

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVI — Nr. 7-8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1974

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 7—8, SEPTEMBRIE — OCTOMBRIE 1974

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București ; P. C. Pr. Rector MIRCEA CHIALDA ; P. C. Pr. Conf. D. POPESCU ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

Redactor responsabil : *P. C. Pr. IOAN GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

C U P R I N S U L

A XXX-a aniversare a eliberării Patriei noastre de sub dominația fascistă — marea sărbătoare a întregului popor român	481
--	------------

Studii și articole

Diac. Prof. N. I. Nicolăescu, <i>Scurt istoric al traducerii Sîntei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română</i>	489
Pr. Prof. Grigorie Marcu, <i>Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament</i>	522
Pr. Doctorand Nicolae Stoleru, <i>Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale creștine</i>	533
Doctorand Constantin Țuțuiianu, <i>Bizanțul în Hronica lui Gheorghe Șincai</i>	548
Doctorand Pr. Silviu Petre Pufulete, <i>Situația canonică și juridică a capelelor și paracliselor în Biserica Ortodoxă</i>	557

Din cronica și activitatea Institutelor teologice

In memoriam : <i>Profesorul Nicolae Dobrescu (1874—1914)</i> , de Pr. Prof. Nicolae Șerbănescu	571
<i>Iulian Ștefănescu (1880—1937)</i> , de Prof. Alexandru Elian	582

Preot Profesor Petre Vintilescu

592

Note bibliografice

599

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

A XXX-A ANIVERSARE A ELIBERĂRII PATRIEI NOASTRE DE SUB DOMINAȚIA FASCISTĂ — MAREA SĂRBĂTOARE A ÎNTREGULUI POPOR ROMÂN

În crugul istoriei seculare a poporului nostru sînt și rămîn înscrise evenimente și zile importante de care acest popor își va aduce aminte totdeauna cu o vie emoție, cu mîndrie și cu dragoste de trecutul său glorios. Dar nici una dintre aceste zile nu este marcată de măreția și valoarea deosebită pe care o reprezintă în istoria Patriei noastre ziua de 23 August, marea sărbătoare a poporului român.

Ziua de 23 August s-a înscris, începînd din anul 1944, cu slove de aur în cartea neamului și a Patriei noastre și a pătruns tot mai adînc în firea și în tradiția poporului ; iar aniversarea ei an de an, marchează cea mai entuziastă și mai măreață sărbătoare națională. Acestă zi este ziua de încununare a nesfîrșitelor lupte grele și pline de jertfe pe care poporul român le-a purtat de-a lungul veacurilor pentru libertate și pentru o viață mai dreaptă, mai bună și mai fericită. Simbol al împlinirii mărețelor năzuințe ale poporului român, ziua de 23 August reprezintă cea mai de seamă cotitură din istoria țării noastre, piatra de hotar pentru o nouă viață și începutul unui nou drum, drumul construirii societății socialiste. La 23 august 1944, prin insurecția armată națională antifascistă poporul nostru a scuturat de pe umerii săi lanțurile grele de asuprire și silnicie, de exploatare și nedreptate socială, s-a eliberat de sub dominația fascistă și a devenit liber și stăpîn pe destinele și pe bogățiile țării sale. De ziua de 23 August se leagă în mod nemijlocit ideea de independență națională și deplină suveranitate asupra unui teritoriu pe care s-a plămădit poporul nostru și de care acest popor își leagă toată ființa, existența și întreaga lui istorie.

Dar ziua de 23 August a marcat și biruința unei noi concepții despre viață, despre relațiile sociale dintre oameni, despre relațiile dintre neamuri, popoare și state. Cu ziua de 23 August se începe un nou capitol în istoria țării și a poporului nostru, pe filele căruia se înscriu mărețele înfăptuiri din viața cea nouă a Patriei, marile reforme din structura vieții sociale a poporului. Este lungul șir de reforme sociale, de schimbări structurale din viața socială și din economia țării, împreună cu cuceririle și realizările tot mai mari și mereu sporite din domeniul științei, culturii și artelor, ceea ce a transformat radical înfățișarea Patriei și viața poporului.

În acest an, la 23 August, cu un entuziasm nemaîntîlnit, cu o vie bucurie și cu un nestăvilît elan patriotic, poporul român sărbătorește a XXX-a aniversare a eliberării Patriei de sub dominația fascistă și împlinirea a trei decenii de viață nouă, de realizări și înfăptuiri mărețe pe calea edificării societății socialiste multilateral dezvoltate din Patria noastră, Republica Socialistă România.

S-au scurs trei decenii de încordare și eforturi comune, prin care poporul român, călăuzit de înțeleapta conducere a Patriei noastre în frunte cu președintele Republicii, Domnul Nicolae Ceaușescu, a asigurat rezolvarea tuturor problemelor și împlinirea celor mai mărețe, legitime și vitale idealuri ale sale.

La acest popas de sărbătorire a mărețului eveniment — a XXX-a aniversare a eliberării Patriei — și de aniversare jubiliară — trei decenii de viață nouă — se cuvine să menționăm cu vie emoție și grăitoare aducere aminte, principalele etape marcate de poporul nostru în eforturile sale pentru dezvoltarea, propășirea și consolidarea vieții sociale, a vieții celei noi din țara noastră.

Evocarea acestor etape prezintă o deosebită valoare, deoarece «acum, la a XXX-a aniversare a eliberării — așa cum a relevat Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România — poporul român se prezintă cu victorii istorice în toate domeniile vieții economice și sociale».

Încă din răstimpul celui de al doilea război mondial, mișcarea de rezistență din țara noastră, care a cuprins cele mai diverse clase sociale, a polarizat în jurul ei toate forțele patriotice înflăcărate de dorința de a apăra interesele naționale ale țării și tradițiile culturale-naționale ale poporului român. Formarea și organizarea Frontului Unic Muncitoresc și a Blocului Național Democratic au fost pivoții declanșării și susținerii insurecției armate naționale, care a înfăptuit restaurarea independenței și a suveranității naționale a României, la 23 August 1944. Acest eveniment a fost apoi punctul de plecare al unor profunde transformări din viața poporului, în care societatea românească a cunoscut continue prefaceri, garanție a instaurării unei noi orînduiri, orînduirea socialistă. Instaurarea primului guvern democrat (6 martie 1945) împreună cu abolirea monarhiei și proclamarea Republicii (30 decembrie 1947) au fost baza de plecare în afirmarea și garantarea libertăților publice și a drepturilor cetățenești și în același timp pilonul de întărire a libertății și independenței naționale, de garanție a edificării unei vieți noi și a propășirii economice și social-politice a țării. Poporul român, luînd în propriile sale mâini destinele sale, a putut trece la etapa de prefaceri economice și social-politice, care să transforme țara noastră dintr-o țară agrară înapoiată, într-o țară cu caracter industrial-agrar, cu o industrie dinamică în continuă dezvoltare prin aplicarea celei mai noi tehnologii și cu o agricultură modernă, mecanizată și socialistă în plină dezvoltare.

Cea mai eficientă cale și cel mai sigur mijloc de înaintare a țării noastre spre progres și civilizație trebuia asigurat acum printr-o cît mai largă și multiplă dezvoltare a industriei, în special a industriei producătoare de mașini și unelte ca bază pentru propășirea celorlalte ramuri ale industriei. De o remarcabilă importanță pentru industrializarea socialistă a țării noastre a fost naționalizarea principalelor mijloace de producție (11 iunie 1948), care a generat baza materială pentru crearea unui puternic sector socialist în economia națională și a asigurat tre-

cerea la dezvoltarea planificată a economiei naționale. Reinnoită an de an cu largul sprijin al conducerii de stat, prin aplicarea celor mai înaintate și mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, industria socialistă a ajuns la un înalt nivel de dezvoltare, perfecționare și specializare. Astăzi industria națională a țării produce de 30 de ori mai mult decât în urmă cu trei decenii. Cele 9 miliarde tone de metal, ca și cele 55 miliarde Kwh de energie electrică produse în acest an de industria noastră a dat posibilitatea unei transformări radicale și a marcat dezvoltarea nemaîntâlnită a economiei noastre naționale. Noi combinate și complexe industriale, noi fabrici și uzine au apărut pe întregul cuprins al țării, cele mai multe întreprinderi au fost reutilitate cu utilaje moderne potrivit cu progresul științei și tehnicii pentru a asigura dezvoltarea bazei tehnice-materiale, numeroase construcții social-culturale au împânzit orașele și satele.

Paralel cu procesul de industrializare a economiei naționale s-a desfășurat socializarea agriculturii. Prin dotarea tehnică cu mașini și utilaje moderne, agricultura de stat și cooperatistă a ajuns la un înalt nivel de producție care să asigure necesitățile cerute de societatea socialistă. Transformarea socialistă a agriculturii a schimbat apoi profund aspectul relațiilor social-economice din satele noastre, pe care le-a apropiat tot mai mult de orașe, a pus baza unei continue dezvoltări a stării materiale și culturale a țărănimii și a creat premisa pentru trecerea la sistematizarea localităților rurale.

În cele trei decenii de dezvoltare a vieții sociale, o atenție specială din partea Statului a fost acordată dezvoltării învățămîntului, științei și culturii. Prin valorificarea tradițiilor științei și culturii naționale, a tezaurului bogat de valori spirituale și răspîndirea culturii în masele largi populare, ca și prin dezvoltarea rețelei de școli și instituții de cercetare științifică, s-a ajuns la mărețele succese, care au situat știința și cultura românească la un înalt nivel de dezvoltare, la afirmarea pe scară crescîndă în lumea contemporană și la aprecieri tot mai remarcabile pe plan mondial. Gradul înalt de dezvoltare a creației științifice și artistice românești contemporane a asigurat o mai largă desfășurare a schimbului de valori științifice și culturale cu alte state și popoare.

De aceeași atenție și același sprijin din partea Statului socialist s-a bucurat și ocrotirea sănătății poporului nostru. Ocrotirea familiei, celula de bază a societății, prin acordarea de ajutoare materiale sporite, ca și desfășurarea crescîndă a rețelei sanitare, mai ales în mediul rural, a înregistrat o dezvoltare, care a situat țara noastră printre statele cu un înalt nivel de asistență sanitară. Noile construcții de spitale, poli-clinici și case de nașteri, ca și creșterea numărului cadrelor sanitare, sînt tot alîtea mărturii evidente pentru deosebita grijă a statului față de buna stare a poporului nostru.

Dezvoltarea continuă a economiei noastre naționale a adus cu sine o tot mai substanțială sporire a calității vieții și o apreciabilă creștere a venitului național, care a asigurat ridicarea nivelului de trai al tuturor cetățenilor Patriei noastre. În cei 30 de ani de viață nouă, bunăstarea po-

porului nostru a crescut și această creștere se face remarcată prin întreita sporire a veniturilor populației din sectorul socialist al agriculturii, prin creșterea de 5 ori în general a veniturilor populației, prin construirea a peste un milion și jumătate de locuințe la orașe și peste două milioane la sate, prin majorarea salariilor, a pensiilor de asigurări sociale, a alocațiilor pentru copii, a burselor pentru studenți și prin sporirea producției și o largă diversificare a bunurilor de larg consum.

Dezvoltarea impetuoasă a economiei naționale, creșterea venitului național și ridicarea nivelului de trai al poporului în cea mai mare măsură și-au găsit expresia în proclamarea Republicii Socialiste România și aprobarea noii Constituții (21 august 1965). Noua lege fundamentală a Statului a constințit stadiul de dezvoltare a societății socialiste românești și a trasat principiile de bază ale orînduirii sociale și de Stat din țara noastră, garantînd prin crearea condițiilor corespunzătoare, o sporire continuă a venitului național prin permanenta perfecționare a mijloacelor de producție și creșterea productivității, o dezvoltare crescîndă a bunei stări materiale și culturale a întregului popor. Noua Constituție asigură cadrul favorabil pentru manifestarea liberă, suverană și independentă a tuturor cetățenilor, lichidînd orice forme de inegalitate și discriminare națională. Ea a creat condiția pentru afirmarea liberă în viața socială a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate. S-a creat astfel starea juridică pentru afirmarea și promovarea unității politice și morale a poporului nostru.

Datorită înțeleptej Conduceri a Statului nostru și a legislației socialiste, în Patria noastră problema națională și-a găsit cea mai echitabilă și judicioasă rezolvare. Naționalitățile conlocuitoare își pot îmbogăți patrimoniul lor cultural prin folosirea limbii materne în învățămînt, în cărțile, revistele și ziarele care se tipăresc. Fără nici o discriminare de neam sau de credință religioasă, aceste naționalități se bucură, alături de români, de aceleași libertăți cetățenești și de aceleași drepturi înscrise pentru toți cetățenii Patriei în Legea ei fundamentală.

Unitatea moral-politică și coeziunea dintre români și celelalte naționalități conlocuitoare și-a găsit cea mai vădită expresie în constituirea și organizarea Frontului Unității Socialiste (19 noiembrie 1968). Ca formă superioară de afirmare și întărire a unității și solidarității tuturor fiilor Patriei noastre și drept cel mai larg organism democrat, cu caracter reprezentativ, Frontul Unității Socialiste asigură unitatea de voință și acțiune a întregului popor, chemat să asigure dezvoltarea liberă și independentă a Patriei, propășirea ei continuă materială și culturală, afirmarea și sporirea prestigiului ei pe plan intern și extern. Acest lucru a fost marcat în mod cu totul special de Președintele Republicii și Președinte al Frontului Unității Socialiste, Domnul Nicolae Ceaușescu, în cuvîntul rostit la primul Congres al acestui organism: «El constituie expresia unității întregului nostru popor în lupta pentru îndeplinirea politicii de construcție socialistă, de pace și colaborare internațională a României».

Unitatea moral-politică a tuturor cetățenilor Patriei noastre s-a manifestat cu o vădită pregnanță la alegerea în unanimitate și investirea în cea mai înaltă și de răspundere funcție de stat a Domnului Nicolae Ceaușescu ca președinte al Republicii Socialiste România (28 martie 1974). Alegerea ca președinte al Republicii a Domnului Nicolae Ceaușescu, «omul care a dat atât de mult Patriei și poporului său, cauzei mari a socialismului, colaborării pașnice între popoare, progresului, civilizației umane și păcii», nu este numai simbolul unității poporului nostru, ci și expresia recunoașterii meritelor sale nepieritoare și garantul de făurire a societății noi românești tot mai prosperă și mai fericită. Remarcând mărețele înfăptuiri din cele trei decenii și remarcabilele succese cu care poporul român a întâmpinat a XXX-a aniversare a eliberării Patriei, Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu, a subliniat că toate acestea asigură «ridicarea României pe noi culmi de progres și civilizație, înaintarea pe calea societății socialiste multilateral dezvoltate, spre comunism».

În cei 30 de ani de mari și substanțiale prefaceri și transformări din viața poporului nostru, Patria noastră a înregistrat succese deosebite și în domeniul relațiilor externe cu alte state și popoare. Potrivit principiilor înscrise în Constituție, țara noastră a depus toate eforturile ca în viața internațională să fie instaurată o atmosferă de pace și bunăînțelegere, de prietenie cu toate țările socialiste și de colaborare și coexistență pașnică cu toate statele, indiferent de orînduirea lor socială.

Peste tot țara noastră s-a dovedit a fi un factor activ și constructiv în politica internațională. În numeroasele documente, expuneri și intervenții la O.N.U., la Conferința general-europeană pentru securitate și cooperare, ca și în cadrul lucrărilor altor organisme mondiale, cuvîntul reprezentanților țării noastre s-a făcut auzit și s-a bucurat de o înaltă și largă apreciere din partea tuturor. În toate ocaziile, țara noastră a afirmat cu tărie principiile de bază ale politicii sale externe: de respectare a suveranității și independenței naționale, a deplinei egalități în drepturi a tuturor popoarelor, a neamestecului în treburile interne ale altor state, a avantajului reciproc și al renunțării la forță și la amenințarea cu forța în soluționarea problemelor și conflictelor litigioase dintre state. Toate acestea sînt principii pe care Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii, le-a afirmat cu autoritate și tărie în numeroasele vizite făcute în alte țări, ca și în contactele și convorbirile cu conducătorii altor state. Nici unul dintre conducătorii de state din vremea noastră nu a vizitat și nu a primit vizita altor conducători, ca Președintele țării noastre, care în numeroasele vizite făcute unor state din Europa, Asia, Africa și America s-a dovedit a fi un adevărat sol al păcii, înfrățirii și colaborării dintre state.

Promovînd, în mod constant principiile de coexistență pașnică și de largă colaborare cu toate statele, țara noastră se bucură astăzi de un real și legitim prestigiu pe arena mondială. Datorită politicii de pace și colaborare cu toate țările, România întreține relații diplomatice și co-

merciale cu peste 120 de state. Numai în ultimii cinci ani volumul comerțului exterior al țării noastre a înregistrat o creștere de 78 la sută, avînd o diversificare tot mai sporită; iar schimburile tehnico-științifice și culturale s-au intensificat. «Se poate spune — a remarcat Domnul Președinte Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea sa la a XXX-a aniversare a eliberării Patriei noastre — că niciodată, în îndelungata sa istorie, poporul român nu a avut atîția prieteni ca astăzi, politica de pace și colaborare, a României, bucurîndu-se de un legitim prestigiu internațional». Cea mai pregnantă mărturie a recunoașterii politicii de destindere, pace și prietenie a țării noastre, este decernarea în semn de omagiu și recunoștință, Președintelui Nicolae Ceaușescu a premiului anual pe 1974 al Fundației «Guvernatorul Émile Cornez» și a plachetei de argint a provinciei Hainaut din Belgia.

Avem astăzi fericirea de a trăi într-o epocă nouă, mai bună și mai fericită. Este epoca socialistă nouă în care poporul român, în deplina sa unitate de voință și acțiune, se bucură de un real progres în toate domeniile și de o viață tot mai îmbelșugată, care îi asigură un viitor tot mai luminos și o afirmare continuă, pe plan politic, economic, tehnico-științific, și cultural în concernul celorlalte popoare ale lumii. Toate acestea sînt încununarea strădaniilor comune de apărare și dezvoltare a valorilor materiale și culturale, de înfăptuiri remarcabile după succesul mărețului act de la 23 August 1944.



În epoca de viață nouă, clădită de poporul nostru în cele trei decenii sub îndrumarea înțeleaptă a Conducătorii țării, Biserica Ortodoxă Română s-a încadrat pe deplin și a sprijinit lucrarea de înnoire a Patriei noastre. Strîns legată în tot trecutul ei istoric de soarta credincioșilor ei și a întregului nostru popor, Biserica noastră a înțeles să fie totdeauna alături de eforturile comune ale acestui popor în afirmarea și înfăptuirea mărețelor sale idealuri de libertate și dreptate, pentru sporirea și întărirea dragostei față de țară și popor, față de glia străbună și față de legea strămoșească. Împărtășind cu poporul amarul zilelor de suferințe și lipsuri, și bucuria zilelor de succese, Biserica Ortodoxă Română a arătat o largă înțelegere față de nevoile sociale ale acestuia. Potrivit doctrinei sale, și potrivit misiunii sale tradiționale, Biserica noastră s-a identificat continuu cu năzuințele de unitate națională și bunăstare ale poporului nostru. Ea și-a afirmat totdeauna crezul de a sluji lui Dumnezeu și a sluji omul.

Era firesc deci ca la început de veac nou în istoria țării și a poporului nostru, Biserica Ortodoxă Română să fie iarăși alături de fiii ei și să se angajeze profund și conștient în realitățile vieții sociale de la noi. Încă de la începutul înscăunării sale la conducerea Bisericii Ortodoxe Române, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a subliniat chemarea și datoria clerului și credincioșilor de a promova și sprijini în viața socială a poporului duhul păcii și al înfrățirii, al dreptății și al cinstei, al muncii și al ordinei.

Ierarhi, preoți și credincioși au răspuns la chemarea conducerii Bisericii prin sprijinul și contribuția lor la realizarea mărețelor transformări și înfăptuiri din viața poporului român. Peste tot conducerea Bisericii noastre a stăruit ca preoții să nu fie numai slujitori ai lui Hristos, ci și cetățeni devotați ai țării, slujind cu devotament și abnegație ambele altare, al Bisericii și al Patriei. «Să nu uităm — a spus Prea Fericirea Sa la 20 de ani de patriarhat — că țara noastră se află într-o epocă de mari prefaceri și înnoiri sociale. Este o datorie sfântă și națională a Bisericii Ortodoxe Române să-și dea contribuția sinceră și neprecupețită, prin ierarhii, clerul și credincioșii ei, la aspirațiile și eforturile poporului român pentru progres, fericire și pace».

Prin ierarhii și clerul ei, Biserica Ortodoxă Română a fost prezentă la toate acțiunile de înnoire socială din cele trei decenii, conștientă că în felul acesta își îndeplinește chemarea de a sluji omenirea, își dovedește dragostea ei față de Patrie și față de poporul în mijlocul căruia își îndeplinește misiunea. În climatul de libertate, egalitate și autonomie acordat și garantat de Stat cultelor din țara noastră, Biserica noastră a îndrumat clerul spre noua orientare în problemele vremii, prin pastoralele și îndrumările ierarhilor, prin cursurile de îndrumare misionară și socială, prin conferințele preoțești, prin studii și articole publicate în revistele bisericesti, dar mai ales prin acel «apostolat social» inițiat și îndrumat de Întâistătătorul ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian.

În spiritul de unitate și frățietate instaurat în țara noastră între toți cetățenii ei, indiferent de naționalitate și credință religioasă, Biserica Ortodoxă Română, la inițiativa Întâistătătorului ei a promovat cu consecvență raporturile de prietenie și colaborare dintre toate cultele printr-un ecumenism local interbisericesc și interteologic. Biserica noastră s-a dovedit a fi un factor activ în întărirea și dezvoltarea unității spiritual-morale a poporului nostru și prin aderarea ei la Frontul Unității Socialiste. Aducând la cunoștința Conducerii noastre de Stat hotărârea de adeziune la Frontul Unității Socialiste, în numele tuturor cultelor din țara noastră, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, a declarat: «După cum în organisme intercreștine și interbisericești din care facem parte, noi am înțeles să slujim, odată cu scopurile noastre religioase și interesele țării noastre, tot astfel înțelegem ca ,participând la munca Frontului Unității Socialiste, să ne îndeplinim o sarcină de mare răspundere: slujirea Patriei și sprijinirea eforturilor ei pentru ridicarea nivelului de viață al poporului nostru, pentru apropierea dintre popoare, pentru înțelegere, dreptate socială și pace trainică în lume».

