (Vișina), Valea Caselor și Valea Mare) și a 19 cruci de piatră din diferite comune.

Prezentarea fiecărei biserici este făcută după același plan: date în legătură cu ctitoria, arhitectura și pictura, reconstruiri-renovări, pisanii, inscripții (pe pereți, pe cruci, pe lespezi de mormînt, pe obiecte de cult), însemnări pe cărți. Iar prezentarea crucilor de piatră urmărește așezarea geografică, felul de piatră și starea de azi, date despre cei ce le-au ridicat sau despre cei pentru care au fost ridicate, textul pisaniei de pe cruce și alte date.

Douăsprezece reproduceri fotografice ale unora din bisericile de zid și de lemn ca și ale unora din crucile de piatră prezentate însoțesc textul.

Pr. Marin M. Branîște, *Cîteva știri despre școlile din orașul Pitești înființate pe lângă biserici, înainte de Regulamentul Organic*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 3—4, p. 173—185.

Studiul cuprinde materialul care a făcut obiectul comunicării făcute, la 4 iunie 1963, în cadrul manifestărilor organizate de Filiala Pitești a Societății de științe istorice și filologice, cu prilejul împlinirii a 575 de ani de la prima însemnare documentară despre orașul Pitești, care a ajuns, datorită poziției geografice și strategice, «un fel de scaun domnesc, de unde se și dau o mulțime de acte domnești», ceea ce — alături cu dezvoltarea vieții economice — a contribuit la înființarea de școli în cuprinsul orașului.

Materialul se referă la primele două școli — cea de la biserica domnească Sfîntul Gheorghe și cea de la Schitul Buliga —, care au funcționat în Pitești înainte de epoca Regulamentului organic și a căror existență și activitate este dovedit că se întinde de-a lungul veacului al XVIII-lea; este probabil însă că prima să aibă o vechime mult mai mare, după cum «nu este cu neputință să fi existat și

alte școli în Pitești, în veacurile al XVI-lea și al XVII-lea». Prezentarea materialului documentar este grupată în legătură cu: dascălii din vremea cît școlile funcționau în biserică; localul propriu al școlilor de pe lângă biserici și profesorii lor; structura învățămîntului predat în aceste școli.

Arhimandrit Gr. Urișescu, *Schitul Trivalea din Pitești*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 3—4, p. 186—267.

Articolul constituie un dezvoltat studiu monografic asupra Schitului Trivalea din Pitești și cuprinde pe lângă studiul propriu-zis (p. 186—227) și publicarea în anexe, a textului a 47 de documente privitoare la viața de aproape trei sute de ani a Schitului Trivalea.

Materialul extras din documente din arhivele de stat și din bibliotecile instituțiilor bisericești și orășenești, ori păstrate la particulari, ca și din lucrările de specialitate, este organizat pe probleme astfel: biserica veche de lemn (existentă înainte de înființarea schitului); mitropolitul Varlaam (1672—1679), ctitorul bisericii de zid a Schitului Trivalea; biserica de zid a schitului; înnoiri și reparații a bisericii de zid de la Varlaam pînă în zilele noastre; Schitul Trivalea metoc al altor așezări mînăstirești; metocurile Schitului Trivalea; egumenii Schitului Trivalea (în număr de 26, de la ieromonahul Ioan orînduit egumen de mitropolitul Varlaam, pînă la egumenul de astăzi).

Ioana Cristache Panait, *Pîrvu Mutu-Zugravul*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 7—8, p. 691—699.

Articolul constituie o documentată prezentare a vieții și activității desfășurate de Pîrvu Mutu-Zugravul în decorația picturală a locașurilor bisericești de la sfîrșitul veacului al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea, activate ce a lăsat dovezi de incontestabilă valoare artistică pe tot întinsul țărilor române. Încă de la începutul veacului al XVIII-lea, Pîrvu Mutu-Zugravul, fără a întrerupe activitatea sa artistică picturală, activează ca dascăl al unui grup de pictori strînși în jurul lui, cărora le împărtășește «cunoștințele și experiența acumulate în activitatea sa de două decenii» ca pictor.

Devenit, la sfîrșitul vieții, monahul Pafnutie — la Schitul Robaia și apoi la Mînăstirea Mărgineni. — el continuă să lucreze tîlmăcind în limba română citeva cărți din limbile slavă și latină.

Ștefan Mețeș, *Școlile de muzică și cîntare bisericească din Iași (1558) și București (1711—1823) și românii din Transilvania*, în «Mitropolia Ardealului», X (1965), nr. 7—8, p. 511—520.

Oficial, în Biserica Ortodoxă Română, pînă în veacul al XVIII-lea, s-a practicat cîntarea bisericească în limbile slavonă și grecească, și numai din veacul al XVIII-lea s-a glăsuț și în românește. În realitate însă «desigur și în biserică și în afară de ea, la diferite slujbe a răsunat cîntarea și în limba română». Învățarea cîntării bisericești în limba română s-a făcut în modestele «școli» sătești sub îndrumarea preoților, a dascălilor «cîntereților» de strană; în școlile mînăstirești și

în școlile domnești din cele două capitale — Iași și București — susținute de domnii și mitropolii de atunci ai celor două țări române.

Întemeiat pe documente, pe lucrări istorice — generale și monografice — asupra veacurilor al XVI-lea al XIX-lea, și pe analiza lucrărilor de «psaltichie românească» și a împrejurărilor în care acestea au apărut, studiul prezintă o scurtă istorie: a «școlii de muzică și cîntare bisericească» de la Iași, despre care cea mai veche mărturie o constituie scrisoarea lui Alexandru Lăpușneanu, din 1558, către călugării mînăstirii ortodoxe din Lemberg (în legătură cu «învățăceii» trimiși din Polonia la școala din Iași, care exista probabil de mai înainte), și a «școlii de muzică și cîntare bisericească» înființată de Constantin Brîncoveanu pentru «a româniza muzica și cîntarea bisericească».

După ce doar schițează documentar că la aceste școli să fi urmat și învățăceii din Transilvania, autorul demonstrează pe larg «contribuția — în veacurile al XVI-lea și al XIX-lea — a cîtorva români transilvăneni la românizarea cîntărilor bisericești, ca dascăli la școlile domnești-mitropolitane (din Iași și București) și ca autor de Psaltichii — Ieromonahul Filotei (autorul *Psaltichiei românești*). Bucur grămăticul din Sîmbăta de Sus, Ioan Duma din Brașov (autorul *Psaltichiei românești* din 1751), Naum Rîmniceanu (autorul psaltichiei românești, intitulată *Psaltichie meșteșugul cîntărilor bisericești pe glasuri*, din 1788) și «Nil Nicolae Poponea Sibianul, dascăl de sistema cea nouă a psaltichiei grecești și românești», care împreună cu Macarie ieromonahul — și cu ajutorul marilor negustori, Hagi Popp Constantin din Sibiu, Ghiță Opran din Orșova și olteanul Voicu Periețeanu — reușește să tipărească la Viena, în 1822, cele trei cărți de muzică bisericească românească.

Pr. Ion Răuțescu, *Catagrafia fostului județ Muscel, făcută la anul 1840, din porunca mitropolitului Neofit, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 9—10, p. 875—900.*

Spre deosebire de catagrafia din 1810 — care nu cuprinde date referitoare la zidirea și ctitorii bisericilor, ci se mărginea la referințe asupra veșmintelor și cărților de slujbă, ca și asupra familiilor personalului slujitor (preoți, diaconi și chiar cîntăreți) și asupra numărului de case cu sufletele de enoriaș, — în Catagrafia din 1840, făcută din porunca mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei, se răspunde unui chestionar oficial care se referă la: pisanile bisericilor, la cei ce le-au construit și la cei ce le poartă de grijă; trecînd apoi la numele enoriașilor pe categorii sociale: de frunte, de mijloc, săraci, văduve și rareori cei iertați sau nevolnici, iar uneori și țișanii care la acea dată erau încă în volire, fie la mînăstiri, fie la particulari.

Textul Catagrafiei din 1840 privind bisericile din fostul județ Muscel este publicat cu unele scurte precizări și lămuriri.

Pr. Radu Antohie, *Istoricul bisericii Gîrлаși din Buzău, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), p. 825—847.*

O documentată monografie a bisericii Gîrлаși — monument istoric —, fostă mînăstire «în a cărei curte a luat ființă cel de-al treilea spital din Țara Românească». Materialul — scos din documente de arhivă, aflate în posesie particulară, ori publicate, și interpretat cu înțemeiere pe lucrări de specialitate — este grupat în următoarele paragrafe: Data ridicării bisericii și numele ctitorilor; Înzestrarea bisericii; Alți ctitori; Biserica Gîrлаși în luptă cu dintele vremii și răutatea oame-nilor; Restaurarea; Descrierea bisericii a) arhitectura; b) pictura; c) sculptura și

inscripțiile; Cărțile de ritual; Instituții adăpostite: a) Spitalul Gîrlași; Școala; Slujitorii bisericii Gîrlași; Închinătorii bisericii.

Studiul este completat cu cinci reproduceri fotografice de ansamblu și detalii arhitectonice și picturale, precum și de o schiță de plan.

Prof. Dimitrie Ionescu, *Biserici vechi din orașul Buzău*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 1—2, p. 72—111.

Întemeiat pe documente publicate și pe cele păstrate în biblioteci particulare, ca și pe lucrări de specialitate, dar mai cu seamă pe rezultatele săpăturilor arheologice întreprinse în ultima vreme, autorul a strîns important material pe care l-a organizat sub forma unor succinte monografii asupra a trei biserici din orașul Buzău: biserica Neguțători (p. 72—83), biserica Banu (p. 83—103), biserica Sfinții Ingeri (p. 103—111), în care prezintă date în legătură cu construirea, renovările și starea prezentă a bisericilor; pisanile inscripțiile și însemnările; averile și cărțile vechi păstrate la bisericile studiate. Fotografii ale bisericilor în starea de azi, ale unor fragmente importante arhitectonice și schițele de plan ale bisericilor măresc interesul articolului.

Pr. Horia Constantinescu, *Biserica fostei mînăstiri Rîmnicu-Sărat, ctitorie hrîncovenească și monument de artă feudală*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 1—2 p. 30—71.

Autorul folosește documentele din arhivele de stat, documente din arhivele instituțiilor bisericești, și particulare, ca și lucrări de specialitate și interpretîndu-le judicios, reușește să prezinte un temeinic studiu monografic asupra bisericii din fosta mînăstire hrîncovenească din Rîmnicu-Sărat, și în parte și asupra mînăstirii însăși. Astfel în prima parte înfățișează chestiunile legate de Mînăstirea Rîmnicu-Sărat: așezare, ctitorie, construcție; închinarea mînăstirii; milele domnești și averile ei: aproape 40 proprietăți mari și coproprietăți mici; schiturile închinatelor ei — în număr de 6; egumenii mînăstirii și alte date, iar în partea a doua autorul tratează problemele legate direct de biserica Mînăstirii Rîmnicu-Sărat: arhitectura, sculptura, pictura și artele minore. Șase reproduceri fotografice prezintă ansambluri și detalii din arhitectura, sculptura și pictura bisericii studiate.

Pr. Gabriel Cocola, *Episcopul Metodie al Buzăului* (2 ianuarie 1741—23 martie 1748), în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 7—8, p. 667—683.

O prezentare sumară a vieții, și prezentarea mai pe larg a activității culturale și gospodărești a episcopului Metodie la Buzău, urmărită în: redeschiderea tipografiei — cu descrierea cărților tipărite în timpul păstoriei lui; în preocuparea de buna organizare și funcționare a școlilor mai vechi (cea slavonească și cea grecească); în zidirea și repararea de biserici; în înmulțirea averii bisericești și în obținerea recunoașterii ca aparținînd Episcopiei a schiturilor anterior închinatelor.

Pr. Horia Constantinescu, *O ctitorie a lui Șteafn cel Mare în Țara Românească*, în «Glasul Bisericii», XXIV (1965), nr. 7—8, p. 684—690.

Ca «rod al conștiinței religioase și naționale a marelui voievod, și ca simbol al păcii și al înfrățirii între munteni și moldoveni», Ștefan cel Mare a zidit bise-

rica Sfânta Paraschiva din Rîmnicu-Sărat. Pe bază de documente autorul realizează o schiță monografică asupra acestei biserici, urmărind împlirile mai însemnate din viața ei, pînă la 1898, cînd a fost dărimată și în locul ei s-a construit actuala catedrală din orașul Rîmnicu-Sărat.

Diacon Gheorghe Lungu și Adrian Pricop, Contribuții asupra istoricului școlilor fondate și întreținute de Biserică în orașul Botoșani, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 295—303.

Spre deosebire de orașul Iași — unde existau școli organizate încă din veacul al XVII-lea — și spre deosebire de cele trei orașe reședințe episcopale ale Moldovei (Roman, Rădăuți și Huși) — unde existau școli de «slavonie și românie» încă din prima jumătate a veacului al XVIII-lea —, în orașul Botoșani se înființează o asemenea școală abia în anul 1793 (sub domnia lui Mihail Șuțu), «dacă nu va fi existat mai înainte o școală domnească, în palatul domnesc de la Popăuți, cum cred unii cercetători». Cercetarea urmărește istoric înființarea, organizarea, funcționarea, greutățile, dascălii și ucenicii, caracterul și roadele învățămîntului în școlile din orașul Botoșani: a) școala de pe lângă biserica Uspenia, înființată în anul 1793, devenită școală specială de muzichie și a cărei activitate poate fi urmărită pînă la sfîrșitul veacului al XIX-lea; b) școala de pe lângă biserica Trei Ierarhi din Botoșani, înființată în anul 1814, care a funcționat pînă la 1859, cînd ucenicii ei au fost încadrați în școlile publice; c) școala de pe lângă biserica Întîmpinarea Domnului, înființată în anul 1851, și care a funcționat pînă după secularizare, cînd școala a trecut la comună.

Alexandru Andronic, Noi contribuții arheologice la istoria orașului Iași, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 7—8, p. 403—408.