Întâmpinând cu același entuziasm și vie emoție, și împărtășind aceeași bucurie împreună cu întregul popor, conducerea Bisericii noastre a înțeles să dea expresie profundelor sentimente care însuflețesc clerul și credincioșii ei față de țara noastră la marea sărbătoare a poporului român: A XXX-a aniversare a eliberării Patriei de sub dominația fascistă.

În ședința festivă de la 20 august 1974, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a subliniat și a mărturisit în Mesajul adresat Domnului Președinte, Nicolae Ceaușescu, nu numai avântul creator al poporului român «pe drumul celei mai înfloritoare propășiri economice, culturale, politice și sociale», ci și deosebita apreciere de care se bucură țara noastră în lumea contemporană. «Avem înăuntru o țară frumoasă» — se spunea în acest Mesaj — cu oameni uniți, înfrățiți între ei, cu oameni care nu precupețesc nici un efort pentru continua dezvoltare și înflorire a Patriei, pentru asigurarea independenței și suveranității ei, iar prin susținerea și promovarea cu energie a celor mai echitabile principii de conviețuire între state și popoare, țara noastră se bucură de o largă apreciere în toată lumea și este socotită între țările care au adus cea mai substanțială contribuție la instaurarea unui climat de pace și cooperare între state și popoare».

Stăpînită de aceleași sublime sentimente și călăuzită de un înalt patriotism, conducerea Bisericii noastre a asigurat apoi în cuvinte vibrante, pe Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii, că «Biserica Ortodoxă Română, împărtășind bucuria realizărilor celor trei decenii de viață nouă, își va spori și în viitor rîvna și lucrarea ei de sprijinire a tuturor acțiunilor obștești pentru propășirea Patriei, pentru apărarea independenței și suveranității ei, pentru creșterea prestigiului țării și a poporului nostru în toată lumea».



Diac. Prof. N. I. Nicolaescu

SCURT ISTORIC AL TRADUCERII SFINTEI SCRIPTURI. PRINCIPALELE EDIȚII ALE BIBLIEI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

Cele dintii traduceri ale Sfintei Scripturi. — Opera de traducere a Sfintei Scripturi, cartea de căpetenie a creștinismului, are o foarte lungă și instructivă istorie. Pentru Vechiul Testament, punctul ei de plecare se află în veacul al șaselea înainte de Hristos, când căpeteniile religioase ale iudeilor palestinieni, de curînd înapoiți în patrie, și-au dat seama că, în timpul exilului babilonic, vechea limbă ebraică — în care erau scrise și fuseseră folosite pînă atunci cărțile lor sfinte — trecuse în rîndul limbilor moarte și că locul ei îl luase, pînă și în Iudeia, o altă limbă, *aramaica*.

Renașterea religioasă și națională a iudaismului postexilic, care era concepută ca o restaurare integrală a credinței și datinilor strămoșești, își avea reazemul principal în respectul nutrit de toți iudeii față de cuvîntul lui Dumnezeu din cărțile scrise de Moisi și de Prooroci. Cu excepția cîtorva bătrîni mai instruiți și mai evlavioși, care nu-și uitaseră limba strămoșească, graiul acestor străvechi cărți nu mai era însă accesibil decît învățaților din noua generație. Acestora le-a revenit așadar sarcina de a le transpune în aramaică, limba cea nouă a întregului popor și mijlocul de comunicare a iudeilor cu popoarele vecine.

La început, traducerea se făcea pe cale orală și spontan, în adunările de cult din sinagogi, unde se citeau și se explicau periodic fragmente din cărțile sfinte. Cu vremea, au apărut și traduceri scrise, însoțite mai totdeauna de scurte glose exegetice. Pe primul loc, în atenția sinagogilor și a traducătorilor, s-au aflat totdeauna cele cinci cărți ale lui Moisi. Aceste traduceri și comentariile însoțitoare au dat naștere colecțiilor denumite *Targumi*, cuvînt aramaic care la origină însemna «traduceri» și care mai pe urmă a dobîndit înțelesul de parafraze, note explicative, comentarii. Cele mai de seamă colecții de acest fel, din cîte au ajuns pînă la noi, sînt Targumul atribuit lui Onkelos, Targumul lui Jonatan, Targumul Ierusalimi I, Targumul Ierusalimi II și Targumul Samaritean, toate datînd dinainte de era noastră.

Următorul pas înainte pe calea traducerii cărților Vechiului Testament a fost făcut, după trei secole, de învățații iudei din orașul egiptean Alexandria, mare centru cultural în vremea aceea și patria adoptivă a unei însemnate colonii de iudei. Aceștia au tradus în limba greacă (în «dialectul comun»), într-o perioadă de cîteva generații (sec. III și II î.e.n.), toate cărțile Vechiului Testament ebraic. Traducerea era ce-

rută de faptul că și iudeii din diaspora părăsiseră vechea limbă ebraică și nu cunoșteau aramaica, spre a se putea folosi de targumii apăruți în Palestina. Limba lor curentă era de multă vreme greaca, care, în urma cuceririlor lui Alexandru cel Mare și a expansiunii culturii elene, se răspândise — în dialectul comun, numit și dialectul alexandrin — în mai toate ținuturile din bazinul Mării Mediterane și devenise vehiculul schimburilor de idei între popoarele din acea parte a lumii.

Autorii acestei traduceri au adăugat în canonul biblic al Vechiului Testament și scrierile sfinte care apăruseră după exilul babilonic și care fuseseră scrise direct în limba greacă. Aceste traduceri în grecește ale cărților ebraice din canonul palestinian și noile cărți primite în canonul biblic alexandrin au alcătuit colecția denumită *Septuaginta*, care s-a bucurat de la început de o încredere egală cu cea atribuită textului ebraic original și care a ajuns destul de curînd să fie folosită și în sinagogile din Palestina, mai ales în sinagogile iudeilor ziși eleniști.

Istoria controverselor religioase, care n-au lipsit mai niciodată din sînul iudaismului postexilic și care îmbrățișau o mare varietate de teme, n-a înregistrat nici o atitudine de neîncredere cu privire la fidelitatea traducerii din Septuaginta față de textul original și nici o opoziție față de primirea în canonul biblic a cărților apărute după exil. Nu s-au ivit obiecții nici cu privire la faptul că, în Septuaginta, cărțile mai noi n-au fost așezate la sfîrșit, ca un grup deosebit sau ca un adaus suplimentar, ci erau intercalate cu cele vechi. Aceasta arată că, pentru iudei, noile scrieri primite în canon aveau aceeași valoare și autoritate cu cele din vechea Biblie ebraică.

Demn de remarcat este și faptul că învățații iudei din Palestina și din diaspora n-au manifestat vreo neîncredere nici cu privire la capacitatea limbilor aramaică și greacă — pe care, ca limbi ale opresorilor, ar fi putut fi ispitiți să le privească cu antipatie — de a exprima ideile dumnezeiești din Sfînta Scriptură. Ba unii au mers chiar atît de departe cu admirația și elogiile la adresa Septuagintei, încît au susținut că cei care au tradus-o din ebraică au lucrat, ca și sfinții autori ai originalelor cărților biblice, sub călăuzirea, supravegherea și inspirația directă a Dumnezeului lui Dumnezeu.

Cele mai multe din traducerile apărute în primele veacuri creștine au fost făcute, pentru cărțile Vechiului Testament, după textul grecesc al Septuagintei. Septuaginta n-a rămas însă, în această epocă, singura versiune greacă a Vechiului Testament. Sfîntul Iustin Martirul și Filosoful și apologetul Tertulian atestă că, și pe vremea lor, Septuaginta era folosită cu respect în toate sinagogile din diaspora. Cum însă, în controversele religioase dintre creștini și iudei, pe tema concordanței de netăgăduit dintre străvechile profeții mesianice din Vechiul Testament și viața Intemeietorului creștinismului — controverse în care și unii și alții se foloseau de textul Septuagintei —, creștinii ieșeau mai totdeauna biruitori, reprezentanții iudaismului au început să devină ostili Septuagintei și s-o înlocuiescă cu noi traduceri în limba greacă. Așa au apărut, în secolul II și III, traducerile efectuate, pentru uzul sinagogilor, de către

Aquila, Teodotion și Symach și alte câteva menționate de Origen în scrierile sale și transcrise parțial în monumentală sa lucrare *Hexapla*.

Transpunerea cuvîntului lui Dumnezeu în limbile aramaică și greacă arată că iudaismul, care pînă în zilele noastre a rămas credincios stră-vechilor sale datini religioase, n-a atribuit niciodată vreunei limbi caracterul de « limbă sfântă » și n-a împărțit prejudecata că numai unele limbi ar fi apte și vrednice să exprime, pe înțelesul tuturor, ideile sfinte pe care Dumnezeu le-a comunicat aleșilor săi pe calea Revelației supranaturale. Iar acest fapt a slujit răspîndirii credinței monoteiste și nădejzii mesianice între neamuri, pregătind astfel terenul duhovnicesc în care avea să fie semănat cuvîntul Evangheliei lui Hristos.

Vechile traduceri creștine ale Sfintei Scripturi. — Creștinii, ale căror cărți sfinte au fost scrise direct în dialectul comun al limbii elene — cu excepția Evangheliei după Matei, care a fost scrisă întii în aramaică și după aceea în greacă —, au preluat de la iudei canonul biblic al Vechiului Testament, cu toate cărțile aflate în Septuaginta și l-au completat cu cele douăzeci și șapte de cărți ale Noului Testament. Iar cînd aria misionară și structura lingvistică a Bisericii s-au lărgit, Sfînta Scriptură — în dubla ei componență : Vechiul și Noul Testament — a fost tradusă, rînd pe rînd, într-o mulțime de alte limbi : *siriacă* (Peșitta, sec. II); *Filoxeniană* (sec. VI); a lui Paul de Tella (sec. VII); *latină* (*Vetus Itala* (sec. II) ; *Vulgata* efectuată de Fericitul Ieronim între anii 390—405) ; *bohairică* și *sahidică* (sec. II—III), *gotică* (sec. IV), *armeană* (sec. V), *georgiană* sau *gruzină* (sec. V), *etiopiană* (sec. V—VI), *slavonă* (sec. IX), *arabă* (sec. X), *germană* (sec. XI—XIII), *franceză* (sec. XII—XIII), *italiană* (sec. XIII), *spaniolă* (sec. XIII), *engleză* (sec. XIII—XIV), *poloneză* (sec. XIII—XV). Alte câteva traduceri vechi cuprind doar unele cărți biblice, pe primul loc situîndu-se Psaltirea și Evangheliile, cărți utilizate integral în serviciul liturgic al Bisericilor Ortodoxe.

Din istoricul, varietatea și autoritatea acestor traduceri ale Bibliei, se desprinde constatarea că nici Biserica creștină dinainte de Marea Schismă de la 1054, cînd s-a rupt în două Trupul tainic al lui Hristos și dinainte de Reforma protestantă din veacul al XVI-lea, care a deschis procesul unor noi dezbinări între creștini, n-a cunoscut prejudecata că numai anumite limbi ar fi chemate să exprime cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură și să fie sfințite prin utilizare liturgică. Interesul Bisericii din epoca patristică s-a îndreptat în permanență nu spre slova care, ca tot ce este omenesc, îmbătrînește și moare, ci spre ideile dumnezeiești care sînt neschimbătoare și veșnice și care, după porunca lui Hristos (Matei XXVIII, 19—20), se cer a fi vestite în toate limbile de pe suprafața pămîntului.

De aceea Biserica veche nu numai că n-a oprit, ci chiar a sprijinit traducerea Sfintei Scripturi în limbile vorbite de grupările etnice din sînul ei și s-a îngrijit de revizuirea și înlocuirea traducerilor care se învechiseră și nu mai erau înțelese cu ușurință de credincioși.

Obiceiul Bisericii apusene de a folosi numai limba latină în cult, în învățămîntul pentru pregătirea clerului, în actele oficiale, în discuțiile teologice și adesea chiar în predică și mai cu seamă decretul prin care Conciliul Tridentin (în sesiunea a IV-a din 8 aprilie 1546) a impus versiunea Vulgata ca text autentic și oficial al Bibliei pentru toți credincioșii romano-catolici, au descurajat — iar uneori chiar au frînat, dată fiind posibilitatea lovirii traducătorilor cu aspre pedepse bisericești — orice nouă inițiativă de a transpune Sfînta Scriptură în limbile moderne.

Declarînd că Biblia latină din versiunea Fericitului Ieronim este întru totul conformă cu originalul, episcopii întruniți în Conciliul Tridentin au ignorat faptul că, chiar după spusele Fericitului Ieronim, nici un traducător nu este în stare să redea cu fidelitate absolută ideile cuprinse în textul original al cărților biblice și că Vulgata însăși conține numeroase greșeli de traducere și inexactități, și aceasta nu numai la versete care ar putea fi socotite oarecum secundare sub raportul credinței sau al moralei, ci uneori chiar în pericope cu caracter vădit doctrinar.

Ideea despre existența unor limbi privilegiate din punct de vedere religios a apărut tîrziu, spre sfîrșitul evului mediu. Obîrșia ei trebuie căutată în metodele de luptă ale cercurilor eclesiastice din Apus, care se opuneau înnoirilor bisericești propuse de prereformatori și înfăptuirilor culturale inițiate de Renaștere. Au fost prezentate ca «sfinte» mai întîi cele trei limbi în care s-a scris, din porunca lui Ponțiu Pilat, tăblița pusă pe crucea Mîntuitorului, la răstignire: «Iisus Nazarineanul, Împăratul Iudeilor. Și acest titlu ... era scris în ebraică, greacă și latină» (Ioan XIX, 19—20). Prea puțini știau însă că nu era vorba de ebraica biblică, limbă de mult părăsită, ci de aramaica vorbită în vremea aceea în Palestina. În părțile noastre, a fost prezentată ca «sfîntă» — de cercurile opuse înnoirilor culturale în viața Bisericilor care adoptaseră în cult limba slavonă — și slavona din secolul IX, deși românii n-au vorbit-o niciodată.

Faptul că unele limbi din vechime au devenit biblice, prin munca traducătorilor și că au fost introduse, prin măsuri administrative, și în serviciul liturgic al unor Biserici, nu le-a sustras procesului firesc al îmbătrînirii, căci mai toate au intrat, după o perioadă mai lungă sau mai scurtă, în rîndul limbilor moarte și au trebuit să fie înlocuite atît în Biblie cît și în cult. De acest lucru s-a convins, în cele din urmă, și conducerea Bisericii Romano-Catolice, care a hotărît, la Conciliul II Vatican, ca episcopatul din fiecare țară să aibă libertatea de a introduce în cult, treptat sau dintr-o dată, limba vie a credincioșilor și să renunțe astfel la anacronica datină a monopolului limbii latine asupra serviciilor divine oficiate în bisericile romano-catolice.

Intr-adevăr, multe din limbile în care a fost tradusă Sfînta Scriptură au intrat în categoria limbilor moarte, ca și ebraica din textul original al Vechiului Testament, aramaica din Targumi — pe care au vorbit-o Domnul nostru Iisus Hristos, Sfinții Apostoli și cei dintîi creștini din Palestina — și greaca din Septuaginta, din textul original al Noului

Testament și din literatura patristică veche. Altele s-au învechit atât de mult încît, cu toate încercările de înnoire și de adaptare la care au fost supuse, n-au mai putut ține pasul vremii și a fost nevoie să se întreprindă noi traduceri ale Bibliei.

Reluarea muncii de traducere a Sfintei Scripturi, de data aceasta pe baze mai științifice, a fost inițiată de mișcarea culturală cunoscută sub numele de Renaștere și a fost apoi sprijinită de interesul filologilor pentru studiul limbilor clasice. Această muncă a fost mult încurajată și de născocirea tiparului. Ea a căpătat un avînt deosebit în epoca înfiripării și afirmării conștiinței naționale a popoarelor. Așa s-a ajuns ca Biblia să fie tradusă și tipărită, pînă în zilele noastre, în aproape două mii de limbi și dialecte și să dețină, în comparație cu alte scrieri, un record cu totul excepțional.

Primele traduceri de cărți biblice în limba română. — Interesul și grija pentru traducerea Sfintei Scripturi în limba vorbită de credincioși n-au lipsit nici Bisericii Ortodoxe Române. Pentru poporul român, activitățile culturale au fost însă, veacuri de-a rîndul, stînjenite, căci el s-a aflat, ca așezare geografică, în calea mai tuturor popoarelor migratoare venite dinspre răsărit și a trăit în grele condiții politice. În plus, țărilor românești de la răsărit și sud de Carpați, dominația otomană le-a impus mai întîi grele războaie de apărare și apoi tributuri istovitoare.

Vitregia vremurilor n-a slăbit însă încrederea poporului român în destinul său istoric și n-a izbutit să-i stingă setea de libertate, cultură și progres. Iar în lupta sa neîntreruptă pentru unitate națională, independență politică și propășire culturală, poporul român a avut în Biserica Ortodoxă nu numai un aliat de nădejde, care să-l mîngîie și să-l îmbărbăteze în vremuri de restriște, ci și o slujitoare activă și devotată în zilele de liniște și de muncă.

Primele texte scrise în limba română datează din secolul XV sau de la începutul secolului XVI, iar cele dintîi manuscrise care cuprind texte biblice în traducere românească provin din nordul Transilvaniei și au apărut pe la sfîrșitul secolului XV sau în prima jumătate a secolului XVI. Originalele acestor prime traduceri fuseseră însă scrise cu mult timp înainte, obîrșia lor pierzîndu-se în frămîntările vremii. Traducerile ajunse pînă la noi sînt copii făcute mai tîrziu, de caligrafi ale căror nume nu ne sînt cunoscute¹. Ele cuprind deci o limbă și o teologie cu mult mai veche decît data apariției lor, o limbă și o teologie care circulau de multă vreme, mai ales prin călugării misionari, în toate regiunile locuite de români.

Traducerile biblice — ca de altfel și cele ale cărților de slujbă bisericească și de învățătură creștină — au apărut pe un fond cultural pregătît cu anticipație și de aceea, cînd au putut fi difuzate prin intermediul tiparului, au fost bine primite pretutindeni. De fapt, românii sînt din fire deschiși spre ideile noi și înaintate, iar această însușire i-a făcut

1. N. Cartoajan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1940, p. 47—49.

să se numere printre cele dintâi popoare care au înțeles din primul moment importanța excepțională a tiparului pentru răspîndirea culturii și care și-au procurat tiparnițe de îndată ce au avut posibilitatea să le aducă în țară și să le folosească în voie.

Primele traduceri de cărți biblice în limba română, descoperite pînă acum în manuscrise, sînt următoarele :

— *Codicele voronețan*, descoperit în 1871 la Mînăstirea Voroneț din nordul Moldovei. Este un manuscris de format mic ; îi lipsesc multe file de la început, de la mijloc și de la sfîrșit. Paginile (vreo 170) care s-au găsit cuprind aproape unsprezece capitole (XVIII, 14—XXVIII, 31) din cartea Faptele Apostolilor, Epistola Sf. Iacov, Epistola I-a a Sfîntului Apostol Petru și o bună parte din Epistola a II-a a Sfîntului Apostol Petru. Originalul transcris în sec. XVI a cuprins, probabil, traducerea tuturor cărților Noului Testament și arăta, poate, într-o însemnare finală, și numele vrednicului traducător.

— *Psaltirea Șcheiană*. A fost numită astfel după numele lui D. C. Sturdza-Șcheianu (din Șcheii Brașovului), un mare colecționar de documente istorice, care în 1884 a dăruit-o Academiei Române. Manuscrisul, care numără 530 pagini, a fost scris, pentru uz liturgic, de trei copişti diferiți. Cuprinde, în afară de Psaltirea propriu-zisă, și cîteva texte alese din Vechiul și Noul Testament (Cîntarea lui Moisi, Rugăciunea Anei, mama lui Samuil, cîntarea Sfintei Fecioare Maria etc.) precum și Simbolul atanasian. Cercetările întreprinse pînă acum n-au putut stabili dacă ne aflăm în fața unei traduceri recente, sau este vorba, mai degrabă, de o copie a unui original de dată mai veche.

— *Psaltirea Voronețeană*. A fost descoperită, la 1882, în Mînăstirea Voroneț, de renumitul folclorist Simion Florea Marian ; după ce a ajuns în posesiunea lui D. C. Sturdza, a fost dăruită Academiei Române. Manuscrisul prezintă mai întîi textul slavon al Psalmilor și apoi traducerea lor în limba română, frazele românești alternînd cu cele slavone. Îi lipsesc primele 58 de file. Nici în privința lui nu știm dacă avem de-a face cu o traducere făcută în secolul XVI, sau este cazul să ne gîndim la utilizarea de către caligraf a unei traduceri românești cu mult mai vechi. Lucrarea marchează un pas important în calea spre scoaterea limbii slavone din cult și înlocuirea ei cu limba română.

— *Psaltirea Hurmuzachi*. Poartă această denumire după numele cunoscutului istoric și marelui patriot bucovinean Eudoxiu Hurmuzachi, inițiatorul colecției de documente a Academiei Române. După opinia unor cercetători, această Psaltire este copia unui manuscris de dată mai veche ; după concluzia altor specialiști, ne aflăm în posesia autografului traducătorului din slavonește. Limba, scrisul și caracteristicile tehnice ale hîrtiei duc la concluzia că manuscrisul provine din ținutul Maramureșului, deși copistul pare să se fi tras din sud-estul Transilvaniei. Atît morfologia, cît și lexicul cuprind foarte multe cuvinte moștenite din străvechiul nostru patrimoniu latin, precum și numeroase provincia-

lisme. Nu lipsesc unele cuvinte și influențe ale limbii slavone, din care s-a făcut traducerea. Datează tot din secolul XV sau din prima jumătate a secolului XVI și cuprinde, ca și celelalte trei, cunoscutul fenomen al rotacismului.

Aceste manuscrise biblice, ca și primele texte scrise în limba română, sînt deosebit de importante pentru cunoașterea fazelor prin care a trecut limba vorbită de înaintașii noștri, pînă să se ajungă la încheierea și înflorirea frumoasei și bogatei noastre limbi literare. Ele ar merita însă să fie studiate mai temeinic și din punct de vedere teologic și bisericesc, spre a se stabili în ce măsură depind de alte traduceri ale Sfintei Scripturi, care era stadiul gîndirii și exprimării teologice românești la data apariției lor și dacă traducătorii de mai tîrziu ai Bibliei le-au folosit în vreo măsură în greaua și migăloasa lor strădanie cărturărescă.

Vechile tipărituri de cărți biblice folosite în cult. — În Bisericiile Ortodoxe, citirea de pericope alese din Sfîntă Scriptură și de rugăciuni de inspirație biblică alcătuiesc structura fundamentală și conținutul doctrinar al tuturor serviciilor divine destinate instruirii și sfințirii credincioșilor. Sfînta Scriptură este citită de credincioși și în afara Bisericii, ea fiind pentru toți cea dintîi carte de zidire sufletească. Dar cînd cuvintele ei sînt rostite și ascultate în Biserică și cînd momentele soteriologice vestite de ea sînt comemorate solemn în cadrul slujbelor dumnezeiești din duminici și sărbători, aceste cuvinte și evenimente sfinte nu mai aparțin doar trecutului, ci devin prezente, vii, actuale și adînc grăitoare pentru toți cei de față, aceștia transpunîndu-se prin credință în ambianța lor și luînd parte «în Duh» la desfășurarea lor.

Locul cel mai de cînstă este atribuit, în rînduiala sfințelor slujbe, textului celor patru Evanghelii, urmat de cel cuvenit celorlalte cărți din Noul Testament («Apostolul») și cărții Psalmilor din Vechiul Testament. O atenție deosebită, în structura unor servicii divine ca Vecernia și Utrenia, este acordată proorociilor cu sens mesianic și evenimentelor religioase cu caracter de preînchipuiri profetice sau de etape pregătitoare ale epocii mesianice întemeiate în lume de Domnul Hristos și înfăptuite, pentru fiecare generație de credincioși, prin activitatea catehetică, liturgică și pastorală a Bisericii.

În Biserica noastră strămoșească este îndătinată regula ca, odată cu răspîndirea Sfintei Scripturi în rîndul credincioșilor, să fie pusă în circulație și cartea de învățătură creștină ortodoxă denumită *Cazanie*. Această carte pune la îndemîna tuturor și pe înțelesul fiecăruia explicațiile exegetice și substanța doctrinară de care au neapărată trebuință pentru dreapta înțelegere și înțeleapta urmare a cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură. *Cazania* este în așa fel întocmită, încît lectura ei să se facă, cu toată evlavia, în Biserică, după citirea Evangheliei zilei, în cadrul Sfintei Liturghii, la care sînt chemați să ia parte toți credincioșii, în fiecare duminică și sărbătoare mai însemnată din cursul anului bisericesc.

Așa se explică faptul că, în Biserica noastră, cele dintii tipărituri de cărți biblice sînt cele folosite în cult : *Psaltirea*, *Dumnezeiasca Evanghelie* și *Apostolul*, precum și faptul că și tipărirea Cazaniei este anterioară, ca dată, tipării Noului Testament și a întregii Biblii. Tot așa se explică și faptul că edițiile de cărți liturgice — inclusiv *Psaltirea*, *Dumnezeiasca Evanghelie* și *Apostolul* — sînt mult mai numeroase decît cele ale Noului Testament sau ale întregii Biblii.

Această situație, care se întîlnește și în celelalte Biserici Ortodoxe, nu este expresia unei subaprecieri a importanței majore a Sfintei Scripturi ca cel dintii izvor al Revelației divine supranaturale, ci ține de specificul esențial al Ortodoxiei, care a știut din totdeauna să păstreze un echilibru desăvîrșit între Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, pe de o parte și între acestea două și Sfînta Biserică, pe de altă parte. Căci substanța doctrinară a Sfintei Scripturi nu se află numai între scoarțele care-i ocrotesc slovele, ci și în Sfînta Tradiție și în Sfînta Biserică, iar Biserica este așezămîntul dumnezeiesc chemat și împuternicit s-o împărtășească efectiv credincioșilor, prin intermediul serviciilor divine oficiate de membrii ierarhiei bisericești.

Cele mai vechi și mai importante tipărituri de cărți biblice traduse în limba română și destinate uzului liturgic sînt : *Tetraevangheliul slavo-român*, tipărit de Filip Moldoveanul la Sibiu, în jurul anului 1550, aceasta fiind prima tipăritură bilingvă din țara noastră (din această carte, numai unele fragmente au fost descoperite pînă acum) ; — *Tetraevangheliul*, carte tipărită la Brașov, în 1560—1561, de diaconul Coresi și diaconul Teodor, după o traducere mai veche, cum rezultă din introducerea lui Coresi la Catehismul din 1559 : «nește creștini buni socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească pre limba rumânească» ; — *Praxiul* (sau «Lucrul Apostolesc», adică *Apostolul*), tipărit de Coresi la Brașov în 1563 și — *Psaltirea*, tipărită de Coresi tot la Brașov, în 1570, amîndouă după vechi traduceri maramureșene, din care au fost scoase — ca de altfel și din celelalte tipărituri coresiene — caracteristicile fonetice ale graiului maramureșean, a fost înlăturată topica limbii slavone și multe din provincialisme au fost înlocuite prin cuvinte de largă circulație între românii din Transilvania, Moldova și Țara Românească ; — *Psaltirea slavo-română*, tipărită de Coresi la Brașov, în 1577, care poartă, la sfîrșit, însemnarea : «eu diacon Coresi, dacă văzuiu că mai toate limbile [= neamurile] au cuvîntul lui Dumnezeu în limba [lor], numai noi Rumânii n'avăm și Hristos zice la Matei XXIV, 15 : Cine ceaste să înțeleagă și Pavel apostolul încă scrie la I Corinteni XIV, 19 : că întru besearcă voi mai vartos cincii cuvinte cu înțalesul meu să grăiesc, ca și [pe] alați să învăț, decît un întunearec de cuvinte neînțelese în tralte limbi. Derept aceea, frații miei preuților, scrisu-v'am aceaste Psăltiri cu otveat, de am scos din Psăltirea sârbească pre limba rumânească să vă fie de înțelegătură» ; — *Tetraevangheliul slavo-român*, tipărit de diaconul Coresi tot la Brașov, în anul 1580, desigur tot după o traducere mai veche revizuită de el, ca de obicei ; — *Psaltirea* tipărită la Bălgrad (Alba Iulia), din îndemnul mitropolitului Simeon

Ștefan al Ardealului, în anul 1651, după o traducere — făcută probabil din ebraică, dar consultându-se și alte traduceri — care data mai de mult și căreia i s-au făcut acum mai multe îndreptări; — *Psaltirea* tradusă din grecește și latinește și tipărită la Iași, în anul 1669, de luminatul mitropolit Dosoftei al Moldovei; — *Psaltirea de'nțăles*, tipărită la Iași, în 1680, «cu poslușania smerenii noastre Dosoftei mitropolitul Suciavei», care publicase la Uniew, în Polonia, în anul 1673, minunata sa *Psaltire românească în versuri*, rodul unei îndelungate «osîrdii» și expresia atât a unui ales talent poetic, cât și a unui înalt patriotism; — *Evanghelia* tipărită în 1682 la București (în tipografia înființată mai înainte de luminatul mitropolit Varlaam) și reeditată în 1693, prin grija harnicului mitropolit Teodosie și cu cheltuiala înțeleptului domnitor al Țării Românești, Șerban Cantacuzino; — *Apostolul*, tipărit în 1683 la București, prin osîrdia mitropolitului Teodosie și a domnitorului Șerban Cantacuzino, ctitori de neuitat ai consolidării introducerii limbii române în slujbele noastre bisericești; — *Psaltirea* tipărită la București în anul 1693, de «smeritul ieromonah Antim Ivireanul», viitorul episcop al Rîmnicului și apoi mitropolit al Ungro-Vlahiei și una dintre figurile cele mai luminoase din trecutul Bisericii și al patriei noastre (această *Psaltire* cuprinde, ca dedicație, câteva versuri compuse de Antim Ivireanul în cinstea voievodului Constantin Brâncoveanu); — *Sfînta și dumnezeiasca Evanghelie*, tipărită de Antim Ivireanul la Snagov, în 1697; — *Psaltirea* tipărită la Rîmnic, în 1725, de episcopul Damaschin, fost ucenic al episcopului Mitrofan, pe care-l ajutase, poate, la tipărirea Bibliei lui Șerban Cantacuzino; — *Psaltirea* tipărită la Rîmnic, în 1756, cu nevoița ieromonahului Cosma și cheltuiala mitropolitului Filaret al Ungro-Vlahiei, și multe alte cărți biblice de slujbă tipărite după aceea.

Din deceniul al doilea al veacului al XVIII-lea pînă la mișcarea revoluționară cu caracter național și social din anul 1821, Moldova și Țara Românească n-au mai fost conduse de domni pămînteni, ci de greci din Fanar numiți de Imperiul otoman. Nemiloasa exploatare a maselor și secătuirea economică a celor două țări, în epoca fanariotă, s-au răsfrint și asupra vieții bisericești. În mai multe rînduri, scaunele vladicești au fost ocupate de ierarhi greci, iar veniturile moșiilor aflate în proprietatea mînăstirilor, puse și ele sub conducerea unor egumeni străini de neamul nostru, luau drumul spre Grecia și Asia Mică.

În aceste grele vremuri, Biserica s-a văzut amenințată și de încercarea unor ierarhi de neam străin de a introduce în cult limba greacă, în locul celei slavone. Încercarea aceasta s-a soldat însă cu puține succese, procesul introducerii limbii naționale în cult nemaiputînd fi oprit. S-a continuat deci tipărirea de cărți bisericești în limba română, care erau intens cerute de biserici și de credincioși, în timp ce cărțile de slujbă tipărite în limba greacă continuau să zacă în depozitele tipografiilor sau ale centrelor eparhiale. Mitropoliți ca *Iacob Putneanul*, *Gavriil Calimachi* (deși de neam grec), *Iacob Stamati* și *Veniamin Costachi* în Moldova și *Neofit Cretanul* și *Dositei Filitti* (care odată veniți în țara noastră s-au identificat cu aspirațiile păstoriților lor), ori episcopi ca

Damaschin Dascălul, Climent și Chesarie în Țara Românească se numără printre cei mai neobosiți luptători pentru definitivă biruință a limbii române în biserică și în școală.

Datorită activității culturale desfășurate cu sîrguință de asemenea ierarhi, nu s-a stins așadar avîntul pe care-l luase tipărirea de cărți de slujbă în limba română. În veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea, edițiile Evangheliei, ale Apostolului și ale Psaltirii au apărut la intervale tot mai scurte, iar odată cu înmulțirea știutorilor de carte, s-a mărit foarte mult tirajul Psaltirii, aceasta fiind cartea biblică cu cel mai mare număr de cititori în Biserica noastră.

Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Cărțile de învățătură. — O atenție deosebită a fost acordată, după introducerea tiparului, și editării Cazaniei. Astfel, ultima și cea mai importantă dintre tipăriturile diaconului Coresi este *Evanghelia cu învățătură* (sau *Cazania*), editată la Brașov în 1581. Cuprinde tîlcuirea pericopelor evanghelice din toate duminicile și sărbătorile bisericești, fiind o traducere din slavonă a omiliilor scrise în limba greacă de patriarhul ecumenic Ioan Calecas (1334—1347). Această Cazanie s-a tipărit cu binecuvîntarea mitropoliților Ghenadie de la Bălgrad și Serafim al Ungro-Vlahiei și s-a răspîndit atît în bisericile românești din Transilvania, cît și în cele din Țara Românească.

Una din cele mai de seamă lucrări din istoria vechii culturi românești este apoi *Cartea românească de învățătură la dumenecele [de] preste an și la praznice împărătești și la svînți mari* (cunoscută de obicei sub numele de *Cazanie*), care s-a tipărit la Iași în anul 1643 și care a fost reeditată de multe ori după aceea, atît în Moldova, cît și în Țara Românească. Lucrarea a fost alcătuită de luminatul mare mitropolit Varlaam al Moldovei «din multe scripturi din limba sloveniască ... și din toți tîlcovnicii Sfintei Evanghelii, dascăli ai Bisericii noastre» și mai ales după cartea de predici «*Thisavrós*» (Comoara) tipărită în veacul al XVI-lea de mitropolitul grec Damaschin Studitul. Această Cazanie, care a pus în circulație o limbă aleasă, curgătoare, înțeleasă de toți românii și care prin conținutul ei teologic răspundea unor stringente nevoi misionare ale Bisericii noastre strămoșești, a întrecut, ca răspîndire, toate cărțile românești vechi, ajungînd să fie căutată și de credincioșii de la sate, în toate ținuturile românești și mai ales în Transilvania, care era tulburată tot mai violent de propaganda calvină și care avea să cunoască, nu după multă vreme, și dureroasele frămîntări bisericești provocate de uniație.

Cazania tradusă de diaconul Coresi împreună cu preoții Iane și Mihai din Scheii Brașovului și tipărită în 1581 se epuizase. Preoțimea transilvană, care era chemată să-și apere credincioșii de influența calvinilor, simțea tot mai mult nevoia de cărți de învățătură ortodoxă pentru poporeni. S-a hotărît deci scoaterea unei noi ediții din *Evanghelia cu învățătură* sau *Cazania* lui Coresi, a cărei culegere s-a început în 1640, în timpul păstoriei mitropolitului Ghenadie și care a apărut la Bălgrad (Alba Iulia), la scurt timp după înscăunarea mitropolitului de sfîntă

pomenire Ilie Iorest. Deși limba acestei Cazanii se cam învechise, noua ediție a fost bine primită și s-a dovedit foarte folositoare.

De la sfârșitul secolului al XVII-lea, Transilvania a ajuns în stăpânirea Imperiului catolic al Austriei. Propaganda romano-catolică s-a dovedit mult mai primejdioasă pentru unitatea sufletească a românilor. Pentru întărirea lor în credința strămoșească, s-a tipărit la Alba Iulia, în 1699, un *Chiriacodromion* (Cazanie), cu sprijinul lui Constantin Brâncoveanu, domnitorul Țării Românești, care a trimis acolo, odată cu ajutoarele bănești de care era trebuințată, și pe meșterul tipograf Mihail Ștefan, unul dintre ucenicii lui Antim Ivireanul.

Dintre vechile noastre Cazanii, o mențiune deosebită mai merită *Chiriacodromionul* scris de mitropolitul Astrahanului Nichifor Theotochi, tradus de învățații călugări moldoveni Gherontie și Grigorie de la Neamțu — «părinți procopsiți la tilcuirea sfințelor cărți după elinie» — și tipărit la București, în 1801, cu osîrdia lui Dositei Filitti, mitropolitul Ungro-Vlahiei; — *Chiriacodromionul* tradus din grecește de marele mitropolit Veniamin Costachi și tipărit cu cheltuiala sa la Mănăstirea Neamțu în anul 1811, precum și cartea intitulată *Cazanii ce cuprind în sine Sfintele Evanghelii tâlcuite ale duminicilor de preste an și Cazaniile sinaxarelor la praznicele împărătești și ale sfinților celor mari ... la care s-au adaos Cazania Sf. Dimitrie Basarabov, a Sf. Filolteia de la Argeș, a Sf. Nicodim cel sînțit ... și viața Sf. Mucenic Ioan Românul*, carte tipărită la București în 1857, cu osteneala bunului creștin Iorgu Gheorghiescu.

Primele ediții ale Noului Testament și ale întregii Biblii în limba română. — Epoca edițiilor de tipar ale Sfintei Scripturi în limba română se începe cu «*Palia, adecă Vechia Scriptură*», care a văzut lumina tiparului la Orăștie, în 1582, prin ostenele lui Șerban, fiul lui Coresi și ale diacului Mărian. Deși se intitulează «*Palia*», adică Vechiul (*παλαιά*) Testament, cuprinde numai primele două cărți din Pentateuh: Facerea și Ieșirea, pe care traducătorii le numesc cu cuvintele slavone Băția și Is-hodul. Traducerea aparține lui Mihail Tordaș (care se intitulează «ales episcopul Rumânilor în Ardeal»), Ștefan Herce («propovăduitorul Evangheliei lui Hristos în orașul Cavâran Sebeșului»), Zacan Efrem («dascălul de dascălie a Sebeșului»), Peștișel Moisi («propovăduitorul Evangheliei în orașul Lugoșului») și Archirie («protopopol varmegiei Hunedoarei»). Aceștia afirmă, în prefață, că au tradus «cu mare muncă den limbă jidovescă și greăscă și sârbească pre limbă rumânească», dar cercetări ulterioare au stabilit folosirea și a textului maghiar al Vechiului Testament tipărit la Cluj, în 1551, de pastorul Gaspar Heltai — fost elev al lui Filip Melanchton, colaboratorul apropiat al lui Luther și coautorul Confesiunii de la Augsburg — și a unui text corectat al Vulgatei. Limba traducerii este frumoasă, curgătoare, pitorească chiar. Au fost traduse și alte cărți din Vechiul Testament (Levitic, Numeri, Deuteronom, I—IV Regi), dar acestea nu s-au mai tipărit, foarte probabil din cauza greutății de difuzare, românii ortodocși fiind sfătuiți de

preoții lor să se ferească de cărțile tipărite de eterodocși, iar cei trecuți la calvinism fiind extrem de puțini.

Cu totul altfel a fost primit de români Noul Testament tipărit de luminatul mitropolit Simeon Ștefan la Bălgrad (Alba Iulia), în 1648. Cartea poartă titlul *Noul Testament sau Împăcarea, au Legea Noaună a lui Iisus Hristos Domnului nostru*, urmat de precizarea că traducerea s-a făcut din limbile greacă și slavonă. Traducerea s-a făcut de ieromonahul Silvestru, fost egumen al Mănăstirii Govora și de mitropolitul Simeon Ștefan.

Textul Noului Testament este precedat de două prefețe, una adresată lui Gheorghe Racoți, principele Transilvaniei, căruia mitropolitul îi mulțumește pentru sprijinirea tipăririi, iar a doua este adresată cititorilor. În prima «Predoslovie», mitropolitul scrie, printre altele, că «n-au făcut Dumnezeu oamenii pentru crai, ci au ales Dumnezeu și au rânduit craii și domnii pentru oameni», iar chemarea acestora «e să poarte grijă de supuși nu numai trupeaște, ci și mai vărtos sufleteaște»²; el arată de asemenea că dintre locuitorii Transilvaniei «noi rumânii ... nu avem neci Testamentul cel Nou, neci cel Vechi deplin întru limba noastră». În «Predoslovie către cetitori», Simion Ștefan arată că traducătorii s-au folosit și de izvoare sîrbești și latinești (Vulgata Fericitului Ieronim) și că au fost lăsate netraduse cuvintele grecești (ca : sinagogă, publican, gangrenă și unele nume de pietre scumpe, de arbori, de veșminte, de obiecte și de oameni) cărora nu li s-au găsit cîte un corespondent în limba română și care au fost primite așa și de alte limbi moderne. Prin aceasta, el a rezolvat foarte fericit problema neologismelor.

Ediția tipărită, în traducere nouă, de mitropolitul Simeon Ștefan cuprinde scurte introduceri — numite tot predoslovii — la fiecare carte a Noului Testament, introduceri care informează pe cititori asupra originii cuprinsului și caracterului scrierii biblice respective. Textul biblic este împărțit în capitole și versete. În fruntea fiecărui capitol, titluri sugestive indică cuprinsul. La sfîrșitul textului biblic, au fost adăugate, în slavonă, un îndrumător tipiconal pentru cele douăsprezece luni ale anului, pascalia și cîteva din antifoanele și prochimenele mai des folosite în cult.

Lui Simeon Ștefan îi revine marele merit de a fi contribuit, prin vocabularul și stilul acestei traduceri, atît la afirmarea unității de origine a tuturor românilor, cît și la dezvoltarea și unificarea limbii române literare vechi. Conștient de înalta sa chemare, ca arhipăstor sufletesc al unor credincioși aflați sub stăpînire străină și de rolul pe care trebuie să-l îndeplinească mînuitorii condeiului în viața neamului, el înscrie în prefața adresată cititorilor considerații ca acestea : «Aceasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăiesc în toate țările într-un chip,

2. În aceste cuvinte, Simeon Ștefan exprimă două mari principii social-politice foarte înaintate pentru vremea sa : *principiul suveranității poporului și principiul contractului social*. Aceste principii, dovezi ale orientării sale umaniste, vor fi formulate pentru prima dată, pe larg, de filozoful englez John Locke (1632—1704), în scrierea *Două tratate despre guvernămînt*, apărută spre sfîrșitul sec. XVII.

încă neci într-o țară toți într-un chip. Pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înțeleagă toți, grăind un lucru unii într-un chip, alții într-alt chip ; au veșmânt, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip. Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni cari îmblă în toate țările ; așa și cuvintele acelea sînt bune carele le înțeleg toți. Noi drept aceea ne-am silit de încât am putut să izvodim așa cum [încît] să înțeleagă toți. Iară să [= dacă] nu vor înțelege toți, nu-i de [= din] vina noastră, ce-i de vina celuiia ce-au răsfirat rumâni pri întralte țări, de ș-au amestecat cuvintele cu alte limbi de nu grăiescu toți într-un chip».

Cea dintii tipăritură care cuprinde, în grai românesc, toate cărțile Vechiului și Noului Testament, este monumentală lucrare tipărită la București în anul 1688, sub titlul : «*Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legei Vechi și acelei Noauă Lege*, care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii românești, cu porunca Prea bunului creștin și luminatului Domn Ioan Șerban Cantacuzino Basarab Voevod și cu îndemnarea Dumnealui Costandin Brâncoveanu Marele Logofăt, nepot de soră al Măriei Sale, carele după prestăvirea acestui mai sus pomenit Domn, Putearnicul Dumnezău dei aleagerea atoatei țări Românești, pre Dumnealui l-au coronat cu domnia și stăpânirea a toată țara Ungrovlahiei și întru zilele Măriei sale s-au săvîrșit acest dumnezeiesc lucru. Carele și toată cheltuiala cea desăvîrșită o au rădicat. Tipăritu-s'au întii în scaunul Mitropoliei Bucureștilor, în vremea păstoriei Prea Sfințitului Părinte Kir Teodosie, mitropolitul țării și exarhul laturilor și pentru cea de obște priință s-au dăruit neamului românesc».