Din compararea rezultatelor cercetărilor arheologice efectuate pînă în anul 1955 (urmărind în special popularea teraselor inferioară și medie, ca și a luncii Bahluiului în epoca orînduirii comunei primitive și în perioada prefeudală), cu rezultatele cercetărilor arheologice dintre anii 1956 și 1960 (urmărind în special dezvoltarea forțelor de producție și a diviziunii sociale a muncii în nucleul inițial al așezării feudale de tip urban) — se constată că recente descoperiri de la Iași contribuie în mod substanțial la precizarea genezei, a etapelor de dezvoltare și a procesului de urbanizare al așezării feudale Iași. Care, din stăvechiul Iasski-torg, a devenit — printr-un lung proces de urbanizare — la mijlocul veacului al XIV-lea și către sfîrșitul acestui veac, un centru meșteșugăresc și comercial deosebit de important; iar la începutul veacului al XV-lea târgul Iași a devenit și centru vamal (atît în cadrul comerțului intern, cît și al comerțului de tranzit), ceea ce a determinat menționarea lui în documentele vremii.

Curtea domnească din Iași (menționată pentru prima dată la 8 octombrie 1434) a influențat dezvoltarea târgului Iași, contribuind la statornicirea aici, în decursul veacurilor al XV-lea și al XVI-lea a unuia dintre principalele centre meșteșugărești și comerciale din Moldova; iar datorită acestui fapt, începînd cu veacul al XVII-lea, capitala Moldovei s-a mutat la Iași, ceea ce a dus la accelerarea procesului de urbanizare început, după cum mărturisesc descoperirile arheologice, la jumătatea veacului al XIV-lea.

Unul din aspectele importante ale descoperirilor de la Iași constă în faptul că «nu se documentează arheologic, ca la Baia și Suceava, prezența elementului colonizator, ceea ce permite precizarea că progresul realizat de localnici la Iași este opera propriului lor efort, fără contribuția dinafară a elementului alogen».

Mircea Păcurariu, *Manuscrise de la Episcopia Romanului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 325—328.

Pe lângă manuscrisele prezentate în aceeași revistă (an. XLVII (1961), nr. 7—8 și an. XLIX (1963), nr. 5—6), la Episcopia Romanului se păstrează și manuscrisul: *Psaltirea cu tilc*, copiată în 1778—1779 de diacul Ilie din Daneș (astăzi în raionul Sighișoara).

După descrierea manuscrisului din punct de vedere al materialului, al grafiei și al stării în care se prezintă azi, autorul se oprește îndeaproape asupra cuprinsului manuscrisului, și asupra însemnărilor făcute de însuși diacul Ilie din Daneș, ca și asupra însemnărilor făcute de alte mâini pe filele și copertele manuscrisului, între 1620 și 1853.

Pr. Gabriel Cocola, *Din trecutul legăturilor Minăstirii Neamț cu Țara Românească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 287—294.

Prețuirea deosebită de care se bucura activitatea tipografică de la Minăstirea Neamț, la jumătatea veacului al XIX-lea, reiese cu evidență din cercetarea cuprinsului scrisorilor între starețul Minăstirii Neamț și mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei, și între același stareț și episcopul Filotei al Buzăului, în legătură cu repunerea în funcțiune a tipografiilor de la București și de la Buzău.

Scrisorile cercetate cuprind, în afară de obiectul lor principal, și importante știri cu privire la circulația tipăriturilor în țările române în acea vreme, ca și cu privire la preocupările culturale ale episcopului Filotei al Buzăului.

Arhim. Irineu Crăciunaș, *Vechea pictură bisericească din Moldova* (veac. XV—XVII), în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 9—10, p. 468—502.

Dacă pentru Moldova nu există — în studiul actual al cercetărilor — urme de ansambluri de pictură din veacurile al X-lea—al XV-lea, ca pentru Țara Românească și Transilvania, în schimb în toate cele trei țări românești au existat, înainte de pictura bisericească, tradiții de artă populară cu rădăcini autohtone milenare, care pentru moldoveni a constituit de-a lungul veacurilor «o adevărată școală estetică». La această școală «moldovenii își formaseră, pe temelii unei sensibilități artistice specifice și printr-o experiență practică multilaterală și neîntreruptă, o viziune a lor proprie despre artă, o estetică complexă și originală», care a contribuit în chip esențial la procesul de naștere și dezvoltare a picturii bisericești din Moldova.

În studiul său — sistematic și aprofundat — autorul cercetează problema picturii bisericești în Moldova, oprindu-se într-o «privire istorică» asupra următoarelor momente: «Prima jumătate a veacului al XV-lea — împămîntenirea picturii bizantine în Moldova»; «Epoca lui Ștefan cel Mare (1457—1504) — formarea școlii moldovenești de pictură»; «Prima jumătate a veacului al XVI-lea — epoca de aur a vechii picturi moldovenești»; «Pictura bisericească exterioară în Moldova»; «Pictura în veacul al XVII-lea». Iar în partea a doua a studiului, intitulată «Citeva considerații generale despre școala moldovenească de pictură» se oprește asupra: «Izvoarelor și procesului de formare a școlii»; «Caracteristicile stilistice și originalității școlii»; «Semnificației picturii bisericești»; «Meșterilor zugravi»; și «Locului școlii moldovenești în evoluția picturii bizantine».

Școala moldovenească de pictură — ale cărei începuturi se confundă cu epoca formării statului — este ultima în ordinea cronologică dintre școlile naționale de tradiție bizantină, întrucât a apărut într-o epocă târzie și decadentă a evoluției artei bizantine și sud-slave. Mediul artistic moldovenească, ca exponent al unui popor care-și dezvoltă impetuos capacitățile sale creatoare, a acționat în chip fericit asupra formelor primite din afară, insuflindu-le o viață nouă, un conținut nou, care constituie caracterul specific și meritul școlii moldovenești. «Privită în contextul culturii popoarelor vecine și în raport cu centrele artistice din care s-a inspirat, școala moldovenească de pictură nu a fost doar o încrucișare de influențe, ci prin sinteza și prelucrarea acestor elemente ea a constituit «un focar și un mediator între și spre aceste centre» .

Prin asimilarea valorilor autentice și rodnice din alte centre artistice, cât și prin iradierea în afară a valorilor celor mai prețioase ale artei românești, pictura moldovenească își impune astfel prezența în cultura artistică universală. «Moldova devenind — după caracterizarea lui N. Iorga — un nou Bizanț după Bizanțul căzut la 1453».

Arhitect Dr. V. Caramzin - Căcovschi, *Barocul bisericesc din Iași, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei»*, XLI (1965), nr. 9—10, p. 513—523.

Stilul baroc — care a luat ființă în Europa pe la jumătatea veacului al XVI-lea, răspîndindu-se în multe țări mai ales în veacurile al XVII-lea—al XVIII-lea — este o evoluție firească a stilului «Renaissance» și poate fi privit ca o desăvîrșire a acestuia din urmă.

Stilul baroc românesc — deși nu este răspîndit peste tot la români — este atât de original încît constituie un anumit aport în istoriografia universală a artelor.

După ce prezintă trăsăturile caracteristice ale stilului baroc și ale stilului românesc, autorul le urmărește îndeaproape la unele monumente arhitecturale din Iași, analizînd: formele arhitecturale de ansamblu de la cele simple la cele compuse; arcul, ca manifestare arhitecturală izolată, altădată, repetată; elementele decorative de proporții mai mici — consola, voluta și stema sculptată; elementele decorative de amănunt — ancadramentele ornamentale ale ușilor și ale ferestrelor; și aplicațiile ornamentale murale.

Douăsprezece reproduceri fotografice a nouă biserici ieșene și trei a unor detalii de biserici susțin demonstrarea studiului.