Lucrarea, care în mod obișnuit este numită mai pe scurt : *Biblia de la 1688* sau *Biblia lui Șerban Cantacuzino*, a fost tipărită — după cum se arată într-o însemnare așezată la sfîrșitul textului Apocalipsei și într-o postfață separată — cu nevoința dascălilor Șerban și Radu Greceanu (frați) și a episcopului Mitrofan al Hușilor. Traducerea aparține lui Șerban și Radu Greceanu, ajutați de episcopul Mitrofan, de episcopul Gherman de Nissa (elenist celebru, decedat în timpul lucrului), de stolnicul Constantin Cantacuzino și poate și de patriarhul Dositei al Ierusalimului, care semnează prefața dedicată domnitorului. Episcopului Mitrofan i-a revenit — după cum se menționează într-o altă postfață — conducerea tuturor lucrărilor de tipografie și îndreptarea cuvintelor, adică revizuirea manuscrisului și corectarea greșelilor de tipar. Pentru cărțile Vechiului Testament, frații Șerban și Radu Greceanu au luat ca bază de lucru traducerea făcută, cu cîțiva ani în urmă, de renumitul cărturar moldovean Nicolae Milescu Spătarul, pe care Șerban Cantacuzino îl cunoscuse mai îndeaproape la Constantinopol și care întreținea strînse legături de prietenie cu anturajul scaunului domnesc din Țara Românească.

Textul original după care s-a tradus a fost cel din Septuaginta, dar au fost luate în considerare și traducerea latină Vulgata, care era Biblia oficială a Bisericii Romano-Catolice, precum și traducerea slavonă.

S-a ținut seama, desigur, și de traduceri românești de mai înainte : cele ale lui Coresi, Palia de la Orăștie, Noul Testament de la Bălgrad și cărțile biblice (Psaltirea, Evanghelia și Apostolul) utilizate în cadrul slujbelor bisericești. Tipărirea lucrării, sarcină de mari proporții pentru tehnica tipografică de atunci, s-a început în ultimul an al domniei lui Șerban Cantacuzino și s-a terminat sub Constantin Brâncoveanu, urmașul său la domnie.

Textul biblic este precedat de o precuvîntare a domnitorului către cititori și de o precuvîntare a patriarhului Dositei al Ierusalimului către domnitor. În precuvîntarea sa, Șerban Cantacuzino arată întâi că, pentru înfăptuirea acestei importante opere, a pus la lucru «dascăli știuți foarte den limba elinească» și pe «ai noștri oameni ai locului nu numai pedepsiți³ întru a noastră limbă, ce și de limba elinească avînd știință ca să o tîlmăcească»; justifică după aceea faptul că «unele cuvinte foarte cu anevoie tîlmăcitorilor pentru strămutarea limbii românești ... le-au lăsat precum să citesc la cea elinească»; informează apoi pe cititori că pentru tipărirea traducerii s-a obținut și aprobarea Patriarhiei Ecumenice — la acea dată, Biserica noastră strămoșească nu era încă autocefală — și justifică traducerea invocînd minunea glosolaliei de la Cincizecime și faptul că toate neamurile au Sfînta Scriptură în limba lor; în încheiere, domnitorul roagă pe cititori să primească cu bucurie nevoința sa «pentru folosul obștesc» și să se roage lui Dumnezeu și pentru a lui «spăsenie» (= mîntuire).

Patriarhul Dositei al Ierusalimului, în prefața pe care o închină domnitorului, înscrie elogiul ca acestea : «Vrednic de mii de laude ești Măria ta ... întâi că Scriptura cea nouă răsipită fiind ... spre lesne cetire o ai tocmît; a doua că o ai tîlmăcît în limba românească și o ai tipărit și că denra Măriei tale cheltuială atîtea cărți făcînd le-ai dat maicei Besearicii a să ceti; a treia că viachea Scriptură ... a ave a să ceti o ai făcut ... Mai vîrtos vreadnic de laude ești Măria ta, care la un norod întreg dai cuvîntul lui Dumnezeu, rumânilor, moldovenilor și ungrovlahilor ..., căci ai tîlmăcît nu oarecare părți, ci Sfînta Scriptură întregă ... spre limba cea de moșie a locului».

Biblia de la 1688 cuprinde, pe lîngă cărțile din canonul palestinian, și pe cele adăugate în canonul alexandrin. Aceste din urmă cărți, pe care traducătorii le numesc în mod greșit «apocrife», sînt : Tovit, Judit, Baruh, «Poslania» (epistola) lui Ieremia, Cîntarea celor trei coconi (= tineri), III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării idolului Bel și a omorii balaurului, I, II și III Macabei. Lipsește Rugăciunea lui Manase. A fost tradusă și tipărită, deși nu face parte din canonul biblic, și cartea a IV-a a Macabeilor, atribuită în mod eronat istoricului evreu Iosif Flaviu.

Imprimarea prefețelor și a textului biblic s-au făcut cu litere chirilice mărunte, așezate pe două coloane (cu excepția prefețelor și a celor

3. Adjectivul «pedepsiți» din acest context (de la verbul grecesc $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ = a instrui) are sensul de *învățați, instruiți*.

două postfețe, care sînt tipărite pe o singură coloană), cu versetele numerotate pe margine și cu spații libere între ele; multe cuvinte sînt scrise cu prescurtări. Capitolele nu sînt precedate de titluri care să indice cuprinsul pericopelor. Cărtile III și IV Macabei sînt împărțite numai în capitole, iar III Esdra este împărțită atît în capitole și versete, cît și în 109 pericope. Sub raportul artei tipografice, această primă Biblie românească — operă de proporții considerabile: 944 pagini mari, cu cîte 59 rînduri fiecare — este o adevărată capodoperă pentru epoca în care a apărut.

Cu toate că în multe locuri traducerea este prea literală și cuprinde multe slavonisme, iar construcția frazelor urmează uneori mersul limbii grecești și deși problemelor de traducere puse de unele texte mai dificile din originalul grecesc nu li s-au găsit totdeauna cele mai bune soluții, traducerea dovedește nu numai multă sîrguință și deosebită luare aminte, ci și o adîncă cunoaștere a limbilor greacă și română. Limba traducerii este atît o sinteză a scrisului românesc de pînă atunci, cît și un important pas înainte pe calea dezvoltării limbii noastre literare⁴. Față de traducerile mai vechi, utilizate ca izvoare auxiliare, Biblia de la 1688 reprezintă deci, din toate punctele de vedere, o realizare dintre cele mai valoroase. Pe lîngă neprețuitele foloase de ordin teologic aduse Bisericii, ea a pus în circulație, în toate ținuturile locuite de români, o limbă curată, vie, înțeleasă de toți, cu vocabular bogat și cu frumoase cadențe ritmice, care o apropie de frumusețea și expresivitatea graiului popular.

Intrucît procurarea unei asemenea Biblii era prea costisitoare pentru credincioșii de rînd, iar aceștia nu puteau fi trecuți cu vederea de cei însărcinați cu propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, în anul 1703 s-a tipărit la București, în tipografia domnească, textul românesc al celor patru Evanghelii. Cartea are un format mai mic decît Biblia de la 1688 și este imprimată cu caractere mai mari, foarte ușor de citit. Ea poartă titlul: «*Noul Testament, acum tipărit într-acest chip pre limba rumânească*», urmat de însemnarea: «cu porunca și cu toată cheltuiala Prea bunului și înălțatului și iubitorului de Hristos Domn și Oblăduitoriu a toată Țara Rumânească Io Costandin Basarab Voevod [și] cu blagoslovenia Prea Sfințitului Mitropolit și Exarhul Plaiurilor Kyr Teodosie». Textul înscris pe copertă se încheie cu însemnarea că tipărirea cărții s-a făcut «de smeritul întru Ieromonahi Antim Ivireanul». Pe pagina a doua a copertei, sînt imprimate stema Țării Românești și o dedicație versificată (cuprinzînd zece stihuri), creație a lui Antim Ivireanul, la adresa domnitorului și a stemei țării; versurile exprimă atașamentul fierbinte al viitorului mare ierarh și luminat cărturar, față de țara și poporul care-l primiseră cu dragoste nefățarnică și cărora le va dărui prinosul întregii sale vieți. În prefața cărții, semnată tot de Antim Ivireanul, sînt adresate domnitorului însuflețite laude, re-

4. Al. Piru, «Biblia de la București (1688), în *Istoria literaturii române*, I, București, 1964, p. 457 ș.u.

cunoscătoare mulțumiri și sincere urări de bine în cuvinte ca : «Așa să te avem cu sănătate și cu zile îndelungate, în ani mulți, spre slava și lauda Pravoslavnicilor creștini și spre sporiul folositoarelor de suflete ca aceste fapte».

După citeva decenii, nu se mai putea găsi nici un exemplar disponibil din Biblia de la 1688. După un secol de la tipărirea ei, Samuil Micu constata că exemplarele «acelei vechii Biblii atîta s-au împutinat, cât foarte rar, să nu zic bun credincios creștin, ci preot iaste la carele să află și nici cu foarte mare preț fără de mare trapăd și osteneală nu să află ca să-și poată nescine cumpăra». Văzînd această situație și conștient, ca om de carte și teolog, de marea ei trebuință, acest distins cărturar, reprezentant de seamă al Școlii ardeleni, a luat asupra-și sarcina efectuării unei noi traduceri românești a Sfintei Scripturi.

Pregătirile pentru editarea unei noi Biblii în limba română au fost începute de Petru Pavel Aaron, episcopul românilor greco-catolici, care a apucat a traduce doar o parte din cărțile Vechiului Testament. După moartea acestuia, munca de traducere a rămas numai în sarcina lui Samuil Micu. El nu s-a putut însă folosi de munca lui Petru Pavel Aaron, deoarece, cu prilejul mutării sediului eparhiei, o bună parte din manuscrisele acestuia s-au pierdut. Samuil Micu, pe acea vreme călugăr la Blaj, n-a făcut de fapt o traducere într-adevăr nouă a cărților biblice, ci mai mult a îndreptat graiul Biblii din 1688 și a corectat după Septuaginta, după Vulgata și după alte versiuni doar ceea ce a socotit că nu redă destul de bine ideile din textul original.

Samuil Micu, împreună cu alți cărturari din sinul Bisericii greco-catolice, era un sprijinitor activ și neobosit al luptei pentru păstrarea neschimbată a credinței ortodoxe și a datinilor strămoșești, pentru recunoașterea poporului român din Ardeal ca a patra națiune și pentru așezarea românilor pe picior de egalitate cu maghiarii, sașii și secuii transilvăneni. Din această cauză, el și-a atras neîncrederea și chiar prigoana din partea episcopului unit Ioan Bob și a fost nevoit, în cele din urmă, să părăsească Blajul.

Intenția lui Samuil Micu era ca noua Biblie, la care lucra de mai mulți ani, să fie de folos tuturor românilor ardeleni, nu numai celor uniți cu Roma ca urmare a actului samavolnic de la 1700. De aceea a oferit manuscrisul său, spre tipărire, episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu, iar acesta, la 2 decembrie 1790, a cerut guvernatorului G. Bánfi din Cluj învoirea de a-l tipări, motivînd că se găsesc oameni care să suporte cheltuielile necesare spre a înlătura «maxima Sacrorum Bibliorum in Valachico idiomate penuria» (foarte marea lipsă a Sfintelor Scripturi în limba română). Aflînd că noua Biblie va fi tipărită la Sibiu, Ioan Bob a cerut guvernatorului să respingă demersul episcopului ortodox, să ordone confiscarea lucrării și să dispună ca manuscrisul în cauză să-i fie încredințat lui spre tipărire. Cererea episcopului unit a fost pe de-a-ntregul satisfăcută ⁵.

5. Arhiva Guvernului Transilvaniei, nr. 9935 din anul 1790. Citat din prefața patriarhului Miron Cristea la Biblia sinodală din 1936.

O dată aflat în posesia prețiosului manuscris, Ioan Bob a dispus ca lucrarea lui Samuil Micu să fie cercetată «cu amăruntul și, cum să zice, din fir în păr», — de o comisie instituită de el —, ... «luminată pre unele locuri» și înzestrată «cu note și însemnări dedesupt și pre de laturi cu paralele sau însemnarea locurilor unde în Sfânta Scriptură despre acel lucru să mai află scris, precum și la începutul fieștecărui cap, cu tălc, care pre scurt spune ce să cuprinde întru același cap și la fieșce carte cu cuvînt înainte, care arată pre scriitoriu și vreama și scoposul și pricina cărții și ceale împotrivă le împraștie».

Astfel adăugită, lucrarea a fost imprimată în tipografia Seminarului diecezan unit de la Blaj, între 1 noiembrie 1793 și 15 noiembrie 1795, sub titlul : «*Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și aceii noaună*, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțeleșul limbii românești. Acum întii s-au tipărit în românește ... Cu blagoslovenia ... Prea sfințitului Ioan Bob vlădicul Făgărașului, în Blaj la Mitropolie. Anul de la nașterea lui Hristos 1795». În prefața intitulată «Cătră cititoriu», Samuil Micu, după mulțumirile de rigoare la adresa episcopului Ioan Bob și după ce arată menționatele modificări și adause suferite de manuscrisul său din inițiativa acestuia, spune, printre altele : Scriptura tradusă după Septuaginta și editată la București în 1688 «sau tipărit cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmirea graiului românesc mai mult osibit de vorba cea de acum obicinuită, și mai ales de graiul și de stilul cel din cărțile bisericești, care în toate bisericile românești se cetesc și pentru aceea pretutindenea tuturor și de toți iaste cunoscut și înțeleș, cît acea tălmăcire a ceii Biblii mai pre multe locuri ne plăcută urechilor auzitorilor iaste și foarte cu anevoie de înțeleș, ba pre altele locuri tocma fără de înțeleș iaste, care lucru cu mare pagubă sufletească iaste neamului și Besearicii românilor ... Deci având eu îndeletnicire m-am îndemnat să mă apuc de atîta lucru și să îndreptez graiul Bibliei ceii mai dinainte românește tipărită ; iară mai vârtos întru ade-văr poci să zic că mai ales Testamentul cel vechiu mai mult de noi de pre cel elinesc al Celor șapte zecidedascăli l-am tălmăcit». Prefața se încheie cu rugămîntea lui Samuil Micu către cititori ca dacă unele locuri îi vor părea și acum întunecate, să nu se pripească a învinovăți și a defăima lucrul, căci n-a voit să pună de la el nici un cuvînt cît de mic în Sfânta Scriptură, ca ea să rămână, în toată curăția ei, cum este în cea elinească, iar unele greșeli se datoresc zețarilor și culegătorilor de litere, care n-au reușit totdeauna să deslușească un manuscris plin de întreprări și ștersături.

Dintre cărțile bilice specifice canonului alexandrin, Biblia de la Blaj cuprinde : Tovit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Esdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării lui Bel și a omorîrii balaurului, I, II, III și IV Macabei (pe aceasta din urmă atribuind-o lui Iosif Flaviu) și Rugăciunea lui Manase. Aceste cărți sînt numite greșit «apocrife» (ca în Biblia de la 1688).

Capitolele sînt prevăzute cu titluri. Scurte note subliniare cuprind observații de critică textuală și explicații exegetice la unele versete, acestea din urmă avînd uneori caracter confesional catolic. Prefața («Cuvînt înainte») la Sfînta Scriptură expune noțiunile introductive asupra canonului, integrității, inspirației și infailibilității Sfintei Scripturi și apoi dă cititorilor cîteva noțiuni sumare de ermeneutică biblică. După textul Noului Testament, s-a adăugat «Însămnarea Apostolilor și a Evangheliilor duminecilor și sărbătorilor» mari din cursul anului liturgic, precum și a celor incluse în rînduiala unor Taine și ierurgii. Ieromonahul Gherman din Mînăstirea Sfintei Troițe de la Blaj și-a înscris și el numele la sfîrșitul cărții, ca diortositor sau corector al greșelilor de culegere a slovelor de tipar.

Și Biblia de la Blaj reprezintă, fără îndoială, o contribuție de seamă la deslușirea românească a cuvîntului lui Dumnezeu din Vechiul și Noul Testament și la dezvoltarea limbii noastre literare. Dar nici ea nu cuprinde o traducere desăvîrșită, care să dea ostenitorilor ei dreptul la criticile doar negative aduse izvoditorilor Bibliei din 1688 și la laudele exagerate pe care ei înșiși și le aduc. Comparația obiectivă a celor două Biblii face dovada că tîlmăcitorii de pe vremea lui Șerban Cantacuzino cunoșteau greaca mult mai bine decît cei de la Blaj și că nu o singură dată aceștia din urmă s-au aflat prea mult sub influența Vulgatei și a teologiei catolice. Alte ori, Samuil Micu și revizorii de text ce i-au fost impuși de episcopul Ioan Bob, stăpîniți de dorința de a îmbrăca noua Biblie într-o haină cît mai apropiată de limba cărților de slujbă, traduse pînă atunci mai ales din slavonă, au schimbat și unde nu trebuia frumoașa și clara limbă a traducătorilor din 1688. Dar nu numai atît. Încrederea acordată laudelor pe care chiar Smuil Micu le aduce lucrării sale și cinstirea de care s-a bucurat nu după multă vreme numele lui, datorită înaltului său patriotism și celorlalte scrieri ale sale, au determinat pe mulți să nutrească convingerea că într-adevăr această Biblie redă cu toată fidelitatea textul original grecesc și ca atare să se considere scutiți de îndatorirea de a-l analiza ei înșiși mai îndeaproape.

Noile realizări din secolul al XIX-lea. — În epoca fanariotă, care s-a dovedit vitregă și pentru viața bisericească din Țara Românească și din Moldova, nu s-a mai putut edita textul Sfintei Scripturi și nici întreprinde noi traduceri, ierarhii fiind mulțumiți că pot tipări măcar cărțile de slujbă și de învățătură, care se uzau destul de repede din cauza deseii întrebuițări și care erau cerute de nevoile permanente ale bisericilor și mînăstirilor. Abia spre sfîrșitul acestei epoci de tristă amintire se tipărește, cu sprijinul mitropolitului Veniamin Costachi și prin osîrdia a doi călugări iubitori de carte de la Neamțu, cartea intitulată : «*Noul Testament adecă Așezămînt*, care acum cu acest chip dupre izvoadele grecești ceale vechi scrise cu mîna s-au tipărit ... cu blagoslovenia Preasfințitului și de Dumnezeu alesului Mitropolit al Moldovei Kyriu Veniamin, iară cu ajutorul Preasfințitului Episcop al Sfintei Episcopii Argeșul Kyriu Iosif și al altor iubitori de Hristos hristiani, prin osîrdia Ferici-

tului și Prea pomenitului Arhimandrit Kyr Silvestru, întru a căruia vreaime s-au început și a Diadohului Sfinției sale Preacuviosului Arhimandrit Kyr Ilarie, întru a căruia vreaime s-au săvârșit. În sfânta Monastire Neamțul. La anul 1818. De Gherontie ieromonah tipograful».

Deși intitulată «Noul Testament», cartea cuprinde numai Sfintele Evanghelii. Textul acestora este împărțit în pericope liturgice, cu însemnările tipiconale respective. Editorii cărții intenționau, foarte probabil, să continue a publica și celelalte cărți ale Noului Testament. Textul Evangheliilor tipărite acum este precedat de o «arătare cum trebuie să se afle Evangheliile ceale din toate zilele» și este urmat de o «Insemnare cum să cuvine în fiește carea zi a citi Apostolul și Evanghelia», ceea ce dovedește că lucrarea a fost destinată atât lecturii particulare a credincioșilor, cât și folosirii liturgice în afara locașurilor de închinăciune. Traducerea este corectă, clară, cursivă, într-o limbă frumoasă, aproape întocmai ca cea bisericească din zilele noastre. În plus, cartea este înzestrată cu frumoase iconițe, chenare și înflorituri artistice, însușiri care o fac deosebit de atrăgătoare și de plăcută cititorilor.

Doă noi ediții ale Noului Testament și una a întregii Biblii sînt scoase, aproape în același timp cu cartea amintită mai sus, din tipografia de la Petersburg a Bisericii Ortodoxe Ruse. Apare mai întii «*Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu cheltuiala Rosienștii Însoțiri (Societăți) a Bibliei, în Sanct Petersburg, în Tipografia Sfințului Sinod, leat 1817». După doi ani, vede lumina zilei și ediția a doua : «*Noul Testament adecă Așezămîntul Legii cei noauă a Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos*. Petersburg 1819», precum și Biblia întreagă, purtînd titlul : «*Biblia adecă Dumnezeasca Scriptură a Legii Vechi și a cei Noao*», după care urmează însemnarea că tipărirea s-a făcut cu cheltuiala «Rosienștii Soțietăți a Bibliei» și că lucrarea a fost imprimată în tipografia lui Nic. Grecea din Petersburg, în anul 1819.

În introducerea care prefațează textul Bibliei, se menționează că editarea s-a făcut cu binecuvîntarea Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse și că s-a adoptat textul românesc din Biblia de la Blaj. Dintre scrierile biblice aflate numai în canonul alexandrin, Biblia tipărită la Petersburg cuprinde : Tovit, Iudit, Baruh, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Ezdra, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Siráh, Istoria Suzanei, Istoria sfărîmării idolului Bal și a omorîrii balaurului, I, II și III Macabei și Rugăciunea lui Manase. Față de cuprinsul Bibliei de la Blaj, a fost lăsată la o parte, ca nefăcînd parte din canonul biblic al Bisericii Ortodoxe, cartea a IV-a a Macabeilor, pe care o aflăm, după cum s-a amintit, și în Biblia de la 1688.

Societatea biblică rusă, care a tipărit cele două ediții ale Noului Testament și Biblia din 1819, fusese întemeiată în 1813. Pentru tipărirea Bibliei în limba română, conducerea ei s-a adresat mitropolitului Gavriil Bănulescu de la Chișinău, cerîndu-i un text pe care să-l imprime cu cheltuiala ei. Acesta i-a trimis Biblia de la București și Biblia de la Blaj, singurele existente la acea dată, recomandînd pe cea din urmă ca

mai bună sub raportul limbii și pe cea dintii ca mai sigură sub raport confesional.

Noul Testament tipărit în 1817 de Societatea biblică de la Petersburg reproduce aproape întocmai textul din Biblia de la Blaj. Acest fapt a provocat îndreptățite nemulțumiri și critici din partea lui Gavriil Bănulescu, care recomandase ca textul Bibliei de la Blaj, întrucît provine de la uniați, să fie revizuit cu atenție și îndreptat după cel grecesc și slavon. Deoarece Societatea biblică nu dispunea de un specialist căruia să-i încredințeze sarcina revizuirii propuse, s-a hotărît ca pe viitor revizuirea și îndreptarea textului destinat tiparului să se facă sub îndrumarea mitropolitului Gavriil Bănulescu.

S-a convenit ca mitropolitul să trimită la Petersburg un delegat care să corecteze textul la fața locului. Au fost trimiși arhimandritul Varlaam Cuza de la Mănăstirea Dobrovăț, care cunoștea bine limba greacă și un cîntăreț bisericesc care cunoștea temeinic gramatica și ortografia limbii române. La revizuirea textului pregătit pentru tipar a colaborat și episcopul rus Filaret (ajuns mai pe urmă mitropolit), care cunoștea ebraica veche și slavona bisericească. Îndreptările s-au făcut mai cu seamă după o Biblie slavonă editată în anul 1751. Au fost îndepărtate din cuprinsul cărților biblice toate schimbările și adausurile introduse de episcopul uniat Ioan Bob în manuscrisul întocmit de Samuil Micu și prezentat spre tipărire întîi vlădicului ortodox de la Sibiu. Cu toate acestea, atît Noul Testament, cît și Biblia apărute în 1819 încă cuprind unele erori de traducere și de limbă.

O bună parte din greșelile de limbă și multe din cele de traducere, care fuseseră aduse la cunoștința mitropolitului Gavriil Bănulescu chiar de către arhimandritul Varlaam Cuza, nu vor mai fi întîlnite în *«Noul Așezămînt sau Legea cea nouă a Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos»*, tipărit în Mănăstirea Neamțu la 1823 și reeditat, spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, cu încuviințarea Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, de Tipografia cărților bisericești din București.

O nouă realizare pe tărîmul tipăririi textului biblic în limba română vede lumina zilei, nu după multă vreme, tot departe de pămîntul strămoșesc. În 1838 apare la Smirna, din tipografia lui «A Damian și Tov.», o nouă ediție a Noului Testament, purtînd titlul și însemnarea: *«Noul Testament al Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos*. Tipărit cu voia și cu blagoslovenia Prea Sfințiților Episcopi ai Prințipatului României, după cel mai ales model, dat de Prea Sfinția lor, în zilele Prea Înălțatului Domn Stăpînitor atoaței Țării Românești Alexandru Dimitrie Ghica Voevod. Smirna. În tipografia lui A. Damianov și Tov. 1838». Cartea este imprimată cu litere chirilice frumoase și ușor de citit. Nu are titluri la capitole. Limba este în general corectă, frumoasă chiar, dar cam arhaică și cu dese greșeli de ortografie.

Întrucît prima ediție s-a epuizat în numai cîțiva ani, în 1846 s-a scos, fără nici o schimbare remarcabilă, ediția a II-a (*«Dedarea a doua»*), din aceeași tipografie. Pentru ambele ediții, pare să se fi folosit ace-

leași spalturi tipografice. Alte câteva ediții ale Noului Testament de la Smirna vor apare la București, cu neînsemnate îndreptări de limbă și de scriere, în anii 1855, 1857 și 1859 și vor fi difuzate între credincioși ca «ediții ale Episcopatului român». Prima din aceste ediții bucureștene ale Noului Testament de la Smirna (cea din 1855) a fost imprimată în «Tipografia bisericească din Sfânta Mitropolie» și folosește, pentru Țara Românească, numele de «Principatul României». Ediția a V-a, apărută în 1857 din tipografia lui Iosif Romanov, folosește din nou pe cel de «Țara Românească», iar ediția a VI-a (1859), care revine la cel de «Principatul României», se înfățișează ca un regres față de celelalte, sub raportul scrierii cuvintelor: «*Noul Testamentu allu Domnului și Mântuitorului nostru Iisusu Hristosu. Tipăritu cu voia și bine-cuvântarea Prea Sânzilor Episcopi ai Principatului Romaniei, dupe cellu mai alesu modelu, de Prea St. Loru, în anul 1838. În zilele Prè Inaltatului și Stăpînituru a totă Țara Românesca Alessandru Dimitrie Ghica Vv. Edițiunea VI. Bucuresci 1859*».

După Revoluția de la 1848 și mai cu seamă după Unirea Principatelor, care au deschis un drum nou activităților culturale, tipărirea de cărți biblice și liturgice se face într-un ritm din ce în ce mai susținut. Astfel, în 1854 apare la București, din tipografia Sfintei Mitropolii, cartea intitulată «*Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*», purtînd sub titlu mențiunea: «Cu binecuvîntarea Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Ungro-Vlahiei D. D. Nifon. Tipărit pentru înția oară într-acest format [mic] de Prea Sfinția Sa Părintele Ioanichie Evantiac, vicarul Sf. Mitropolii». Cartea corespunde numai în parte titlului ce i s-a dat, deoarece cuprinde numai cele patru Sfinte Evanghelii. Fiecare din cele patru Evanghelii este precedată de cîte un așa-numit «Argument», în care sînt expuse, foarte pe scurt, principalele noțiuni introductive asupra autorului, destinatarilor, motivelor, scopului, datei, locului și integrității fiecăreia. La sfîrșit sînt indicate pericopele evanghelice care se citesc în duminicile și sărbătorile cu ținere din cursul anului bisericesc. Capitolele sînt înzestrate cu titluri ale ideilor principale din cuprins. Cartea înfățișează un text destul de bun pentru stadiul cunoștințelor filologice și teologice din acel timp.

Citirea Psaltirii și a cărților Noului Testament alcătuiește, pentru marea majoritate a credincioșilor, o hrană duhovnicească aproape îndestulătoare. Această hrană le este completată, din grija Bisericii, prin ascultarea serviciilor divine și a Cazaniei, în duminici și sărbători. Dar nu același lucru se poate spune despre hrana duhovnicească de care au nevoie membrii ierarhiei bisericești, ca unii ce sînt chemați să propovăduiască, pe înțelesul tuturor, cuvîntul lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură, ori despre credincioșii care simt nevoia să li se pună la îndemînă, pentru întregirea cunoștințelor lor religioase, și celelalte cărți ale Sfintei Scripturi. Numărul celor din categoria a doua a fost și va rămîne însă totdeauna cu mult mai redus decît al celor din prima categorie. De aceea edițiile și tirajul Psaltirii și Noului Testament au în-

trecut, în orice perioadă din viața Bisericii, pe acelea ale întregii Biblii. Dealtfel, evlavia ortodoxă își are rădăcinile înfipte adânc în Legea cea nouă a Domnului Hristos, iar hrana duhovnicească din care trăiește nu și-o ia numai din Sfânta Scriptură, ci și din Sfânta Tradiție și din legătura vie cu Biserica, interpreta infailibilă a cuvântului lui Dumnezeu, distribuitoarea harului divin și călăuză cea nemincinoasă spre mântuire.

Din cauza împrejurărilor în care a apărut, Biblia de la Petersburg n-a putut avea o prea largă răspindire. În afară de aceasta, fiind imprimată într-un tiraj nu prea mare, ea s-a epuizat într-un timp destul de scurt. După mai bine de un secol și jumătate de la apariția Biblii lui Șerban Cantacuzino și după aproape șase decenii de la tipărirea Biblii lui Samuil Micu, era deci firesc ca lipsa acestei Cărți a cărților să devină tot mai simțită, îndeosebi în rîndul preoțimii. Tipărirea unei noi ediții a Sfintei Scripturi era apoi cerută tot mai stăruitor și de profesorii și elevii Seminariilor teologice, care fuseseră înființate la Iași (1803), București, Buzău (1836), Rîmnicu-Vilcea (1837), Sibiu (1850).

Doi ierarhi iubitori de carte și-au asumat, aproape concomitent, sarcina împlinirii acestei mari nevoi a Bisericii: episcopul Filotei de la Buzău și episcopul Andrei Șaguna (ridicat mai târziu la rangul de mitropolit) de la Sibiu. Din inițiativa și la stăruința celui dintîi, au ieșit de sub tipar, în mai puțin de două decenii, o mulțime de cărți noi de slujbă și de cîntare bisericească și, în fruntea tuturor, o nouă ediție a Sfintei Scripturi. De numele lui Andrei Șaguna sînt legate, pe lângă epocale realizări privind organizarea Bisericii Ortodoxe și slujirea aspirațiilor poporului de peste munți, cîteva valoroase manuale didactice cu conținut teologic și, ca o încununare a tuturor strădaniilor sale cărturărești, și o nouă ediție a Biblii.

Biblia scoasă la iveală, în cinci volume, de episcopul Filotei al Buzăului, se intitulează: «*Biblia sau Testamentul Vechiu și Nou*. Acum mai îndreptîndu-se și curățindu-se de oarecare ziceri neobicinuite într-această țară, s-a retipărit iarăși ... Prin binecuvîntarea, rîvna și toată cheltuiala iubitorului de Dumnezeu Episcop al sfintei Episcopii Buzăul, D. D. Filoteiu, Buzău 1854» (vol. I); ... «1855» (vol. II, III și IV); ... «1856» (vol. V). Nu este de fapt o traducere nouă, ci mai mult o retipărire a Biblii de la Blaj, la care harnicul episcop spune că s-a oprit pentru considerentele arătate, în «Precuvîntare», prin cuvintele: «Dintre Bibliile tipărite în limba noastră, mai bine tălmăcită și mai luminată la înțeles este cea de la Blaj; pe aceasta noi am ales-o de a o retipări, însă mai îndreptată și mai curățită de ziceri învechite acum și obicinuite numai la frații noștri Ardeleni».

Ea cuprinde, ca și cea de la Blaj, același număr de cărți, inclusiv denumirea de «apocrife» pentru cele specifice canonului biblic alexandrin, precum și atribuirea cărții necanonice IV Macabei «lui Iosif Flavie». În «Cuvînt înainte» la această scriere, citim: «Cartea aceasta ...

nici Sf. Părinți nu o cunosc dumnezeiască, nici în toate Bibliile grecești nu este, pentru aceea nici într-această Biblie n-am voit din nou a o tîlmăci, ci precum se află în Biblia cea veche românească o am lăsat și numai pentru aceea o am pus aici, că s-au aflat în cea veche românească, almintrilea loc între cărțile Sfintei Scripturi nu poate să aibă; așadar și noi într-această de acum retipărire am lăsat-o iarăși fără altă tîlmăcire, spre aducerea aminte de antica limba vorbitoare română».

În prefața intitulată «Precuvîntare către drept-credincioșii cititori», episcopul Filotei subliniază mai întii inegalabila valoare și utilitate a Sfintei Scripturi, susținînd teza că citirea și meditarea ei continuă de fiecare credincios ar fi de neapărată trebuință pentru mîntuire; el se plînge apoi de faptul că la noi Biblia se citește foarte puțin și «cu desgust», și spune aceasta nu numai despre laici, ci și despre preoți, deși sfințele canoane le poruncesc s-o citească mereu și să mediteze asupra ei, ca unii care sînt depozitarii și propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu și vor răspunde înaintea Dreptului Judecător «de lenevirea către sufletele norodului, că nu le-au luminat»; recunoaște, după aceea, că această mare lipsă vine nu numai din «neînvățătura preoților», ci și din «marea lipsă a cărților sfinte, în care Biserica noastră se află astăzi». Apoi, după ce amintește faptul că pînă la acea vreme Biblia fusese tipărită în românește numai de trei ori, episcopul Filotei spune că ea «a ajuns o carte atît de rară și de costisitoare, încît foarte rar o poate vedea cineva, nu zic la ceilalți creștini români, ci chiar și la preoți, care trebuie să fie propovăduitorii cuvîntului lui Dumnezeu, nu vede cineva la dînșii decît Liturghia și Molitfelnicul, iar Sfînta Scriptură, coroana cărților, niciodată n-a împodobit stearpa lor bibliotecă». În concluzia «precuvîntării» sale, Filotei exprimă speranța că «neînvățătura» preoților va fi înlăturată, în viitor, ca urmare a reorganizării seminariilor teologice și a ponderii sporite ce s-a atribuit, în programa lor analitică, cunoașterii Sfintei Scripturi.

În Biblia de la Buzău, textul fiecărei cărți sfinte este precedat de un «Cuvînt înainte», care pune la îndemîna cititorilor noțiunile introductive elementare despre autor, destinatari, motive, scop, loc, dată, integritate. Cu excepția cărții necanonice IV Macabei, împărțită numai în capitole, toate cărțile biblice sînt împărțite în capitole și versete. Volumul al V-lea, care cuprinde cărțile Noului Testament, se începe cu o lungă «Vorbire despre Sfînta Scriptură» (p. 1—16), introducere generală ce tratează pe scurt următoarele teme: Sfînta Scriptură este insuflată de Dumnezeu; Sfînta Scriptură a ajuns pînă la noi nestrămutată și nevătămată; În ce limbă s-a scris Sfînta Scriptură; În cîte cărți și categorii de cărți se împarte Sfînta Scriptură; Despre înțelesul Sfintei Scripturi. Episcopul Filotei spune că n-a putut tipări la locul ei această introducere, pe care a luat-o din Biblia lui Samuil Micu, deoarece a pus în Biblia tipărită acum altă precuvîntare și că s-a hotărît s-o reediteze aici, fiindcă o consideră foarte folositoare și nu voiește ca osteneala autorului ei să rămîină zadarnică.

Dacă ar fi să acceptăm tale-quala afirmațiile din «Precuvîntare», am rămîne cu convingerea că Biblia de la Buzău este o reeditare a celei de la Blaj și că singura deosebire dintre ele ar constitui-o îndreptările de limbă introduse în cea tipărită de episcopul Filotei. În realitate, Biblia de la Buzău, urmează, în foarte multe pericope, mai degrabă celei de la București, iar în multe altele celei de la Petersburg, ori amîndurora, astfel încît ea se înfățișează ca o lucrare de sinteză și, tocmai prin aceasta, ca un pas înainte în raport cu traduceri mai vechi, iar aceasta nu numai în privința limbii, ci și a traducerii propriu-zise. Un singur exemplu: Efeseni I, 10—11, ales dintr-o sumedenie care ar putea fi găsite, este destul de găitor în această privință :

<i>București, 1688</i>	<i>Blaj, 1795</i>	<i>Petersburg, 1819</i>	<i>Buzău, 1854—1856</i>
<p>...Spre dregătoria plînirii vremilor, să le întemeleze toate</p> <p>întu Hristos, și ceale den ceriu, și ceale de pre pămînt, întu el, întu carele <i>ne-am și moștenit</i>,</p> <p>mainainte <i>fiînd rînduiți după punerea înainte</i> a celui ce toate le <i>isprăveaște</i> după sfatul voei lui.</p>	<p>... Spre <i>isprăvnicia</i> plînirii vremilor, ca toate să le <i>întemeleze</i>.</p> <p>întu Hristos ceale din ceruri și ceale de pre pămînt întu dînsul, întu carele <i>și moșteant ne-am făcut</i>, mai înainte <i>fiînd însămnați după rînduiala</i> celui ce toate le <i>face</i> după sfatul voii sale.</p>	<p>... Spre <i>isprăvnicia</i> plînirii vremilor, ca toate să le <i>întemeleze</i></p> <p>întu Hristos, ceale din ceriuri și ceale de pre pămînt, întu Dînsul, întu carele <i>și moșteani ne-am făcut</i>, mai înainte <i>fiînd însămnați după rînduiala</i> celui ce toate le <i>face</i> după sfatul voii sale.</p>	<p>... Spre <i>iconomia</i> împlînirii vremilor, ca toate să se <i>unească sub un singur cap</i>⁶ întu Hristos, cele din ceruri și cele de pre pămînt, întu dînsul; întu care <i>și soartă ne-am făcut</i>⁷, mai nainte <i>fiînd hotărîți</i>⁸ <i>dupre rînduiala</i> celui ce toate le <i>lucrează</i>, dupre sfatul voii sale.</p>

Neprețuite servicii a adus Bisericii și «*Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii cei Vechi și a cei Noadă*, tipărită ... sub privegherea și cu binecuvîntarea ... Prea Sfințitului Andrei Șaguna, dreptcredinciosul episcop al Bisericii greco-răsăritene ortodoxe în Marele Principat al Transilvaniei, Sibiu, cu tiparul și cheltuiala Tipografiei de la Episcopia dreptcredincioasă din Ardeal, la anul Domnului 1856—1858». Ea urmează mai ales textul din Biblia de la Petersburg și cuprinde același număr de

6. Traducerea verbului ἀνακεφαλαιώσασθαι prin «să unească sub un singur cap» este singura corectă. Ea a fost luată din Noul Testament de la Smirna. Acest fapt dovedește că alcătuitoarii Bibliei de la Buzău au consultat și alte traduceri decît cele menționate mai sus, ceea ce nu scade, ci sporește valoarea lucrului lor.

7. Aici traducerea este greșită și constituie un regres în raport cu cele anterioare.

8. Traducerea din Biblia de la București («fiînd rînduiți») este cea mai bună, iar traducerea din Bibliile de la Blaj și Petersburg («fiînd însămnați») sînt mai rele, în comparație cu celelalte.

cărți. Cărțile din canonul alexandrin sînt așezate, fără nici o denumire deosebitoare, îndată după scrierile Profeților mici. În fruntea fiecărui capitol, scurte titluri anunță cuprinsul. Cartea este împodobită cu frumoase ilustrații de inspirație biblică și se remarcă prin calități tehnice deosebite.

O introducere generală (p. III—XXI) pune la îndemîna cititorilor cunoștințe folositoare asupra originii, inspirației divine, canonicității, autorității, caracterului și necesității Sfintei Scripturi, ca cel dintîi izvor al Descoperirii dumnezeiești celei mai presus de fire și le recomandă citirea ei, pentru ca toți «să putem lăuda pe Dumnezeu nu numai cu una inimă, ci și cu una gură». Despre cărțile biblice primite de Biserică prin intermediul Septuagintei, Andrei Șaguna scrie că «totdeauna au fost pricire între scriitorii vechi și noi, asupra cărților pe care le numim apocrife» și că din cauza îndoielii unora în însuflarea lor de la Duhul Sfînt, acestea «se întrebuintează numai spre îndreptarea năravurilor și spre întărirea credincioșilor în credință, iar nu spre întărirea dogmelor Bisericii».

Pînă la apariția Bibliei de la Sibiu, văzuseră lumina tiparului, în limba română, patru ediții ale întregii Biblii și mai multe ediții cuprinzînd numai Noul Testament. Exemplarele existente, cîte mai puteau fi găsite, nu puteau însă satisface nici în minimă măsură nevoile Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Sarcina aflată în fața marelui ierarh Andrei Șaguna nu era deci înfăptuirea unei noi traduceri a Sfintei Scripturi, ci revizuirea uneia din cele existente și editarea ei, cît mai neîntîrziată, în tirajul indicat de cerințele parohiilor, preoțimii și credincioșilor din cuprinsul străvechii Mitropolii ortodoxe a Ardealului, care fusese desființată în 1700 și care avea să ia din nou ființă, în urma stăruitoarelor lui demersuri, la 24 decembrie 1864.

Ca om de carte și profesor de teologie, Andrei Șaguna cunoștea calitățile și defectele celor patru traduceri românești existente, iar ca ierarh ortodox se considera îndatorat a nu lăsa fără răspuns laudele exagerate la adresa Bibliei de la Blaj și criticile neînțelegătoare aduse de Samuil Micu traducerii și limbii din Biblia de la București din 1688, laude și critici de care făceau mare caz frații greco-catolici, în discuțiile cu românii ortodocși. Răspunsul său, îmbrăcat în cuvinte dintre cele mai alese și înscris chiar în prefața Bibliei ce-i poartă numele, constituie pentru toți un grăitor exemplu de smerenie creștină, de probitate științifică, de tact pastoral-misionar și de luminat patriotism.

Trei idei principale se desprind, ca dintr-o lecție, din răspunsul lui Andrei Șaguna la obiceiul unor teologi de a-și însoți laudele aduse Bibliei de la Blaj cu subestimarea limbii Bibliei de la București. Prima este aceea că limba română, în pofida înnoirilor la care este supusă de mersul vieții, rămîne totdeauna identică cu ea însăși și aceeași pentru toți fiii neamului : «Limba Bibliei pentru un popor numai o dată se poate face ; dacă s-au învins piedeca cea mare a traducerii și dacă poporul au primit limba aceea așa zicînd în însași ființa sa : atunci următorii n-au

de a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta așa, după cum o ar fi re'nnoit și îndreptat traducătorul cel dintii al Bibliei, de ar fi trăit pînă în vremile lor ... Iară limba noastră e pom viu, care în toată primăvara se schimbă : ramurile bătrîne și fără suc se usucă și cad, mlădițe tinere ies și cresc, frunza vestejește și se scutură, dar alta nouă curînd îl împodobește, — toate ale lui se fac și se prefac, numai trupina rămîne totdeauna aceeași».

A doua idee este aceea că nu unor tipărituri de dată mai nouă, ci primei ediții a Noului Testament și celei dintii ediții a întregii Biblii în limba română le datorăm «deșteptarea poporului românesc din barbaria veacurilor..., înfrățirea neamului românesc, pe care mîna Proniei l-au semănat prin atâtea țări deosebite și printre atâtea neamuri străine, rămânerea în viață a limbei sale ... și preste tot a vieții noastre naționale și creștinești... Cu tot dreptul se pot numi aceste ediții cea dintii Biblie nu a Românilor din Ardeal ori din Țara Românească ori de aiurea ; ci cea dintii Biblie a poporului românesc întreg ... Ediția Testamentului nou din 1648 de la Bălgrad și a Bibliei întregi de la București din 1688 sînt dară ... cele mai vechi românești ; și nici unul dintre traducătorii de mai tîrziu nu poate fi părtaș laudei ce se cuvine aceloră, cari au oltoit întîia dată cuvîntul Scripturii în pom românesc».

Cea de a treia idee este aceea că traducătorii de mai tîrziu ai Bibliei nu au chemarea de a crea o limbă nouă, ci numai de a revizui pe cea veche, acolo unde nu mai corespunde cerințelor vremii. Orice scriitor își exprimă ideile în limba destinatarilor din epoca sa. Limba scrierilor vechi nu trebuie deci măsurată cu cîntarele altor epoci. De aceea, referindu-se la Simeon Ștefan și la traducătorii Bibliei din 1688, pe de o parte și la traducătorii ulteriori ai Sfintei Scripturi, pe de altă parte, Andrei Șaguna spune : «Toți de mai tîrziu au pre'nnoit și îndreptat numai unde și unde, aceea ce traducătorii cei dintâi, ca nemearnici d'abia ai unui veac, n'au putut să îndrepte, dar nici n'au avut lipsă de a îndrepta, fiindcă pe vremile lor au fost bine și desăvîrșit așa». Prin aceste cuvinte, Andrei Șaguna subliniază cu discreție și faptul — ignorat ori trecut sub tăcere de uniți — că între Biblia de la Blaj și cea de la București nu se constată, nici în privința delușirii textului original și nici în privința limbii române, vreun salt calitativ care să justifice supraevaluarea uneia și defăimarea celeilalte.