Preot D. Voloșciuc, *Biserica Adormirea Maicii Domnului din Mînăstirea Humorului*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 311—317.

În locul bisericii cu hramul Adormirea Maicii Domnului ctitorită de vornicul Ioan sau Dană la începutul veacului al XV-lea și prăbușită în primele decenii ale veacului al XVI-lea, marele logofăt Teodor Bubuiag «din porunca și cu ajutorul lui Petru Rareș» și se poate crede că și cu îndemnul mitropolitului Grigorie Roșca («animatorul și sprijinitorul atîtor opere mărețe din vremea domniei lui Petru Rareș»), zidește, la 300 m spre SV de ruinele celei prăbușite, o altă biserică, cu același hram, care este sfințită la 15 august 1530 fără ca să fi fost încă pictată definitiv. La 1535, pictura în frescă atît în interior cît și în exterior, executată în stilul și tehnica proprii școlii moldovenești de pictură, era terminată. Autorul înfățișează sistematic și temeinic, sub toate aspectele, o succintă monografie a bisericii.

Datorită picturii sale, în special exterioară, biserica Mînăstirii de la Humor a fost încadrată între cele cinci Mînăstiri din Nordul Moldovei declarate «monumente internaționale».

Pr. Andrei M u c e a, *Biserica «Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul» din Arbore*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 3—4, p. 200—207.

Autorul prezintă la început datele privitoare la așezarea și ctitoria bisericii cunoscută, mai ales împreună cu celelalte patru biserici din Moldova de Nord declarate monumente internaționale pentru stilul arhitectonic și îndeosebi pentru unicitatea picturii lor interne și externe (Vroneț, Humor, Vatra Moldoviței, Sucevița), sub numele de biserică «Luca Arbore». În continuare descrie în amănunt: monumentul sub aspect arhitectural interior și exterior; picturile — cele din interior și cele din exterior; cele 7 morminte dinăuntrul bisericii Arbore, care, «după lucrările de protecție și consolidare din anii 1955—1956, se află în curs de restaurare».

Prof. Victor Brățulescu, *Nume de călugări și de dieci în grafitile de la Mănăstirile Vroneț și Humor*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 9—10, p. 541—554.

După prezentarea importanței grafitelor din Biserica Domnească de la Curtea de Argeș și din biserică Sfântul Gheorghe din Hirău, autorul prezintă în articolul de față: 63 grafitile de la Mănăstirea Vroneț, scrise între 1606 și 1816, și 76 grafitile de la Mănăstirea Humor, scrise între 1596 și 1896.

În prezentarea grafitelor, se dă mai întâi: textul original și integral al însemnării (iar când este nevoie se dă și traducerea însemnării), și se precizează locul exact unde se află pe pereții bisericii însemnarea. După aceea grupează pe autorii însemnărilor de pe grafitile astfel: călugări și egumeni; dieci și pisari; semnături comune; date; trecători români; trecători străini; întimplări cu răsunset; blesteme.

Autorul semnalează în mod deosebit prezența însemnărilor făcute la 1607 și 1666, de unii călugări de la Poltava, veniți în aceste mănăstiri cu cel puțin 150 de ani înainte de venirea în mănăstirile moldovene a lui Paisie Velicovschi.

Vasile Drăguț, *Picturi murale exterioare în Transilvania medievală*, în «Studii și cercetări de istoria artei, seria Artă plastică», tomul 12, 1/1965, p. 75—101, cu 6 ilustrații alb-negru și 3 color.

Dacă pictura exterioară din secolul al XVI-lea a monumentelor moldovenești, a atras încă de mult atenția specialiștilor prin valoarea lor unică în istoria artelor universale, picturile exterioare din evul mediu transilvănean au rămas pînă acum — precizează autorul — cu totul necunoscute.

Fragmente de ornamentică pictate ce împodobeau odinioară fațadele monumentelor din Transilvania, se mai pot vedea și astăzi, la bisericile ortodoxe din Strei, Ostrov, Sintă Măria Orlea, Peșteana, Criscior etc. și la bisericile reformate din Dîrlos, Tătirlaua, Coșșa Mare, Sighișoara, Mediaș, Tîrgu-Mureș, Delnița, Sîngeorgiu-Pădureni, Turda, Florești, Tâmașda și Tileagd.

Pictura exterioară a bisericilor reformate este datată de la sfîrșitul secolului al XIV-lea, respectivele monumente fiind — cu mici excepții — construite în stilul goticului tîrziu, dezvoltat în Transilvania în cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea și în perioada premergătoare Reformei, bine cunoscută prin atitudinea sa iconoclastă. Excepție face biserică din Tâmașda, a cărei pictură pare să fie anterioară invaziei tătare din 1241.

În ceea ce privește datarea picturii exterioare de la bisericile ortodoxe, ea aparține la epoci diferite; cea din Sintă Măria-Orlea și Strei este din secolul al

XIV-lea, iar cea de la Ostrovul Mare, Peșteana și — probabil — de la Crișcior, din secolul al XV-lea.

O reconstituire a etapelor evolutive la pictura exterioară transilvăneană, din lipsă de documente, nu se poate face decât, după secolul al XIII-lea și mai ales din secolul al XIV-lea, când dovezile materiale se înmulțesc.

În Transilvania goticul s-a dezvoltat cu mare întârziere față de Occident, condițiile locale impunând cerințe noi și rezolvări originale.

Pictura murală utilizată tot mai puțin în Apusul gotic — cu excepția Italiei — în Transilvania a fost solicitată la împodobirea numeroaselor fațade ale bisericilor care s-au construit în secolul al XIV-lea și al XV-lea, subliniind atât decorația sculptată cit și strălucitoarele vitralii.

Cadrul tematic și stilistic înăuntrul căruia s-a dezvoltat practica picturii murale exterioare în Transilvania secolelor al XIV-lea și al XV-lea este, cu mici excepții, cel schițat de autor pentru întreaga Europă centrală; dominantă fiind, și aici, tema eshatologică (p. 83).

Sunt descrise în continuare picturile exterioare la biserica reformată din Sîngeorgiu de Pădure, biserica ortodoxă din Strei, a vechii biserici românești din Sîntă Mărie-Orlea, bisericile reformate din Turda veche, Tileagd, Tîrgu-Mureș, Teiuș, Mediaș, bisericile romano-catolice din Florești, Ghelnița, bisericile evanghelice din Tătîlău, Biserica Neagră din Brașov, biserica fortificată din Copșa Mică, ș.a.

Dacă la monumentele citate pînă aici, chiar în cazul bisericilor românești de la Sîntă Mărie Orlea și Strei, a fost vorba despre picturi cu dominante stilistice și iconografice occidentale, exemplele ce urmează, privesc picturi aparținînd fondului stilistic și iconografic de tradiție bizantină. Așa avem de exemplu la biserica din Ostrovul Mare scena «Maica Domnului Îndurătoarea». «Hodighitria» atât de prețuită în iconografia bizantină, aparținînd începutului secolului al XV-lea, este un rezultat al relațiilor artistice care se stabilesc în acea vreme între cnezatele hunedorene și Țara Românească. Din prima jumătate a secolului al XV-lea, epocă de ascensiune a cnejilor locali, datează resturile de pictură exterioară de pe fațadele turnului vestic al bisericii din Peșteana Hațegului. De la sfîrșitul secolului al XV-lea este și scena «Judecății de apoi» de la ctitoria voievodului Bălea din Crișcior. Tratatul stilistic este în spiritul tradițiilor bizantine paleologe.