În privința traducerii, Biblia de la Sibiu urmează mai peste tot textul celei de la Petersburg, pe care Andrei Șaguna l-a revizuit — «cît i-a fost cu putință în valul nenumăratelor sarcini ce zăceau asupra sa» — după textul original al Septuagintei și după traducerea slavonă. Andrei Șaguna cunoștea, fără îndoială, strînsa înrudire a Bibliei de la Petersburg cu cea tipărită mai înainte de uniții de la Blaj ; dar a socotit că numai procedînd în felul acesta — adică ținîndu-se strîns după cea de la Petersburg, care la rîndul ei s-a ținut după cea de la Blaj — va putea pune în circulație o carte sacră care să apropie pe greco-catolici de ortodocși, nu să le ofere un nou prilej de sterile controverse. El a ținut seama și de traducerile de pionierat de la Bălgrad și de la Bucu-

rești și s-a folosit, pentru mai buna exprimare a ideilor din textul original, și de alte izvoare auxiliare, cum erau cărțile biblice folosite în cult și Noul Testament de la Smirna. Revizuirile de traducere și îndreptările de limbă introduse de Andrei Șaguna în Biblia astfel întocmită și editată la Sibiu n-o deosebesc însă decît în puține locuri de cea de la Petersburg.

Biblia de la Buzău și Biblia de la Sibiu au fost bine primite pretutindeni și timp de peste o jumătate de secol au constituit fîntînilor de apă vie din care și-au potolît setea de lecturi sfinte un foarte mare număr de preoți, călugări, profesori de teologie, elevi seminariști, credincioși mai instruiți, oameni de carte. Pentru nevoile cu caracter mai general, s-a continuat obiceiul editării separate a Noului Testament, cartea de căpetenie a creștinilor și, din cînd în cînd, editarea separată doar a Sfințelor Evanghelii. Dintre aceste ediții, cele mai de seamă sînt următoarele două :

— «*Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu binecuvîntarea Preasfințitului Arhiepiscop și Mitropolit de Relegea ortodoxă răsăriteană din Ardeal și Ungaria, Andrei Șaguna ... Sibiu, în Tipografia arhidieceșana, 1867». Ediția nu are nici o prefață. Scurte titluri enunță cuprinsul capitolelor. Reproduce, în linii generale, textul Bibliei din 1856—1858, căruia i-au fost aduse multe îmbunătățiri, îndeosebi după Biblia de la Buzău. Astfel, traducerea substantivului *οικονομία* și a verbului *ἀνακεφαλαιώσασθαι* din originalul grecesc al vers. 10 din Efeseni I n-au mai fost traduse prin «isprăvnicie» și respectiv «să întemeieze», ci prin neologismul teologic «iconomie» și respectiv prin cuvintele «să întemeieze subt un cap», ca în Noul Testament de la Smirna și în Biblia de la Buzău.

— «*Noul Testament*. Tipărit cu aprobarea și cu bine-cuvîntarea Sfîntului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române. București. Tipografia cărților bisericești. 1886». Este o ediție de format mic, cu titluri amănunțite la capitole. Versetele sînt scrise (cu numerotarea respectivă) în rînduri pline, fără dese spații libere care rămîn nefolosite atunci cînd fiecare verset începe un rînd nou. Deși se intitulează «Noul Testament», cartea cuprinde numai textul Sfințelor Evanghelii. Traducerea este destul de bună, iar limba foarte apropiată de cea bisericească de azi. Este prima ediție sinodală a unei tipărituri biblice apărute după recunoașterea (la 25 aprilie 1885) autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de către Patriarhia Ecumenică.

Alte încercări. — Edițiile inițiate sau patronate de Biserică n-au fost însă, în această epocă — după cum nu sînt nici în vremea noastră — singurele tipărituri ale Noului Testament și ale întregii Biblii în limba română. Două dintre acestea — una scoasă la Paris de Ioan Heliade Rădulescu și alta scoasă la București de C. Aristia — nu sînt reușite nici ca traducere și nici ca limbă. Ele au provocat o adîncă decepție atît în cercurile bisericești și teologice, cît și în rîndurile fi-

lologilor și literaților vremii. De fapt, atît C. Aristia, cît mai cu seamă Ioan Heliade Rădulescu pare că aveau ideea că limba română ar fi un material căruia i s-ar putea aplica norme lexicale și ortografice ale altor limbi.

Lucrarea semnată de pașoptistul care se autoexilase în capitala Franței și care desfășura departe de patrie activități culturale se intitulază «*Biblia Sacra que coprinde Vechiul și Nuoul Testament*. Tradusă din hellenesce după A quellor septedeci de I. Heliade R. Paris 1858». N-a apărut, decît un singur volum (272 pag.) care redă, într-o românească «fabricată» după italiană, cuprinsul cărților: Facere, Ieșire, Levitic, Numeri, Deuteronom, Iosua Navi, Judecători și Rut. Ioan Heliade Rădulescu, văzîndu-se criticat din toate părțile, a fost nevoit să renunțe la editarea celorlalte volume anunțate.

Aceeași reținută primire a întîlnit-o între cititorii români din țară și din străinătate și cealaltă scriere a sa: «*Biblicele*, sau Notiții istorice filosofice, religioase și politice asupra Bibliei», care a fost tipărită în același an tot la Paris și care se voia a fi o introducere filosofică la întreaga istorie și teologie biblică. În prefața acesteia, autorul spune că de patruzeci de ani lucrează cu sîrg la traducerea Septuagintei în limba română; spune că «limba română de acum două sute de ani, care nefiind de quăt limb'a vulgului, a nevoie putea să reprezente atâtea idei nalte și à formă deo dată un styl demn de inspirația și de stylul profeților» și își exprimă pe ocolite speranța că episcopii din țară — sub patronajul căroro își pune lucrarea și de la care lasă a se înțelege că așteaptă ajutoare bănești — «âși vor feri că de foc numele da'l pune d'alătura cu al aquellor que s'ar încercă à împiedecă o faptă atît de naționale, atît de orthodoxă, și atît de unitară».

La citatele de mai sus, adăugăm un scurt exemplu de traducere și alte cîteva rînduri din prefața scrierii *Biblicele*, care justifică deplin eșecul suferit de amîndouă aceste neizbutite încercări: «La început creò Dumnedeu cerul și ter'ra. Iar ter'ra erà nevădută și informă, și întunerec' peste abysu, și spiritul lui Dumnedeu se purtă peste ape» (Geneză I, 1—2); — «Ecce micile defecte alle primilor traducători, quăror n'avem de quăt a le fi recunoscători, pentru quo, în aquei timpi și cu aquelle pucine midlôce⁹ nisce asemenea defecte sunt că innocent'a și nesciința cuviințelor la o vergine bărbată și laboriósă» (*Biblicele*, pag. XI).

Lucrarea publicată în anul 1859 de C. Aristia poartă titlul: «*Biblia Sacra ... Din ultima edițiune elenica recorrectată*. Supra Ebraicilor arhetipi ... Bucuresci, cu cheltuiala Societății Ierographice Britanice și Streine ... 1859». Traducerea textului biblic și explicarea (în note subliniare) a unor cuvinte arată că C. Aristia cunoștea foarte superficial limba română. Lucrarea sa, pe drept respinsă de cititori, este amintită aici cu scopul de a arăta complexitatea problemei traducerii Sfintei

9. Atît ideile, cît și expresiile de aici aparțin de fapt lui Andrei Șaguna (prefața *Bibliei de la Sibiu*); I. Heliade Rădulescu n-a făcut decît să le transpună în limbajul său.

Scripturi. Iată prin ce fel de termeni și locuțiuni explică C. Aristia câteva din numeroasele cuvinte neobișnuite folosite în textul traducerii : allaptant : cellu ce sughe lapte ; doloase : viclene ; orațiune : cuvântare rugătorie ; lucerna : candelă ; maculă : pată ; talam : cameră nupțială ; magnificență : măreață facere spre strelucită podoabă ; ostrac : găoace de midii ; mular : katip ; kamă : zăbală ; proputissim : foarte gata ; posteroară : viitoare în urmă etc.

Edițiile Societății Biblice Britanice. — De traducerea și tipărirea Sfintei Scripturi se ocupă, precum se știe, și organizația misionară de origine și factură protestantă «Societatea pentru răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate», denumită mai pe scurt Societatea Biblică Britanică. Datorită activității acestei organizații, unică în felul ei, s-a reușit ca Biblia sau măcar unele secțiuni din ea să fie traduse și tipărite în mai toate limbile și dialectele existente. În secolul al XIX-lea și în cel actual, un număr considerabil de ediții ale Noului Testament și ale întregii Biblii au fost pregătite și difuzate, prin grija ei, și între credincioșii din ținuturile românești și mai ales între românii care trăiesc în mijlocul altor popoare. Ca și edițiile apărute sub oblăduirea Bisericii, toate poartă, în privința traducerii propriu-zise și a limbii, caracteristicile epocii în care au văzut lumina tiparului.

De regulă, edițiile scoase de Societatea Biblică Britanică trec sub tăcere numele traducătorilor și al revizorilor textului (cînd aceștia n-au avut, pentru serviciile aduse Societății Biblice, încuviințarea Bisericii din care făceau parte, și chiar ei au cerut să nu fie dați în vileag, căci dovada colaborării cu eterodocșii i-ar fi putut expune la sancțiuni canonice din partea autorității bisericești). Așa este cazul, de exemplu, cu teologii ortodocși Gh. Erbiceanu și Ghenadie Enăceanu¹⁰. S-a făcut excepție doar pentru N. Nitzulescu, profesor la Facultatea de teologie din București, care se bucura de înțelegerea mitropolitului primat Iosif Gheorghian și pentru D. Cornilescu, care mai pe urmă a părăsit Biserica Ortodoxă.

Noul Testament tradus de N. Nitzulescu a apărut în cinci ediții, dintre care patru ca volum aparte (1897, 1906, 1908 și 1911), iar una încadrată în Biblia din 1911. Prima ediție poartă titlul : «*Noul Așezământ* tradus din limba originală greacă, Archipăstor și Mitropolit Primat fiind de a doua oară D. D. Iosif Gheorghian, de Dr. N. Nitzulescu, profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu speșe Societății Biblice Britanice. București, 1897». În edițiile următoare se folosește denumirea curentă de «*Noul Testament*». În cuvîntul «*Către cititori*», care prefațează ediția întâia, N. Nitzulescu amintește principalele traduceri ale înaintașilor și laudă bogata activitate desfășurată de Societatea Biblică Britanică.

Traducerea lui Nitzulescu este în general corectă și deslușită, dar nici despre ea nu se poate spune că este cu adevărat o nouă traducere, deoarece acesta a luat din traducerile anterioare — mai ales din Biblia de la Buzău — tot ce i s-a părut mai potrivit și numai la unele versete

10. H. Roventța, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 ani*, București, 1932, p. 41.

a făcut îndreptări după textul original grăcesc. Uneori, în locul traducerii literale, care predomină, a adaptat traducerea la cerințele dogmaticii ortodoxe; așa este cazul, de pildă, cu textul din Evrei XI, 3, pe care-l traduce astfel: «Prin credință pricepem că veacurile au fost întemeiate prin cuvântul lui Dumnezeu, ca ceea ce este văzut să nu fie făcut din cele ce se arată». Transcrierea cuvintelor și ortografia cam lasă de dorit, mai cu seamă în ediția întâi.

Traducerea făcută de D. Cornilescu poartă titlul: «*Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos* tradus de D. Cornilescu, Stăncești-Boțoșani. București, Societatea Evanghelică Română, 1921» (pe coperta interioară, cartea este datată 1920). Ediția n-a apărut ca inițiată și scoasă de Societatea Biblică Britanică, dar traducerea lui D. Cornilescu avea să devină, după câteva revizurii, textul pe care Societatea Biblică îl tipărește pînă în zilele noastre. Și D. Cornilescu s-a folosit de textul românesc din Biblia de la Buzău, precum și de alte traduceri, românești și străine.

Lucrarea sa a făcut o bună impresie la început și s-a epuizat foarte curînd. Ea s-a reeditat în 1922, dar curînd a fost supusă unor îndreptăți critici din partea cercurilor teologice și bisericești ortodoxe, care au constatat că D. Cornilescu a schimbat cam prea arbitrar graiul biblic tradițional. Pentru motivul că s-au strecurat idei eterodoxe în traducerea unor versete, autoritatea bisericească a declarat-o tendențioasă și eretică și a recomandat ortodocșilor să n-o mai folosească.

În afara acestor lipsuri, traducerea are multe calități și este mai bună decît cea a lui N. Nitzulescu. La unele versete, traducerea are caracterul unor scurte glose exegetice¹¹. Note subliniare explică, pentru cititorii de rînd, înțelesul unor cuvinte ca: Iisus, Hristos, sinedriu, gheena, cirtă, iotă, codrant, Mamona, farisei, saducheii, cărturari, irodieni, vameși, sutaș, milă de loc, cot, magi, corban, Maranata, Galileea Neamurilor, Marea Galileei, pustia Iudeei, Decapole și altele.

Strădaniile depuse de Societatea Biblică Britanică în slujba traducerii și răspîndirii cuvîntului lui Dumnezeu din Sfînta Scriptură în cît mai multe limbi și la un număr cît mai mare de cititori, merită a fi apreciate pozitiv și chiar cu elogii de toate Bisericile creștine. Obiceiul ei de a tipări și difuza numai cărțile din canonul palestinian și de a face abstracție de cele transmise în plus pe calea Septuagintei — obicei statornic din anul 1826 printr-o hotărîre a conducerii de atunci a Societății — ar trebui însă părăsit, cel puțin pentru Bibliile difuzate între ortodocși, ca de altfel și pentru cele destinate unor cititori romano-catolici.

Atitudinea de rezervă a ortodocșilor și a romano-catolicilor față de Bibliile editate de Societatea Biblică Britanică este dictată de consta-

11. Ca Efes. I, 9—11: «Căci a binevoit să ne descopere taina voiei Sale, după planul, pe care-l alcătuiuse în sine însuși, ca să-l aducă la îndeplinire cînd aveau să se împlinescă vremile. Planul acesta stă în a-și uni iarăș în Hristos, ca supt un singur cap, toate lucrurile: atît cele din ceruri, cît și cele de pe pămînt. În El ne-am făcut și moștenitori, ca unii care am fost înduiți mai dinainte la moștenirea aceasta...».

țarea că ceea ce protestanții numesc Biblie este de fapt o Biblie incompletă, fragmentară, o Biblie ruptă de vechea tradiție creștină referitoare la numărul cărților care alcătuiesc Sfânta Scriptură. Nu ignorăm faptul că, în ciuda acestei deosebiri interconfesionale cu privire la extensiunea canonului biblic, se găsesc destui ortodocși care se folosesc de Biblia editată de Societatea Biblică Britanică, dar e bine să se știe că aceștia fac parte, fără să-și dea seama, din categoria acelor care ignoră trei lucruri : că Biblia pe care o au în mână este, dintr-un important punct de vedere, o carte protestantă ; că acestei Biblii îi lipsesc unele cărți sfinte ; că una din cele nouă porunci ale Bisericii Ortodoxe interzice celor care nu sînt întăriți în cunoașterea și talmăcirea cuvîntului dumnezeiesc, citirea cărților de proveniență eterodoxă.

Împărțirea ortodoxă a cărților biblice în «canonice» și «bune de citit» (ἀναγιγνωσκόμενα) și împărțirea romano-catolică a acestor scrieri sfinte în «proto-canonice» și «deutero-canonice» nu exprimă ideea că autorii cărților din categoria a doua ar fi fost lipsiți de harisma inspirației biblice, ori că aceste cărți n-ar face parte din canonul biblic. O astfel de împărțire, care datează din vechime, amintește doar faptul că cele din prima categorie provin din vechea Biblie ebraică a iudeilor palestinieni, pe cînd cele din categoria a doua ne-au fost transmise prin intermediul Septuagintei. Această împărțire interesează așadar doar pe teologii care studiază istoria formării canonului biblic. Ea nu s-a făcut și nu este amintită cu scopul de a micșora valoarea vreunor cărți ale Sfintei Scripturi. Biserica Ortodoxă — care de cînd se știe cinstește și folosește canonul biblic alexandrin și care a inclus în cărțile ei de slujbă și texte luate din scrierile specifice Septuagintei — nu va accepta niciodată ca scrierile sfinte din această categorie să fie eliminate din cuprinsul tradițional al Sfintei Scripturi.

Dar mai este ceva. Istoria bisericească cunoaște destule cazuri în care schisma și erezia, generate mai totdeauna doar de ambiții omenești, au ajuns să-și creeze cu vremea și o așa-numită bază biblică și în care exegeza a fost aceea care le-a furnizat argumentele căutate. Astăzi, în era cultivării spiritului irenic și ecumenist în relațiile interconfesionale, Bisericile nu se mai învinuiesc unele pe altele de erezii și schismă și caută împreună, printr-o mai profundă valorificare a mesajului dumnezeiesc din Sfânta Scriptură, calea spre înțelegere, stimă reciprocă și conlucrare frățească pe terenul creștinismului practic, în speranța că această cale îi va duce, pînă la urmă, la unitatea voită de Domnul Hristos. Cîteva exemple luate din «*Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Cu trimiteri. London, The British and Foreign Bible Society. 1966» nu sînt însă favorabile acestui deziderat.

De ce să se traducă prin «presbiteri» — nume purtat de slujitorii unor culte neoprotestante care nu recunosc caracterul de taină al preoției sacramentale, de succesiune apostolică, pe care însuși Domnul Hristos a instituit-o anume în Biserica Sa — și nu prin «preoți» (ca în Luca XVII, 14 și Fapte VI, 7), substantivul grecesc πρεσβύτεροι din Faptele Apostolilor XIV, 23 ; XX, 17 ; I Tim. V, 14, 19 ; Tit I, 5 ; Iacob V, 14 și

I Petru V, 1 ? Nu reliefarea tezei protestante despre preoția universală a creștinilor, teză care susține că numai această preoție ar fi de origine divină, s-a urmărit atunci când textul din I Petru V, 1 — redat în Bibliile vechi, în traducere literală, prin cuvintele : «Pe preoții voștri îi rog, ca unul care sînt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaș al mării ce va să se descopere» — a fost tradus astfel : «Sfătuiesc pe presbiterii dintre voi, eu care sînt un presbiter ca și ei, un martor al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei care va fi descoperită ? Nu din spirit de propagandă pentru o practică ceremonială tipic protestantă, traducerea tradițională a textului din I Tim. IV, 14 : «Nu nesocoti harul ce este în tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mîinilor preoțimii», a fost înlocuită prin : «Nu fi nepăsător față de darul care este în tine, care ți-a fost dat prin proorocie, cu punerea mîinilor de către ceata presbiterilor ?

Dacă ne-am opri la acest exemplu, care și singur este destul de grăitor, ni s-ar putea răspunde prin cunoscutul dicton al strămoșilor noștri romani : *Testis unus testis nullus*. Cum însă și Legea lui Hristos recomandă ca «tot cuvîntul să se statornicească prin gura a doi sau trei martori» (Matei XVIII, 16), iar Sfîntul Apostol Pavel scrie ucenicului său Timotei, așezat de el episcop în Efes : «Împotriva unui presbiter să nu primești învinuire decît din gura a doi sau trei martori» (I Tim. V, 19, citat după amintita ediție britanică), vom întări exemplul de mai sus cu încă două sau chiar trei...

Substantivul *εικὼν* întîlnit de 19 ori în textul original al Noului Testament¹², este tradus de obicei, în edițiile românești, prin cuvîntul «chip, imagine». Aflîndu-se sub influența învățaturii și practicii protestante și evitînd traducerea literală utilizată chiar de ei în cele mai multe din aceste 19 versete, autorii traducerii editate de Societatea Biblică Britanică n-au pierdut prilejul de a-și arăta poziția față de una din învățăturile și datinile ortodoxe : cinstirea sfințelor icoane. De aceea substantivul *εικὼν* din Romani I, 23 și Apocalipsa XIII, 14 ; XIV, 9, 11 ; XV, 2 ; XIX, 20 și XX, 4, unde sînt combătute actele de idolatrie, a fost tradus de aceștia prin cuvîntul «icoană».

Din cele mai vechi timpuri, Maica Domnului nostru Iisus Hristos este cinstită de creștini ca Pururea Fecioară și Născătoare de Dumnezeu. În tradiția dogmatică și liturgică a Bisericii Ortodoxe și în evlavia fiilor ei, Prea Curata Fecioara Maria este cinstită ca fiind mai presus de îngeri și de toți sfinții, iar virginitatea ei maternă nu ridică nici o problemă de credință, căci Acela pe care ea l-a născut fără prihană n-a fost doar om, ci și Fiul lui Dumnezeu. Protestanții, în general și mai cu seamă neoprotestanții resping cultul străvechi pe care ceilalți creștini i-l aduc de aproape două milenii și nu se sfiesc să-și arate, în mod deschis sau pe ocolite, dezacordul lor cu cinstirea deosebită pe care aceștia i-o acordă.

12. Matei XXII, 20 ; Marcu XII, 16 ; Luca XX, 24 ; Rom. I, 23 ; VIII, 29 ; I Cor. XI, 7 ; XV, 49 ; II Cor. III, 18 ; IV, 4 ; Col. I, 15 ; II, 10 ; Evrei X, 1 ; Apoc. XIII, 14 ; XIV, 9, 11 ; XV, 2 ; XVI, 2 ; XIX, 20 și XX, 4.

În trecut, acest dezacord îmbrăca adesea, forma unor polemici religioase dăunătoare. În zilele noastre, ale relațiilor interconfesionale irenice și ecumeniste, asemenea polemici apar ca anacronice. În aceste condiții, Societatea Biblică Britanică ar putea să procedeze la revizuirea de pildă a expresiilor care, prin intermediul edițiilor destinate unor cititori de limbă română, vizează în mod impropriu cultul ortodox al Maicii Domnului. Căci este nepotrivită pentru ortodocși, denumirea de «nevastă» dată Fecioarei Maria în traducerea cuvîntului grecesc $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ din Matei I, 20 și 24, precum și cea de «soție» dată Bisericii creștine în Apocalipsa XIX, 7.

Se știe, de asemenea, că Reforma protestantă a înscris între principiile ei de bază teza că Revelația divină supranaturală se află numai în Sfînta Scriptură și că ceea ce ortodocșii și romano-catolicii numesc «Sfînta Tradiție» nu poate fi considerat izvor dumnezeiesc al învățaturii creștine. Studii recente asupra originii cărților Noului Testament au zdruncinat serios bazele acestei teze, astfel încît problema raportului dintre Scriptură și Tradiție nu mai este pusă, în teologia protestantă, în termenii categorici de altădată. În urma contactelor interconfesionale prilejuite de Mișcarea ecumenică, teologia protestantă din ultima vreme admite, din ce în ce mai mult, că Scriptura și Tradiția se întrepătrund, se condiționează și se susțin reciproc.

Astfel stînd lucrurile, considerăm posibil ca autorii edițiilor britanice ale Bibliei în limba română să traducă printr-unul din cuvintele «predanie, datină, tradiție», și nu prin cel de «învățătură», substantivul grecesc $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$ folosit de Sfîntul Apostol Pavel, pentru noțiunea de Tradiție divină, în I Corinteni XI, 2 și II Tesaloniceni II, 15 și III, 6, substantiv grecesc pe care ei l-au tradus prin «datină» atunci cînd, din pricina contextului, n-au putut face aluzie la învățătura ortodoxă despre valoarea, necesitatea și obîrșia dumnezeiască a Sfintei Tradiții (Matei XV, 2, 3, 6; Marcu VII, 3, 5, 8, 9, 13; Gal. I, 14 și Col. II, 8).

La aceste cîteva exemple, mai pot fi adăugate și altele, dar considerăm că cele de mai sus sînt mai mult decît suficiente pentru înțelegerea atitudinii ortodocșilor față de această Biblie și pentru justificarea propunerii de întregire a canonului biblic și de îndreptare a traducerii puse de ea în circulație.

Edițiile Noului Testament și ale întregii Biblie, care au apărut în Biserica noastră după 1900, vor forma obiectul unei expunerii viitoare.

IDEEA DE SINODALITATE ȘI PRIORITATE APOSTOLICĂ ÎN NOUL TESTAMENT

Un studiu de teologie dogmatică, i-a dat prilej P. C. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae să reia în dezbateri sinodalitatea ierarhiei, legînd-o de ideea de *slujire*, atît de familiară (și de specifică) dialogurilor contemporane ale Bisericilor cu ele (mai precis: între ele) însele și cu lumea. P. C. Sa precizează că «ierarhia și sinodalitatea ei în Biserica Ortodoxă implică în sine trei principii: principiul *comuniunii*, care este principiul general al întregii vieți a Bisericii și de la care conducerea ei nu se poate abate, principiul *originii transcendente a slujirii ei*, prin care se deosebește în cadrul comuniunii bisericești ca o comuniune aparte și principiul *complementarității* între conducerea sinodală ierarhică și obștea bisericească»¹.

«Sinodalitatea ierarhiei — scrie P. C. Sa — reprezintă comuniunea persoanelor înzestrate cu o *slujire specială* în Biserică. Această slujire are un caracter întreit. Ea

«Propovăduirea învățaturii neschimbate a lui Iisus Hristos și conducerea credincioșilor și în conducerea pastorală a lor spre desăvîrșirea în Dumnezeu. Ele corespund celor trei slujiri ale Mîntuitorului. Dar aceste trei slujiri sînt atît de solidare, atît de nedespărțite între ele încît înfăptuiesc o singură operă. Această operă e numită de cele mai multe ori cu numele general de sfințire a credincioșilor, dar ea trebuie înțeleasă ca realizîndu-se prin purificarea și desăvîrșirea, sau prin asemănarea și unirea lor cu Dumnezeu, adică prin împărțășirea tot mai deplină cu El».

«Propovăduirea învățaturii neschimbate a lui Iisus Hristos și conducerea credincioșilor pe calea mîntuirii spre desăvîrșirea în Dumnezeu se încadrează în acțiunea aceasta de sfințire progresivă a lor. Căci învățătura nu li se împărțășește dintr-un interes teoretic, iar conducerea pastorală nu constă dintr-un simplu exercițiu de putere, fără scop, ci amîndouă slujesc desăvîrșirii sau sfințirii progresive a credincioșilor».

O altă idee care se oferă spre relevare și adoptare privește necesitățile de activitate organizată a sinodalității. «Comuniunea sau sinodalitatea episcopală, ca o coordonată esențială a celei mai înalte acțiuni de sfințire, deci și a celei de propovăduire a învățaturii neschimbate a lui Hristos», face ca aceste necesități să fie satisfăcute de un președinte (proestos). Acesta, însă «nu iese din ordinea comuniunii și nu diminuează puterea sfințitoare supremă a celei mai înalte comuniuni în Biserică, adică a sinodalității episcopale într-una din componentele ei, adică în formularea învățaturii».

La acest loc, P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae vine cu o precizare care, era necesar să fie făcută. «Biserica — scrie P. C. Sa — s-a asigurat de la început împotriva pericolului ca un astfel de președinte să încerce să se ridice deasupra comuniunii episcopale universale, ca organ suprem de sfințire sau de conducere și învățare în Bise-

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității*, în «Studii Teologice», 1970, nr. 3—4, p. 165 ș.u.

rică, prin deosebirea ce a făcut-o între treptele ierarhice jure divino și jure ecclesiastico. Preoții și episcopii sînt trepte de hirotonie jure divino, protopopii, arhiepiscopii, mitropoliții, patriarhii sînt trepte de jure ecclesiastico. Cei din urmă n-au decît rolul prezidial, care nu-i scoate din comuniune cu frații de preoție sau episcopat și, în cazul special al sinodalității episcopale și universale, nu coboară această comuniune sau sinodalitate din poziția ei supremă, la o treaptă de gradul al doilea, sau de totală dependență.

Necesitatea comuniunii ca coordonată a slujirii sfințitoare pe toate treptele e arătată în Orient și prin viziunea din scrierile areopagitice, referitoare la acțiunea sfințitoare din ordinea îngerească, model al acțiunii sfințitoare din Biserică. Îngerii de pe treptele superioare sfințesc pe cei de pe treptele inferioare, rămînînd în ceata lor. Pînă la heruvîmi, treptele îngerești sînt orinduine pe cete, nu pe îngeri individuali. Nici chiar Dumnezeu nu iese din ordinea comuniunii».

Văzută de pe poziție teologică-biblică, precizarea P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae — și a oricărui tratat de teologie dogmatică specială care vorbește, obligatoriu, același limbaj — apare (cum și este!) ca o deducție firească din învățătura și practica Bisericii veacului apostolic, așa cum ne este împărtășită ea, succint și fără intenții polemice, în documentele inspirate ale Noului Testament, — și cu deosebire în cartea **Faptele Apostolilor**.

În această privință — înainte de-a trece la examinarea amănunțită a documentelor respective — socotim potrivit să ne rememorăm situații care sînt oarecum «locuri comune» în discutarea problemei ce ne preocupă aici.

Întîi de toate, Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos n-a făcut nici o deosebire între Sfinții Apostoli în ceea ce privește puterea spirituală pe care le-a împărtășit-o. Pe toți i-a trimis în toată lumea (cf. Matei XXVIII, 19), la toată făptura (cf. Marcu XVI, 15), să predice Evanghelia. Tuturor le-a dat puterea de a lega și dezlega păcatele (cf. Matei XVIII, 18; Ioan XX, 21).

Nici unul dintre Sfinții Apostoli nu s-a bucurat de vreo autoritate sau drept mai mare față de ceilalți. Numai ceea ce hotărau în comun era cuvînt de autoritate pentru toți și pentru fiecare din ei în parte. Împreună cu *toți* — nu cu unul — este Hristos de față cînd aveau să se «învoiască» asupra unui lucru (cf. Matei XVIII, 19—20). Altfel spus, autoritatea de care depindea și trebuia să asculte fiecare Apostol, nu a fost niciodată un singur Apostol; niciodată un singur Apostol n-a rezolvat în mod definitiv probleme care priveau întreaga Biserică.

În sfîrșit, prin nimeni și prin nimic un Apostol al Domnului n-a despuiat Biserica de un drept al ei în folosul său personal².

Urmașii Sfinților Apostoli aveau să tragă din astfel de atitudini cuvenitele învățămînte. Cînd n-au făcut-o, cînd au ridicat — și practicat — pretenții contrarii, Biserica lui Hristos a avut numai de suferit. Istoria Bisericii cunoaște astfel de suferințe. Una din ele, este o suferință de amploare. Dar și aceasta își poate scurta durata și își poate diminua efectele scizioniste dacă dialogurile ecumeniste contemporane progresaază în sensul dorit de majoritatea covîrșitoare a slujitorilor bisericești și — cu atît mai virtos — de numărul mare de credincioși.

² Să se vadă, pentru precizări de amănunt, Pr. Prof. Ioan Mihălcescu, *Dogma soteriologică*. București 1926, p. 61—63.

Teologii poartă de secole discuții aprinse și uneori de durată referitor la preținsul «primat» al Sfintului Apostol Petru. Teologii Bisericii noastre, atrași în vlttoarea acestor discuții, au constatat și afirmat că «verhovnicul Apostolilor» — cum îl califică festiv cărțile noastre de cult — a fost încărcat retrospectiv, fără știrea și fără voia lui, cu preorogative primațiale.

S-a insistat însă mai puțin și mai rar asupra faptului că nici prima comunitate bisericească creștină n-a știut nimic în această privință și nici măcar n-a putut presupune că așa ceva ar fi putut să se petrească în sinul ei.

Înainte cu mai bine de cincisprezece ani, am atras atenția asupra unor temeuri neotestamentare ale sinodalității, insistând asupra *practicii* Bisericii veacului apostolic³. Această Biserică nu cunoaște primații juridiccionale și, fiind complet străină de eventuale tendințe primațiale, nici n-a avut de suferit de pe urma vreunor pretenții de natura aceasta.

Reluarea problemei este nu numai rodul atmosferei generale inter-creștine, favorabilă acțiunilor de apropiere și colaborare, ci și al unor sugestii care i s-au făcut autorului, la diferite nivele ecleziale. Le dăm urmare, aducând la îndeplinire dorința cu fermăteatea de-atunci, dar cu tonul îmblinzit de speranțele pe care le trăiește astăzi Creștinătatea.

În membrii primei comunități creștine, noi vedem pe cei dintii credincioși în (și ai lui, Iisus Hristos, primele «mădulare» ale Bisericii Sale, dar și pe cei mai fideli interpreți și trăitori întru cuvânt și faptă ai învățaturii Mîntuitorului. Generația maritorilor întrupării și învierii Domnului — ca păstrătoare și purtătoare a altor descoperiri (revelații) neconsemnate în slova Scripturilor inspirate ale Noului Testament, dar afectate Sfintei Tradiții — dispunea de un indefectibil spirit de orientare precisă, amplă și conformă cu intențiile Mîntuitorului. Ea nu ar fi îngăduit nicidecum minimalizarea — și cu atît mai puțin desfigurarea — acelor intenții prin intervenții de amputare arbitrară sau de îngroșare a lor prin interpretări sau presupuneri pasibile de revizuire sau repudieri ulterioare. Cînd se produceau, abuziv, astfel de răstălmăciri ale voci Mîntuitorului, reacția acestei generații era promptă și fermă. Exemplificări nu sînt necesare, tocmai pentru că ele abundă. Pe de altă parte, Sfîntul Apostol Pavel își îngăduia să transforme în «scriptură» ceea ce pînă atunci era doar «tradiție orală», citînd cuvinte ale Mîntuitorului, care nu se află înregistrate în Sfintele Evangheli canonice⁴. Pe de altă parte, dacā necesități misionare urgente îl îndatorează să se pronunțe în chestiuni sau probleme care depășesc sfera preocupărilor de amănant ale Fiului lui Dumnezeu întrupat, «Apostolul neamurilor» — onest și fără ezitare — nu omite a preciza: «*zic eu, nu Domnul*» (I Cor. VII, 12)⁵. Ne-am referit la

3. În studiul: *Mărturii documentare de procedură sinodală în Cartea Faptele Apostolilor*, apărut în «*Orthodoxia*», IX (1957), nr. 3, p. 429—437.

4. În cuvîntarea rostită la întîlnirea din Milet cu ocîrmuitorii Bisericii din Efes, spre a stimula dărnicia credincioșilor la colecta ce se făcea în folosul sărmanilor întreținuți de Biserica-Mamă din Ierusalim, Sfîntul Pavel spunea: «*Toate vi le-am arătat, că așa ostenindu-vă se cade să ajutați celor slabi, aducîndu-vă aminte de cuvîntul Domnului, că El a zis: Mai fericit este a da decît a lua*» (Fapte XX, 35). Înregistrări amănunțite a acestui episod de către Sfîntul Luca, creștinătatea îi datorește favoarea de a cunoaște una din învățăturile Mîntuitorului care nu este consemnată (ágrafon, ἀγραφον) în Sfintele Evangheli canonice.

5. Este vorba de așa-numitul «privilegiu paulin» privitor la căsătoriile mixte (dintre creștini și necreștini).

el — și nu la vreunul din Apostolii «cei vechi» — tocmai pentru că Sfântul Pavel nu l-a văzut «față către față» pe Mesia întrupat, nu i-a fost «ucenic» direct lui Iisus din Nazaret, ca ceilalți («doisprezece»), ci Hristosului preainălțat întru mărire.

Teologii raționaliști extremiști au, în general, o părere slabă despre spiritul critic al primei generații de creștini. Curajul și claritatea cu care aceștia denunță și combat încercările eretice de a i se atribui Mîntuitorului intenții și învățături străine de El, rămîn peste veacuri exemplu grăitor de trezvie duhovnicească întru păzirea curăției depozitului doctrinar al Bisericii creștine. Controlul învățaturii ce se propovăduia, ei îl făceau în modul cel mai firesc care se putea imagina. Abaterile de la credința cea dreaptă, de la «învățătura sănătoasă»⁶, ei le sancționau cu fermitate. Cum ar fi putut, deci, să strecoare cineva învățături străine în Biserica fără să fie grabnic identificat și înfruntat cu toată energia care se manifesta în voința lor de a-i îndrepta pe cei rătăciți? Și cum ar fi îngăduit ei trecerea sub tăcere a vreunei dorințe sau intenții speciale a Mîntuitorului, dacă astfel de dorințe sau intenții s-ar fi perpetuat chiar și numai prin viu grai?

Mărturiile documentare (scrise) ale vieții religioase-bisericești pe care o ducea prima generație de creștini, sînt: cartea Faptele Apostolilor, epistolele sobornicești, Apocalipsa (primele trei capitole) și epistolele pauline.

Două dintre epistolele sobornicești aparțin Sfîntului Apostol Petru. Fapt cu totul remarcabil — dar cituși de puțin surprinzător: nici un rînd din textul lor nu sună «primațial». Invers, însă, da: În I Petru V, 1 Sfîntul Petru, autorul se așează la același nivel cu ceilalți păstori sufletești ai Bisericii⁷. Textul din V, 13 ne informează că atunci cînd scria această epistolă, Sfîntul Petru activa în slujba Evangheliei tocmai la Babilon, pe Eufrat, ceea ce înseamnă că nu putea fi totodată «episcop sedentar» al bisericii din Roma (ca Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului, la Ierusalim)⁸. Epistolele pauline numite «ale captivității» (I-a Romană) — și, înainte de ele, Epistola către Romani — adevăresc indirect, dar tot atît de convingător, exactitatea acestei deducții⁹.

Pe de altă parte, în II Petru III, 15—16 întîlnim un elogiu petrin al Sf. Pavel, în care «Apostolul neamurilor» este recunoscut ca «specialist» în problema soteriologică¹⁰.

După învierea Domnului, Sfîntul Apostol Petru a dovedit nu o dată că dobîndise ceea ce se cheamă simțul proporțiilor. Veleități primațiale nu a nutrit nici înainte și nici după aceea. Ceea ce a făcut cu el teologia romano-catolică — ne referim la teologia preconciliară, mai ales! — este egal cu o tentativă nu lăudabilă de azvîrlire în uitare a chipului real al acestui Apostol atît de drag inimilor creștinești de

6. Expresia e paulină și apare în epistolele pastorale. Amănunte, în studiul meu din «Studii Teologice», XII (1955), nr. 3—4, p. 204 ș.u.

7. Acesta este înțelesul expresiei *simpresbiteros* (συμπρεσβύτερος) din I Petru V, 1.

8. Imposibilitatea identificării Babilonului din I Petru V, 13 cu Roma cezarilor a fost vedită strălucit de Vasile Gheorghiu: *Introducerea în Noul Testament*, 1929, p. 661 ș.u.

9. Să se vadă, pentru amănunte, studiul meu: *Episcopatul roman al Sfîntului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obirșile dubioase ale unei legende*, în «Ortodoxia», I (1949), nr. 4, p. 116—129, precum și *Premizele biblice ale erorilor papalității*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 365—394.

10. Din textul indicat rezultă de fapt acest lucru, Sfîntul Petru citîndu-l pe Sfîntul Pavel ca autoritate în materie.

totdeauna, spre a-l înlocui cu un «prefabricat» pricinuitor de vrajbă și dihonie în sinul Bisericii celei oarecînd una.

Nici cartea Faptele Apostolilor nu știe nimic de vreun «primat» al vreunui Apostol. Viața tinerei Biserici creștine s-a desfășurat în pace sub acest raport. Membrii ei aveau alte probleme de dezlegat decît să se frămînte pe chestiuni soluționate demult și definitiv de Mîntuitorul. Iar în ceea ce privește *forma de conducere* în Biserică, după înălțarea Sa la cer, voința Domnului a fost ca ea să fie exercitată în sobor, pe cale sinodală. Este de reținut neapărat că declarația din Matei XVIII, 20 («Unde sînt doi sau trei adunați întru numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor») este — cronologic — posterioară împrejurării în care Domnul nostru Iisus Hristos a rostit textul «Tu ești Petru...» (Matei XVI, 18 urm.), ca și aceleia în care a împărțit *laturor Apostolilor* puterea de-a lega și dezlega pe pămînt... (cf. Matei XVIII, 18).

Cînd îi pregătea pe Sfinții Apostoli pentru trimiteră într-o misiune de probă (Matei X), de asemenea, nu surprindem nici o intenție sau măcar preocupare «primațială» în sfintele sfaturi pe care Domnul le-a dat, iar Sf. Matei le-a înregistrat atît de minuțios. Intenții «primațiale» a manifestat doar mironosița Salomea, mama fiilor lui Zevedei (cf. Matei XX, 20 ș.u.) și a nutrit realmente doar Iuda Iscarioteanul. Cele dinlîj — inocente prin mobilul subiectiv, omenește inteligibil, care le-a provocat — au fost «reprimate» cu dumnezeiască blîndețe și bunătate, de Domnul. Iuda, la rîndul său, s-a autopedepsit (așa cum se va vedea și aici).

«Cea dintîi istorie a Bisericii creștine», cartea Faptele Apostolilor¹¹, înregistrează trei evenimente de seamă din viața tinerei Biserici creștine care — prin desfășurarea lor — furnizează mărturii de optimă valoare documentară referitor la *forma de conducere bisericăescă* exercitată atunci cînd Sfinții Apostoli se aflau încă în viață și vegheau ca moștenirea lui Hristos în lume să rămînă neafectată de adaosuri sau corecluri omenești. Examinarea lor exegetică permite să se tragă concluzii teologice și practice adecvate.

Întregirea Soborului Apostolic (Fapte I, 15—26)

Într-una din cele zece zile dintre înălțarea la cer a Domnului și pogorîrea Duhului Sfînt, primii creștini din Ierusalim erau adunați, ca de obicei, la rugăciune de obște. Se aflau laolaltă, în sfîntă comuniune, ca la o sută douăzeci de «nume» (v. 15), inclusiv Sfinții Apostoli.

Comunitatea aceasta reprezintă simburile Bisericii creștine. Membrii ei — numiți «ucenici» (v. 15), iar după unele manuscrise străvechi ale cărții Faptele Apostolilor, «frați» — făceau parte dintre fericiții cărora Domnul binevoise a li se arăta viu după învierea din morți. Numărul acestora trecea de cinci sute. La anul 57, cînd Sfîntul Apostol Pavel scria Epistola I-a către Corinteni, mai mult de jumătate din ei trăiau (I Cor. XV, 6), dînd mărturie despre biruința vieții asupra morții.

În plenu acestei adunări s-a ridicat la cuvînt Sfîntul Apostol Petru, arătînd că este de trebuință ca numărul Apostolilor Domnului — descompletat prin moartea infamantă a lui Iuda vînzătorul — să fie întregit.

11. Cum e numită, pe bună dreptate (laolaltă cu Evanghelia a treia, pe care o continuă, în timp), în manualul «Studiul Noului Testament», București, 1954, p. 48.

Se știe din sfințele Evanghelii canonice că Mintuitorul și-a ales doisprezece ucenici (învățăcei) — listele lor : în Matei X, 1 ș.u. ; Marcu III, 13 ș.u. ; Luca VI, 12 ș.u. — pregătindu-i ani de zile să fie vestiitori ai Evangheliei, în scopul așezării împărăției lui Dumnezeu în lume. Sfântul Petru, în cuvîntarea sa, exprimă ideea că pogorîrea Duhului Sfînt nu trebuia să aștepte acest sobor cu efectivul inițial împutînat.

În ceea ce privește cauza care a generat această stare de criză — căderea lui Iuda —, aceasta a fost prevăzută de Duhul Sfînt, care prin gura proorocului-psalmist David arătase că se va pustii curtea lui încît nu va fi cine să locuiască într-însa (ceea ce înseamnă : va muri fără urmași), iar slujba lui o va lua altul (v. 20, cu referire la Psalmii LXVIII, XXIX și CVIII, 7), alegîndu-se alt Apostol.

Însăși împlinirea acestei proorocii adeverește că ea se referea la Iuda. Aceasta nu înseamnă însă că vinzătorul Domnului ar fi fost minat fără voia lui să facă ceea ce a făcut, pentru ca să se îplinească proorocia amintită. Sfîntul Duh nu «predestinează» pe nimeni să facă un anumit lucru — și cu atît mai puțin un lucru rău.