Exemplul cel mai complet de pictură exterioară în Transilvania, care constituie în același timp și un valoros monument de pictură de școală locală, în spiritul tradițiilor bizantine, este cel oferit de biserică evanghelică din Dîrlos. Se mai văd strălucitoare resturi de pictură, pe un fond albastru intens, amintind pe cel de la Voroneț, care decorează partea de sud și de est a absidei; este vorba de scena «Prinderea lui Iisus», asemănătoare, în mare, cu scenele care au acest subiect din Țara Românească și Moldova. Tot aici, autorul mai observă scenele următoare: Sfîntul Cîrstofor «purătorul lui Hristos», «Răstignirea», «Coborîrea de pe Cruce», «Punerea în mormînt», etc.

Din punct de vedere iconografic și stilistic — precizează autorul — ele aparțin seriei de artă de tradiție bizantină, fiind, desigur, un rezultat al iradierii în Transilvania a picturii din țările românești vecine. Acest fenomen de iradiere, încă insuficient cercetat, a fost favorizat de existența în Transilvania a unei populații ortodoxe numeroase, de ale cărei nevoi religioase se îngrijeau domnii români».

O altă cale de pătrundere a formelor picturii bizantine în această parte a țării trebuie să fi fost cea sîrbească. Emigrați în număr mare, în secolul al XIV-lea, sîrbii au făcut apel la meșteri din țara de baștină, meșteri care vor fi fost solicitați apoi de populația română ortodoxă.

În afară de aceste impulsuri exterioare, un rol deosebit de important pentru școala transilvăneană de pictură de tradiție bizantină l-a avut intensă activitate ctitoricească a cnejilor români de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și din secolul al XV-lea.

În cnezatele hunedorene s-au ridicat numeroase biserici imbinînd elementele stilistice de tradiție gotică cu elemente de tradiție bizantină în cadrul unei viziuni populare, pictorii locali reușesc să realizeze o sinteză artistică deosebit de intere-

santă. La bisericile din Leșnic, Crișcior, Ribița, Strei-Singiorgiu, Rîmeți, Zlatna, etc. acest proces poate fi văzut în diferitele sale etape, vădind în același timp o emancipare treptată față de amintirile gotice și o ancorare tot mai evidentă în domeniul picturii de tradiție bizantină.

Deși la prima vedere distribuția picturii murale pe fațadele bisericilor din Transilvania medievală pare întâmplătoare, autorul notează unele reguli ordonatoare.

Tema principală iconografică este cea eshatologică. Se recunoaște aici o diferență fundamentală față de picturile exterioare moldovenești din epoca lui Petru Rareș, la care unitatea de concepție este desăvârșită, evidențiind un mediu artistic format, «cu exigențe tematice, pe care arta Transilvaniei nu le-a cunoscut în aceeași măsură».

Decăderea acestui mod de decorație a fațadelor bisericilor a avut loc în complexele împrejurărilor istorice ale secolului al XVI-lea: adoptarea Reformei de către sași, unguri și secui, pe de o parte, condițiile de viață tot mai grele ale iobăgimii române, ca și persecuția religioasă, pe de altă parte (p. 100).

În secolul al XVIII-lea o dată cu zugravii veniți din Țara Românească, obiceiul decorării fațadelor cu picturi murale a prins din nou rădăcini în Transilvania, în special în Țara Oltului la bisericile ortodoxe din Teliu, Prejmer, Tilișca, Săliște, Râșinari, Rîșnov, etc.

Se pune întrebarea dacă Transilvania a avut sau nu un rol în procesul de constituire al picturilor exterioare din Moldova de nord?

Faptul că în Transilvania nu întîlnim aceeași distribuție și program iconografic ca la picturile exterioare moldovenești, autorul presupune că acest rol a fost redus doar la valoarea unui stimulent, a unui exemplu, iar despre o iradiere propriu-zisă nici nu poate fi vorba (p. 101). (*Ioan F. Stănculescu*).

Ion Nicola, *Eftimie Murgu și Bogdan P. Hașdeu*, în «Mitropolia Bană-
tului», XV (1965), nr. 4—6, p. 420—424.

Deși le despart 56 de ani, lucrarea de polemică în domeniul filologiei — *Widerlegung der Abhandlung...* — publicată de Eftimie Murgu la Buda, în 1830, și primul volum al *Dictionarului limbii istorice și poporane a românilor*, publicat de Bogdan P. Hașdeu, în 1866, ajung la aceeași concluzie: «cuvintele slave deși mai numeroase decît cele latine, au o circulație restrînsă și din punctul de vedere al teritoriului și din punctul de vedere al întrebuirii».

Analizînd modul identic de abordare a problemei și metoda de a exemplifica folosind literatura populară — în special cîntecele folclorice — autorul susține că eruditul Bogdan P. Hașdeu a «împrumutat modul de a privi și a trata cuvintele slave în limba română» din lucrarea lui Eftimie Murgu.

Protosinclul Veniamin T o h ă n e a n u, *Minăstirea «Brîncoveanu»*, în «Mi-
tropolia Ardealului», X (1965), nr. 7—8, p. 521—546.

Ctitoria voievodală de la Simbăta de Sus, raionul Făgăraș, — unul din cele mai de seamă monumente istorice și de artă bisericească din partea de jos a Transilvaniei —, a fost «înălțată din temelii de domnul Țării Românești Constantin Brîncoveanu», dărîmată la 1785 de dușmanii credinței ortodoxe», «rezidită pe vechile temelii între anii 1926—1936», reîmpodobită și sfințită în 1946 și «renovată și consolidată în anii 1962—1963».

Întemeiat pe documente de arhivă și documente publicate, pe lucrări de specialitate cu caracter general și monografic, pe inscripțiile, documentele și însemnările descoperite cu prilejul acestor lucrări de restaurare, autorul întocmește o bogată și documentată monografie asupra Minăstirii brîncovenești de la Simbăta

de Sus, grupînd materialul astfel: «Cîteva date istorice», «Necesitatea ridicării unei mînăstiri la Sîmbăta», «Activitatea Mînăstirii de la Sîmbăta și dărimarea ei», «Incerări de reconstruire a mînăstirii», «Restaurarea Mînăstirii de la Sîmbăta de Sus», «Arhitectura Mînăstirii de la Sîmbăta», «Pictura», «Edificii mai noi la Mînăstirea Brîncoveanu». Opt reproduceri fotografice de ansambluri și detalii ale Mînăstirii Sîmbăta de Sus îmbogățesc conținutul studiului.

Prot. Dr. Gheorghe C o t o ș m a n, *Aspecte bisericești din Banatul și Țara Severinului în secolul al XIII-lea*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 4—6, p. 338—350.

Problemele legate de apartenența religioasă a populației române din ținuturile cuprinse între Crișuri și Munții Severinului, trecute sub stăpînire ungurească, precum și cele legate de organizarea vieții lor bisericești au cunoscut o susținută activitate din partea istoricilor catolici, urmîrind a demonstra exclusivitatea prezenței religiei și vieții bisericești catolice în aceste regiuni.

Intemeindu-se pe documente de arhivă și publicate, ca și pe o bogată bibliografie de specialitate, autorul studiului analizează critic două mărturii istorice din veacul al XIII-lea — una aparținînd cancelariei împăratului Ioniță (1196—1207) al românilor și bulgarilor, și alta valorificată în veacul al XIX-lea de Emilian Vengelat (1853—1865), ultimul episcop româno-sîrb al Eparhiei Virșețului și Caransebeșului —, demonstrînd că, împotriva susținerilor istoricilor catolici, documentele vremii vorbesc, pe de o parte, de mai mulți episcopi și chiar de o mitropolie «grecească» ortodoxă în regiunile locuite de români și slavi și ajunse în veacurile al XII-lea—al XIII-lea sub coroana ungurească și că, pe de altă parte, în aceeași vreme n-a existat, în aceleași regiuni, nu o «episcopie catolică», dar nici măcar o simplă parohie catolică.

Virgil Molin, *Copiști bănățeni*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 7—9, p. 567—573.

În afara activității unor copiiști moldoveni în Banat, și chiar în «ipoteza că în Banat, se prefera slova tipărită față de cea copiată manual, fiindcă era mai ușor de procurat și mai autentică ca text» —, au existat totuși și copiiști autohtoni bănățeni. Aceștia au fost puțini, neexersați în școli mînăstirești; și erau cărturarii satelor: preoții și dascălii, fără o metodică îndeletnicire, care — după datele cunoscute pînă acum — au făcut parte din rîndurile *bujanilor* — acei olteni, care au emigrat în Banat în secolul al XVIII-lea». Copiiștii bănățeni aparțin în special satelor Stolojan și Maidan de lîngă Oravița.

Activitatea copiiștilor bănățeni, ținînd seama de titlul lucrărilor, are două sfere de preocupări:

1. *Cărți cu caracter bisericesc*: Un miscelaneu: *Părți din catehism și cîntări bisericești*, copiat la Oravița de Ion dascal, fiul popii Vasile din Stolojan Popovici, 1788; Cartea de rugăciuni: *Paraclisul Maicii Domnului*, copiat la Oravița de Popovici Radu, 1764; Un miscelaneu considerat de autor *Epistolie*, care cuprinde: *Legenda Duminicii*, *Cele 12 vineri*, *Gromovnic*, copiat de al treilea Popovici Stolojanul, 1773. *Intrebări și răspunsuri din Sfînta Scriptură*, copiat de preotul Constantin Popovici, după familie Lungu, din Maidan, 1779.

2. *Lucrări servînd învățămîntul teologic* — mai ales copii de pe cărțile introduse ca manuale și folosite în seminarul de la Virșeț, ca: *Retorica*, *Povestea lui Aleksie omul lui Dumnezeu, ce s-au mutat la cele veșnice locașuri*, *Cîntece religioase și lumești*, *Intrare în cuvîntarea de Dumnezeu cea morala* etc.

Autorul însoțește descrierea în amănunt a fiecărui manuscris de judicioase observații referitoare la cuprins; autori și împrejurările în care au fost scrise.

Prot. Ion Getia, *Vechi rămășițe bisericesti în Banat*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 4—6, p. 407—419.

Cu mult înainte ca regele Ștefan al Ungariei să pună stăpînire pe ținutul dintre Mureș—Tisa—Dunăre, în Morisena (actualul Cenad), centru administrativ, politic și religios al unei întinse regiuni locuite de strămoșii noștri, era în ființă o organizație bisericească de rit grecesc. Monumentele descoperite acum o sută de ani la Cenad, dovedesc că în acel ținut creștinismul era cunoscut încă din primele veacuri ale erei noastre.

Reactualizînd problemele puse de aceste prețioase rămășițe arheologice, autorul analizează textul (redat în întregime) al procesului-verbal întocmit de parohul din Cenad, în anul 1868, cu prilejul demolării vechii biserici romano-catolice și a construirii actualei catedrale și publicat mai târziu de arheologul Imre Henszelmann cu ample observații în special asupra baptisteriului subteran și asupra sarcofagului creștin, descoperite atunci și care fac parte din cele mai vechi monumente arheologice din epoca de formare a poporului român din Banat.

Virgil Birou, *Crucile de piatră din cimitirul comunei Ticvanul Mare*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 1—3, p. 145—156.

Un aspect cu totul aparte al artei populare îl constituie cioplitul crucilor de piatră așezate la morminte, sau la margine de drum. Executate în marea lor majoritate de meșteri populari, anonimi, ieșiți «din pătura țăranilor fără pămînt și fără vreo școală, care au dat dovadă de un simț artistic remarcabil». După o schițare a datelor istorice asupra cioplitului în piatră, și a dezvoltării condiționate de materia primă a acestei ramuri a artei populare, autorul înfățișează crucile de piatră din cimitirul comunei Ticvanul Mare, de pe valea Carașului din regiunea Banat, constatată în documente din anul 1437.

Descrierea amănunțită și dezvoltată a unora din crucile din cimitirul comunei Ticvanul Mare — însoțită de reproducerea a 21 de cruci — scoate în evidență unele principii importante ale acestei creații: «1) forma crucii simbolizează în linii generale figura răposatului; 2) la ornamentația crucilor s-a ținut seamă de caracteristica materialului; 3) cioplitorul a căutat să evite formele nesemnificative sau suprafețele goale lipsite de ornamentație; 4) formele de împrumut au fost modificate conform unor înclinări proprii, în concordanță cu structura sufletească a locuitorilor și a cioplitorilor; 5) formele de cruci prezintă o tendință spre monumentalitate, tendință care culmină prin crucile cu brațe treflate, răspindite peste toată valea Carașului și localitățile apropiate de această vale», — ceea ce constituie din aceste cruci «documente sufletești» ale artei populare a cioplitului în piatră.

Pr. Caius Pascu, *Din începuturile picturii bănățene*, în «Mitropolia Banatului», XV (1965), nr. 4—6, p. 351—361.

Din centrul minăstiresc de la Tismana, unde Sfîntul Nicodim, «întemeiasă nu numai locaș de închinare ci puse și bazele unei școli, în care au înflorit și artele plastice», la începutul veacului al XVIII-lea, un număr de 50 de familii trece în Banat, din care face parte și Vasile Alexa sau Alexievici, devenit diaconul Vasile, întemeietorul familiei Diaconovici-Loga, din care au ieșit renumiții pictori Gheorghe, Dumitru și Petru Diaconovici.

Autorul prezintă, într-un succint și temeinic studiu, activitatea desfășurată, în domeniul picturii bisericești, de ucenicii școlii de dascălie și arte plastice — de pictură și sculptură bisericească — înființată în Mînăstirea Srediștea Mare din

Banat de către ierodiaconul Vasile Diaconovici-Loga la începutul veacului al XVIII-lea, și condusă apoi de fiul acestuia, ierodiaconul Gheorghe Diaconovici-Loga, unul din cei mai talentați pictori bănățeni (autorul celui dintîi portret laic), care a contribuit cu mult talent la o nouă orientare artistică, ce s-a manifestat în prospețimea și realismul artei bănățene în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea.

Giorgio M. Girardet, *La fede cristiana evangelica*. Seconda edizione riveduta, Libreria Editrice Claudiana Torre Pellice, 1960.

Autorul, pastor valdenz și director al Centrului ecumenic de la Agape și Președinte regional al Confederației Creștine pentru Pace, adresează această lucrare nu numai credincioșilor Bisericii Valdenze de limbă italiană, ci tuturor Bisericii Protestante din Italia. Ea depășește nivelul unui catehism obișnuit, prin adîncirea problemelor tratate și prin folosirea lucrărilor unor autori protestanți cu renume deosebit ca: Oscar Cullman, K. Barth, C. S. Lewis ș.a.

Diviziunile mai de seamă ale cărții sînt următoarele: Un prolog despre religie; cap. I: Despre Iisus Hristos și lucrarea Lui; cap. II: Despre cunoașterea în Hristos; cap. III: Viața în Hristos; cap. IV: Conducerea în viață după Sfîntul Duh; cap. V: Biserica Evanghelică; și un apendice în care sînt tratate mai multe chestiuni ca: citirea Bibliei, conținutul cărților din Vechiul și Noul Testament, ceea ce desparte și ceea ce unește «creștinismul evanghelic» și catolicismul, și un mic dicționar de termeni teologici.

Trebuie remarcată frumoasa prezentare a Bisericii Ortodoxe despre care spune, printre altele, că ea «a păstrat intact patrimoniul doctrinar al Bisericii celei una din primele secole», și că ea participă «în mod leal la Mișcarea ecumenică în vederea intensificării comuniunii dintre Biserici».

Giovani Miegge, *L'Église sous le joug fasciste*, Editions Tabor et Fides — I.c Grand Lancy — Genève f.a., 116 p + 12 planșe.

Între cărțile apărute deja în colecția «Creștinătatea în creuzetul încercării» Doctorului Geisendorf-Des Gouttes, se înscrie și cartea de față, care are drept obiect înfățișarea luptei dusă de Biserica Protestantă din Italia împotriva fascismului și a nazismului.

Începutul acestei lupte este clasat o dată cu semnarea concordatului din 1929, care făcea din catolicism religia de stat a Italiei. Celelalte confesiuni creștine fiind doar «admise» și din această cauză acestea au fost puse adesea în situații grele.

Prin semnarea Concordatului se stinge cearta din 1870 și Vaticanul își dobîndește statul politic și teritorial de care dispune pînă astăzi.

Protestantismul italian era format în primul rînd din vechea Biserică Valdenză din Piemont ai cărei credincioși erau așezați pe văile Alpilor către frontiera franceză și elvețiană. Între celelalte populații protestante se numărau: Bisericile Metodiste (Wesleiană și Episcopală), cea Baptistă, cea a Fraților și Armata Mîntuirii.

Dintre toate aceste Biserici și confesiuni, cea care a luptat cu mai multă dîrzenie și însuflețire împotriva fascismului a fost Biserica Valdenză, care avea o veche tradiție de luptă pentru «Giustizia e Libertà».

De aceea majoritatea valdenzilor a intrat în mișcarea de rezistență, ceea ce a atras acțiuni represive împotriva bisericilor, școlilor, prezbiteriilor și locuințelor particulare din satele ai căror locuitori erau de religie valdenză.

Cartea descrie în amănunt toate aceste acțiuni represive.

Prof. Dr. Valdo V in a y, *Facolta Valdese dă teologia (1855—1965)*. Torre Pellice, 1955, 187 p.

Actualul decan al Facultății Valdenze de teologie din Roma, profesor de istorie bisericească universală, închină lucrarea sa, cu prilejul împlinirii a unui veac de existență a acestei instituții de învățămînt, care prin activitatea sa a contribuit nu numai la formarea pastorilor Bisericii Valdenze, din multe țări, dar într-o bună măsură, a contribuit chiar la unificarea doctrinară a protestantismului în general.

Lucrarea urmărește în mod documentat, din punct de vedere istoric, dezvoltarea Facultății respective, în locurile prin care a peregrinat (Torre-Pellice-Firenze-Roma), condițiile vitrege prin care a trecut, personalitățile teologice care s-au format și au profesat aici, publicațiile mai de seamă, legăturile acestei școli cu celelalte Biserici Protestante și școlile lor teologice, ale acestora, precum și rolul de cel mai avansat punct în sinul Bisericii Romano-Catolice.

Valdo V in a y, *Il Concilio Vaticano II in una visuale protestanta italiana*, Claudiana Editrice Torino, 1964, 74 p.

Lucrarea cuprinde două conferințe ținute de autor la Milano și alte orașe ale Italiei, precum și în Germania occidentală, după prima și a doua sesiune a Conciliului al II-lea de la Vatican. Autorul distinge cele două orientări în sinul Conciliului și anume tendința reformatoare, care se silește să facă loc aceluia «rinnovamento», atât de așteptat și tendința conservatoare, care se înclătează puternic de tradiției și de moștenirea lăsată de trecut. Vorbind de problema dialogului între catolicism și protestantism, constată că, în dialogul început, fiecare încearcă să înțelegă gîndirea și poziția celuilalt.

Prima parte a lucrării se ocupă de «*Conciliul Vatican și protestanții italieni*». În continuare, analizează dezbaterile și hotărîrile Conciliului în cea de a III-a sesiune, accentuînd că «piatra pe care a fost clădită, nu este papa, ci Hristos». Critică «papolatria», lipsa de importanță a «poporului lui Dumnezeu» și edificiul instituțional al Bisericii Romano-Catolice, care și-a asumat în trecut și revendică în continuare, o putere de dominație în lume și nu de slujire. În concluzie, autorul afirmă că protestanții italieni n-au nici un fel de nostalgie față de Roma» și dacă ei caută cu sinceritate unitatea Bisericii lui Hristos, nu sînt de loc de acord cu «unitatea romană», bazată pe marea întoarcere («*Gran ritorno*»), pe care o consideră un «joc diplomatic papal și nu o mișcare către Hristos».

În cea de-a doua parte a cărții se ocupă de «*Rinnovamento și unitatea Bisericii la a doua sesiune a Conciliului*», arată că după moartea papii Ioan al XXIII-lea, forțele conservatoare încearcă să recucerească terenul pierdut, și că papa nu este de loc dispus să renunțe la hotărîrile Conciliului I de la Vatican. În continuare, se ocupă de colegialitatea ministeriului episcopal dîn Biserica Romano-Catolică arătînd că rolul de zid între papă și episcopi al curiei creează o situație în totală disonanță cu învățătura evanghelică și trece apoi în revistă ecumenismul roman, relațiile cu Biserica Ortodoxă, atitudinea față de evrei, mariologia catolică, etc. și conlude că, din nefericire, nu s-au creat condițiile obiective pentru dialog și pentru un început real al lucrării pentru refacerea unității, întrucît papalitatea a rămas la aceeași poziție veche, anume a aplicării metodei absorbției celorlalte confesiuni creștine. (Al. I. C.)

Solange Lemaître, *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie* (Misterul morții în religiile Asiei), cu o prefață de J. Bacot, Paris, 1963, XI + 152 p.

Lucrarea tratează despre concepțiile asupra morții în religiile Asiei. În introducere este cercetată concepția despre moarte la popoarele primitive, în care autorea afirmă existența generalizată a credinței în continuarea vieții sufletului după moarte, chiar în primele timpuri ale istoriei. Cele patru capitole ale cărții se ocupă cu Taoismul, Lamaismul, Hinduismul, Islamismul și Sufismul Iranului. În capitolul intitulat «Hinduismul» autorea analizează Upanișadele, iar dintre religiile Iranului, în afară de islamism, se ocupă de Mazdeismul lui Zarathustra și de Maniheism. Se arată, în concluzie, că în ceea ce privește problema morții și a vieții de după moarte și în religiile mari totul rezumă aceeași credință fundamentală. Această idee este exprimată poetic, la finele fiecărui capitol, prin cuvintele: «Etin-celle du divin, l'âme fil d'or de la continuité court à travers toute chose, éternellement». («Orientalistische Literaturzeitung», nr. 1/2, col. 11—12).

François Hauchecorne, *Chrétiens et Musulmans au Maghreb* (Creștinii și Musulmanii în Magreb). Collection «Les Bergers et les Mages», f.a. 99 p.

Autorul redă în mai puțin de 100 de pagini istoria spirituală a Magrebului (nordul Tunisiei, Algeriei și Marocului), începând cu apariția creștinismului. Prima parte a lucrării se ocupă cu creștinismul african din timpul imperiului roman. Această istorie e foarte bine cunoscută. F. Hauchecorne se mulțumește să o expună pe scurt, menționând însă ultimele indicații bibliografice. Pornind, în continuare, de la datele indiscutabile ale acestei istorii indică marile linii care îl conduc la concluzia existenței unor idei directoare care determină destinul spiritual al Magrebului. Istoria Bisericii Latine a acestor meleaguri, de la origine pînă la cucerirea arabă, este în realitate istoria schismei donatiste și tocmai aceasta definește tipul spiritual african: substituitatea pusă în serviciul ideilor simple, grija pentru un absolut care angajează viața în totalitatea ei. Independent și autoritar africanul luptă împotriva greșelilor celor mari de sus, pînă la schismă și clandestinitate, ne tolerînd în același timp nici revolta celor mici (de jos), găsindu-și desăvîrșirea în martiriu. Acest tip spiritual se perpetuează în islamismul magrebian. E o continuitate între Tertulian, Ciprian și Ibn Toumert, de la donatism la kharidjism. O asemenea atitudine, la pragul rupturii, se găsește pretutindeni concretizată în diverse caractere individuale, însă impregnarea sa caracterului unui întreg popor e caracteristică numai Magrebului, afirmă autorul. În partea a doua a lucrării F. Hauchecorne se ocupă cu situația creștinilor în Africa de nord medievală și modernă precum și de activitatea misionară în aceste timpuri. În această parte autorul bazează pe o serie de mici episoade de viață caracteristice, scoase din diverse surse, reușește să degajeze impresia unei «prezențe creștine» și a unui «modus vivendi» creștin în mijlocul lumii musulmane. (Aug. B.).

Leonid Uspenski, *Problema iconostasului*. în «Mitropolia Banatului», an. XV (1965), nr. 1—3, p. 91—122.

Articolul publicat în revista «Contacts» (an. XVI, nr. 46, trim. 2, 1964, p. 83—125), de unde a fost tradus de Prot. Iova Firca, a fost provocat de accentuarea atitudinilor negative față de iconostasul sau catapeteasma din bisericile ortodoxe, mai ales după «renașterea Ortodoxiei în Occident și o dată cu apariția bisericilor ortodoxe de rit occidental, în care altarul este separat de naos printr-o barieră

joasă, asemănătoare celei din bisericile celor dintii veacuri sau prin o masă de împărtășire, ca aceea din bisericile romano-catolice de astăzi».

La început sînt schițate pozițiile care susțin înlăturarea catapetesmei, pentru ca apoi să fie prezentată — cu o bogată documentare patristică și de specialitate — evoluția istorică a catapetesmei, a împodobirii ei și a semnificației lor: «îngrăditura, perdeaua și mai tîrziu iconostasul care despart altarul de naos arată limita dintre două lumi: lumea dinafara timpului și lumea din timp». Iar dezvoltarea progresivă a împrejurimii altarului — de la perdeaua sau îngrăditura joasă din bisericile primelor veacuri creștine — a dus în Orient la transformarea sa într-un zid de icoane, și la dispariția împrejmuirii altarului în Occident. În continuare, este înfățișată dezvoltarea treptată a iconostasului bizantin, mai întii din punct de vedere arhitectonic și apoi din punct de vedere pictural, urmărind răs-pîndirea formelor și iconografiei catapetesmei în Bisericile Ortodoxe locale.

Constatănd că subiectele reprezentate pe catapetesmă, ca «rezultat al unei dezvoltări multiseculare îndreptate spre un scop precis», îndeplinesc o funcție bine definită: să înfățișeze prin întrepătrunderea lor și deci prin unitatea lor, înfeșul hotarului dintre veșnic și vremelnice, prezentînd în mod simbolic întreaga iconomie a mîntuirii în imagini, pentru ca credinciosul să participe la săvîșirea liturghiei și cu ochii și cu spiritul, — autorul conchide că în rezolvarea problemei iconostasului «legată de renașterea vieții liturgice și de voința de reconsiderare și de adaptare a cadrului cultului ortodox la timpul prezent» trebuie să țină seama că și la liturghie, exista o structură de bază, care poate fi redusă sau dezvoltată pînă la deplinătatea ei, dar care în nici un caz nu pot fi nesocotite. Sub acest unghi de vedere: «iconostasul poate fi mai mult sau mai puțin compiet, dar nu poate fi în nici un caz alcătuit din o serie de icoane dispuse la întimplare pe un perete; și cu atît mai mult nu poate fi un simplu zid despărțitor, fiindcă așa ceva el nu a fost niciodată, chiar în stadiul lui cel mai primitiv, cînd era o simplă balustradă».

Prof. Ioan Gh. S a v i n. *Despre chipul iconografic al Mîntuitorului*, în «Mittropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 9—10, p. 775—794.

Problema deosebirii ca înfățișare a chipurilor iconografice ale Mîntuitorului, sau «ale Sfintei Sale fețe» — după terminologia liturgico-iconografică — a făcut obiectul unor vii discuții și controverse în sînul teologiei și iconografiei creștine, «controversă care pare să subsiste și astăzi», mai ales datorită implicațiilor dogmatico-istorice la care a dat naștere. Și intrucît varietatea și distonanța dintre diferitele înfățișări iconografice sub care este reprezentat chipul Mîntuitorului în pictura bisericilor românești, impune cercetarea îndeaproape a influențelor și temeiurilor ce stau la baza acestei varietăți, autorul face o documentată prezentare istorică a apariției și evoluției concepțiilor iconografice, care cu toată deosebirea dintre ele au dus «totuși la un tip iconografic comun, așa-numitul «Canon iconografic» care a prevalat îndeosebi în concepția bizantină. Acest canon, care a servit ca dreptar iconografic nu numai pentru Orient ci și pentru Occident, a fost spart de Renaștere și «geniul pictorilor s-a întrecut a reda pe Iisus după noile concepții artistice, în care elementele anatomice corporale erau predominante, deși fiecare dintre mîntuitorii daltei sau ai penelului căutau să redea, peste acest realism omenesc, acel «quod divinum» din persoana Mîntuitorului, tendință care se pare că a fost mai fidel realizată în stilizările ieratiche ale artei bizantine — cele ale școlii atonite îndeosebi —, decît în cele occidentale».