Despre sfîrșitul lipsit de glorie al lui Iuda, Sfîntul Petru reamintește ceea ce știau «toți cei din Ierusalim» (v. 19). Sfîntul Evanghelist Matei scrie (XXVII, 3 ș.u.) că trădătorul cuprins de remușcări, a restituit arhierilor și bătrînilor complotiști din Sinedriu prețul cu care îl negociase pe Cel nevinovat. Aceștia, însă, nevrînd să întineze vistieria templului cu arginți care reprezentau «prețul singelui» (Matei XXVII, 6), au cumpărat cu ei o țarină stearpă, de la un olar, destinînd-o îngropării străinilor care mureau părăsiți în Ierusalim. Țarina aceasta a căpătat un nume sinistru : Hacheldamah. Ascultătorii cuvîntării Sfîntului Petru cunoșteau înțelesul acestei expresii, căci Apostolul le vorbea în dialectul aramaic. Sfîntul Luca o traduce în grecește — «loc al singelui» (v. 19) — pentru Teofil, patricianul, și pentru ceilalți cititori ai cărții Faptele Apostolilor care nu cunoșteau limbi străine.

În disperarea lui, Iuda s-a dus și s-a spînzurat. A nimerit — așa se pare — tocmai în țarina cumpărată de sinedriști cu cei 30 de dinari. Funia sau craca de care se spînzurase neputînd să susțină povara trupului său, s-a rupt «și căzînd a pleznit de la mijloc și i s-au vărsat toate măruntaiele» (v. 18). Așa s-a sfîrșit acest om pierdut, despre care Mintuitorul spusese, că era mai bine de nu se năștea (Matei XVI, 24).

«Locul singelui» vărsat pe nedrept al Mintuitorului și locul morții cumplite a lui Iuda este situat în valea numită Hinnom, pe coasta muntelui Sfatului Rău, la sud de Ierusalim. În timpul cruciadelor se afla acolo o biserică închinată Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Cavalerii ioaniți construiseră acolo un cavou pentru înmormintarea pelerinilor. Pînă în ziua de azi, o ruină numită Hacheldamah reamintește drama care s-a petrecut acolo. Nu departe de ea, localnicii arată un copac — cu crengile îndreptate lugubru spre răsărit — de care se spune că s-ar fi spînzurat Iuda¹².

Potrivit proorociei Duhului Sfînt — făcută prin David, proorocie care are caracter de dispoziție cu nepulîntă de ocolit — locul dregătoriei lui Iuda avea să-l ia altul. Cine anume ?

Interpretînd gîndul întregii adunări, Sfîntul Petru formulează condiția pe care trebuia s-o îndeplinească viitorul Apostol : un bărbat care l-a urmat pe Domnul tot limpul cît a petrecut pe pămînt.

Adunarea s-a învoit, deoarece propunerea corespundea năzuințelor ei. A recomandat doi bărbați deopotrivă de vrednici : pe Iosif Varsava (fiul lui Sava), poreclit «Justus» (= cel drept), desigur din pricina vieții sale virtuozose — și pe Matia.

12. Cf. Vasile Gheorghiu, *Sfînta Evanghelie de la Matei, cu comentariu, 1925—1933, com. la Matei XVII, 3 ș.u.*

Clement Alexandrinul (sec. III) socotește că amândoi ar fi făcut parte din ceata celor 70 (72) ucenici ai Mintuitorului (despre care vorbește Sfântul Luca în Evanghelia a treia: X, 1 ș.u.), ceea ce trebuie să fie riguros exact. Care din ei doi era mai vrednic, aceasta numai Domnul — cel ce cunoaște străfundurile inimii (kardionognostis, καρδιονγνωστης (v. 24) — o putea ști și o putea dezvălui. Dealtcum, numai Lui i se cuvenea să-și aleagă Apostolii, nu oamenilor — și nici prin mijlocirea acestora (să se vadă ce spune Sfântul Pavel despre exclusivitatea chemării la apostolat, în Gal. I, 1 ș.u.).

Căzînd în genunchi, întreaga adunare a rugat pe Domnul să arate pe care din cei doi l-a ales (v. 24) să ia locul rămas liber în urma pieirii celui căzut în prăpastia pierzaniei trupești și sufletești.

Au tras apoi la sorți și a ieșit sorțul pe Matia, care de-atunci încoace se numără cu cei doisprezece. Rana deschisă în obștea membrilor soborului apostolesc era astfel lecuită. Sfinții Apostoli puteau aștepta împăcați semnalul pornirii la propovăduirea în «lumea» întreagă cunoscută pe-atunci.

Tragerea la sorți era practică și în epoca Vechiului Testament, spre a se afla voia lui Dumnezeu într-o problemă importantă (vezi Levit. XVI, 8; Num. XXVI, 52 ș.u., Prov. XVI, 33 ș.a.). Prin analogie cu situațiile respective din Vechiul Testament, în cazul de față trebuie să se fi procedat astfel: Numele celor doi fruntași creștini propuși de obștea bisericească au fost scrise pe cite o tăbliță. Tăblițele erau puse într-un vas (recipient, urnă), care se scutura pînă ce una din tăblițe sărea afară. Candidatul al cărui nume era scris pe această tăbliță — în cazul de față: Sfântul Matia — era proclamat ales.

Procedura adoptată și urmată de obștea primilor creștini din Ierusalim la alegerea noului Apostol este specific *sinodală*. Biserica Ortodoxă Răsăriteană ține la ea cu fidelitate infrangibilă și o practică pînă astăzi la alegerea episcopilor, care sînt urmașii Sfinților Apostoli.

Rolul îndeplinit de Sfântul Petru în această împrejurare *nu trebuie* exagerat. El a făcut propunerea de-a se proceda la completarea vacanței ivite în sinul soborului apostolesc și a prezentat așa-numita (în termeni moderni, contemporani) «expunere de motive» a propunerii făcute. Doar atât!... Iar dreptul de-a face propuneri îl avea oricare membru al acelei obști bisericești.

Dacă Sfântul Petru ar fi fost învestit cu prerogative «primațiale», ar fi designat el pe noul Apostol, înlocuindu-l pe Domnul în calitatea Sa de Cap (unic, necontestat) al Bisericii. Nimeni nu i-ar fi putut lua în nume de rău o astfel de procedură. Dar Sfântul Petru n-a făcut așa ceva. Aceasta dovedește că orice interpretare care cuprinde mai mult decît atât, e propagandă confesională — și nu rod al unor cercetări teologice și istorice oneste și obiective. Iar propaganda confesională nu încurajează contactele ecumeniste și nu contribuie la adîncirea apropierii intercreștine, nici la afirmarea unității creștine în problemele vitale, contemporane, în soluționarea cărora avem interese comune.

Alegerea și hirotonirea celor șapte diaconi (*Text: Fapte VI, 1—6*).

Membrii Bisericii-mame din Ierusalim erau proveniți atît dintre evreii băștinași (palestinieni) cit și dintre evreii eleniști, care viețuind un timp în diaspora, vorbeau grecește și manifestau anumite deprinderi proprii semințiilor politeiste în mijlocul cărora au trăit înainte de repatriere.

La un moment dat — cîțiva ani după înălțarea la cer a Domnului —, creștinii ierusalimiteni proveniți dintre evreii eleniști au ridicat cuvînt de nemulțumire cu privire la modul defectuos în care se făcea împărțeala zilnică a prinoaselor din casa de obște a Bisericii, văduvele și orfanii lor fiind neglijați și chiar nedreptățiți.

Plîngerea aceasta a fost cercetată de Sfinții Apostoli cu atenția cuvenită și a fost găsită — din nefericire — întemeiată. Ispravnicii (administratorii) casei de obște — recrutați desigur dintre localnici — îi favorizau pe ai lor, sau nu reușeau să împace pe toată lumea, dat fiind numărul mereu sporit al credincioșilor.

Ca să pună capăt acestui neajuns care vătămă pilduitoarea unire a cugetelor și dragostea frățească ce domnea în sinul Bisericii ierusalimitene (vezi Fapte II, 42 și IV, 32), Sfinții Apostoli au întrunit pe credincioși în adunare obștească și le-au făcut propunerea să aleagă 7 bărbați plini de Duhul Sfînt, pricepuți în cele gospodărești, cunoscuți și stimați îndeobște ca oameni drepti și așezați, situați moralmente mai presus de pasiuni și prejudecăți vătămătoare armoniei care se cuvine să domnească între mărturisitorii lui Iisus Hristos. În forma aceasta, Sfinții Apostoli puteau să se ocupe nestîngheriți de esențialul misiunii lor: propovăduirea cuvîntului Evangheliei.

A fost o propunere înțeleaptă și un act de tact pastoral. Credincioșii aveau latitudinea să reglementeze ei înșiși această problemă și deci să-și ia răspunderea pentru asigurarea unei împărțeli satisfăcătoare a daniilor. Sfinții Apostoli își rezervau dreptul de-a confirma pe noii aleși, prin hirotonire.

Textul B (vita, varianta lungă) al cărții Faptele Apostolilor lasă să se înțeleagă că existau și pînă atunci astfel de slujitori la mesele de obște (agape), dar se pare că aceștia erau aleși numai dintre locuitorii stabili ai Ierusalimului. Tinerii care au ridicat leșurile soților Anania și Safira e posibil să fi făcut parte din tagma acestor slujitori. În orice caz, ei sînt precursorii celor 7 diaconi (cf. Fapte V, 7, 10).

Cea mai mare parte dintre cei 7 diaconi — dacă nu cumva toți — trebuie să fi fost eleniști, în primul rînd Sfîntul Ștefan. Sfîntul diacon Nicolae era politeist păgîn convertit la religia mozaică și apoi creștinat. Prin alegerea lor, erau menajate susceptibilitățile lesne de-nțelese ale celor din tabăra evreilor eleniști.

După alegere, diaconii au fost hirotoniți de către Sfinții Apostoli, cu rugăciunile de împărtășire a harului Sfîntului Duh, corespunzător slujirii pe care erau chemați s-o îndeplinească.

Eliberați de grijile gospodărești ale practicării carității creștine, Sfinții Apostoli și-au închinat toate puterile lor propovăduirii Evangheliei. Numărul credincioșilor continua să crească. În Biserica creștină intră — pentru întia oară — chiar și preoți ai iudeilor, în număr mare (cf. VI, 7).

Despre Sfinții diaconi Ștefan și Filip va mai fi vorba în capitolele următoare ale cărții Faptele Apostolilor. Activitatea celorlalți nu ne este cunoscută mai îndeaproape. Se presupune — după cum reiese din scrierile Sfîntului Irineu al Lugdunului (Lyon, în Franța de astăzi; † 202) și ale apologetului Tertullian (veacul II) — că ereticii nicolaiei din Efes și Pergam (vezi Apoc. II, 6, 15) și-ar fi luat numele de la diaconul Nicolae, care a desfășurat o activitate misionară rodnică în cetatea sa de obîrșie (Antiohia Siriei; cf. VI, 5).

În situația de față Sfîntul Apostol Petru nu apare cu numele. El participă la sfînta lucrare de hirotonire a celor 7 diaconi laolaltă cu ceilalți Apostoli și pe picior de egalitate cu ei. Rolul exercitat de el e rolul *unuia* din cei doisprezece.

Nu putem lăsa nerelevat un amănunt care trebuie subliniat în mod deosebit : la alegerea celor 7 diaconi s-a ajuns și s-a recurs și pentru ca *Sfinții Apostoli să nu se transforme în slujitori sedentari* (stabili, permanenți) ai unei biserici locale. Dealtcum, o astfel de «fixare în post» era incompatibilă cu ființa și menirea apostolatului. Apostolul e un «trimis» al Mîntuitorului la propovăduirea Evangheliei, predicînd, «tuturor neamurilor», așa cum i-a poruncit Mîntuitorul (cf. Matei XXVIII, 19 ș.u.), el deschide mereu alte și alte șantiere misionare. «Nu este potrivit ca noi lăsînd cuvîntul lui Dumnezeu să slujim meselor!» — așa au justificat foarte convingător cei doi-sprezece necesitatea alegerii și instituirii diaconilor (cf. Fapte VI, 2). Precizarea aceasta surpă ea singură tezele privitoare la un așa-zis «episcopat sedentar», monarhic, al Sfîntului Petru la Roma, chiar de-o durată mai scurtă decît un sfert de secol, cum se susține deobicei. Asupra puterii probatorii antiprimațiale a textului din Fapte VI, 3 — după a noastră știință — nu s-a stăruit încă suficient pînă acum.

Concluzia transpare de la sine : și în împrejurarea de față, procedura adoptată și aplicată a fost una net *sinodală, consințită* de un act *sacramental* : Taina Hirotoniei — și aceasta : săvîrșită în sobor. Dacă Sfîntul Petru ar fi fost «primat» al Apostolilor, soluționa problema pe cale prezidială.

Sinodul apostolic de la Ierusalim (Fapte XV, 1—29).

Examinarea cazului convertirii sutașului Corneliu (cf. Fapte XI, 1—18) de către «Apostoli și frați care erau în Iudeia» (Fapte XI, 1), a dus la concluzia că Dumnezeu a deschis și păgînilor politeiști porțile Bisericii creștine. Pe de altă parte, faptul că Sfîntul Petru a fost tras la răspundere de cei amintiți și obligat să justifice convertirea la creștinism — primirea în Biserică a ofițerului roman, este de asemenea un argument antiprimațial de mîna întii.

Revărsarea Duhului Sfînt peste păgînii convertiți (cf. Fapte X, 44—48 și XI, 15—17) din casa lui Corneliu sutașul dovedea că pentru primirea acestora în rîndurile membrilor Bisericii creștine este suficient Botezul care consfințea credința lor în Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Pavel și Varnava — în cursul primei călătorii misionare — au procedat în consecință. Niciunde și nimănui n-au cerut mai mult decît atât : să creadă în Hristos și să se boteze în numele Presfîntei Treimi.

Mai ales în sinul înfloritoarei biserici din Antiohia Siriei convertirea păgînilor politeiști la Hristos a pricinuit o bucurie mare. E explicabil : cetatea de scaun a Siriei era locul de pornire a acțiunilor de creștinare a acestora. De aici își lua startul chemările mîntuitoare la Hristos, făcute fără discriminări iritante. Cui i-ar fi trecut prin gînd să scormonească în spuza unei probleme care era definitiv clarificată prin faptul că s-a creștinat «casa» (= familia) sutașului Corneliu, — fapt acceptat ca atare, întru totul valabil, de ocîrmuitorii autorizați ai Bisericii ierusalimitene ? Și totuși...

Scurt timp după întoarcerea Sfinților Pavel și Varnava din prima călătorie misionară (cf. Fapte XIV, 28), au «coborît» la Antiohia Siriei unii din Iudeia, care contestau valabilitatea convertirii la Hristos a păgînilor politeiști, pe motivul că s-ar fi omis să li se pretindă acestora respectarea dispozițiilor Legii lui Moise, mai ales în latura ceremonială (circumciziunea). Cine erau acești zeloși suporteri ai Legii mozaice ne lămurește v. 5 : farisei convertiți la Hristos.

Pretenția acestora a pricinuit tulburare în rîndurile creștinilor proveniți dintre păgîni — care aveau oroare de circumciziune, operație dureroasă și dezgustătoare — și a dat naștere la controverse aprinse. Sfinții Pavel și Varnava au combătut această

pretenție cu propriile lor experiențe misionare făcute în insula Cipru și în Asia Minor. Strădania lor de a-i convinge pe iudaizanți să renunțe la teza inadmisibilă pe care o susțineau aceia, s-a dovedit zadarnică. De aceea, neavînd încotro, s-au decis să recurgă la arbitrajul Bisericii-mame din Ierusalim. Din delegația trimisă acolo în acest scop, nu lipseau, firește, Sfinții Pavel și Varnava.

În drum spre Ierusalim, misionarii creștini au cercetat bisericile locale din Fenicia și Samaria, povestind tuturor despre convertirea păgînilor la Hristos. Credincioșii din regiunile acelea — ei înșiși izolați de comunitatea iudaică și eliberați de prejudecățile legaliste — au întâmpinat cu neprefăcută bucurie această veste bună.

La Ierusalim, raportul făcut de ei doi asupra rezultatelor misiunii desfășurate în Cipru și în Asia Minor a fost primit cu simpatie de către Sfinții Apostoli și de presviterii (= preoții) comunității. Trecerea de care se bucurau aceștia din urmă în sinul Bisericii ierusalimitene creștea pe măsură ce Sfinții Apostoli le încredințau noi însărcinări, pentru ca ei să se poată dedica exclusiv propovăduirii cuvîntului Evangheliei. În lipsa Sfinților Apostoli din cetate — lipsă care se producea din ce în ce mai des și dura din ce în ce mai mult, pe măsura sporirii numărului creștinilor — presviterii conduceau Biserica locală. Ei posedau o hirotonie pe potrivă aceleia pe care Sfinții Pavel și Varnava au împărtășit-o preoților rînduiți la cirna Bisericilor locale din Asia Minor (cf. Fapte XIV, 23). Dintre ei avea să se ridice și primul episcop statornic al bisericii Ierusalimului, Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului¹³.

Iudaizanzii proveniți dintre fariseii convențiți la Hristos cereau ca păgînii botezați să fie obligați să se taie împrejur și să respecte Legea mozaică. S-au format două tabere: una, cea iudaizantă, susținea că mîntuirea nu e posibilă fără respectarea Legii lui Moise; cealaltă, respingea obligativitatea Legii mozaice pentru creștinii recrutați dintre politeiștii păgîni. În interesul păcii lăuntrice a Bisericii și al dezvoltării ei ulterioare, această divergență de opinie — care evolua în spre proporții de conflict intern bisericesc — trebuia soluționată o dată pentru totdeauna. Ea a format obiectul preocupărilor Sinodului apostolesc întrunit la Ierusalim, în anul 51.

La lucrări — la dezbateri — au participat, pe lângă Apostoli, presbiterii Bisericii ierusalimitene, delegații Bisericii din Antiohia Siriei și alți membri ai comunității.

Luînd cuvîntul, Sfîntul Petru s-a situat din capul locului de partea delegaților Bisericii din Antiohia Siriei. Referindu-se, indirect dar vizibil, la convertirea lui Corneliu sutașul, Sfîntul Petru constată că Dumnezeu a încuviințat-o fără să pună vreo barieră între păgînii politeiști și evreii monoteiști în ceea ce privește capacitatea lor de acces la calitatea de membru al Bisericii creștine. Sincer, Sfîntul Petru arată că obligațiile impuse de Legea mozaică au fost un jug pe care nimeni dintre iudei nu se poate lăuda că l-ar fi putut purta cu deplină vrednicie. Harul Domnului nostru Iisus Hristos, împărtășit pe temeiul credinței în dumnezeirea Lui, prin Botez, oferă mîntuirea atît iudeului cit și păgînului, fără nici o discriminare.

Au luat apoi cuvîntul Sfinții Varnava și Pavel, întărind cu fapte din cîmpul misionar cele susținute de Sfîntul Petru.

Rezumînd dezbaterile, Sfîntul Iacov, «fratele» Domnului, primul episcop stabil al Ierusalimului, constată că și păgînii politeiști au acces la mîntuire, în aceleași condiții ca și iudeii credincioși, lucru prevăzut de altcui de prooroci. Ar fi deci o greșală să-i indispună impunîndu-le obligații iritante și inutile care ar frîna aplecarea

13. Prof. dr. Iustin Moiescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955, — orientează pe larg și temeinic în această problemă.

lor spre primirea Evangheliei. Împăciuitor — ca să lase impresia că vrea să menajeze și susceptibilitățile iudeilor convertiți — Sfântul Iacov a făcut propunerea de a li se atrage atenția creștinilor convertiți dintre păgini să se ferească de orice contact cu idolatria, de desfrîu (păcat specific păgînismului), de consumarea cărnurilor provenite de la animale moarte prin sufocare (sugrumare) și de consumarea singelui (socoțit de iudei ca sufletul sau viața cărnii).

Propunerea a fost primită. Aceste opreliști — cunoscute sub numele de «clauzulele lui Iacov» — au fost consemnate în Decretul dat de sinodul apostolic (Textul lui, integral, în XV, 23—29)¹⁴.

Sinodul apostolic de la Ierusalim consfințea o stare de fapt; păgînii politeiști au acces la Hristos direct, nu pe ocolite, nu prin prealabilă iudaizare, nu trecînd prin «vama» Legii lui Moise. Altfel spus, Lega mozaică nu era obligatorie pentru ei.

A fost o hotărîre înțeleaptă, ca tot ceea ce purcede din chibzuința oamenilor credincioși călăuziți de Duhul Sfînt. Ea a înlăturat ultimul obstacol care mai stătea de-a curmezișul acțiunii de încreștinare a lumii antice.

Este de menționat și de reținut că problema neobligativității Legii mozaice pentru creștinii proveniți din rîndurile «neamurilor» politeiste — ridicată de zelul deviat al iudaizanzilor — a fost soluționată pe cale *sinodală* și nu «ex cathedra». Procedura urmată în această situație — ca și formula «părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă» (v. 28) — s-au perpetuat pînă în zilele noastre în practica Bisericii creștine răsăritene.

Biserica Creștină Ortodoxă posedă simțul proporțiilor. Ea dă fiecăruia ceea ce i se cuvine: lui Dumnezeu ceea ce-i aparține lui Dumnezeu; Sfîntului Petru, ceea ce-i al lui ș.a.m.d. Nu amputează, nu diminuează, nu minimalizează, dar nici nu măjorează, nu amplifică, nu îngroașe esențialul revelat, consfințit, intenționat de Domnul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. Biserica noastră păzește ceea ce i s-a dat — neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit — pînă la parusie. «Ține ceea ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta» (Apoc. III, 11). «De va mai adăuga cineva la ele, Dumnezeu va trimite asupra lui plăgile...» (Apoc. XXII, 18) a căror simplă evocare anticipată zguduie conștiința creștină.

«Primația, cu toate consecințele ei păgubitoare pentru pacea și unitatea Bisericii lui Hristos, este un adaos de dată ulterioară revelării și formulării legiuite a depozitului de credință creștină. A ignorat-o prima generație creștină, în sînul căreia forma de conducere bisericească era cea *sinodală*. A ignorat-o pînă și Sf. Apostol Petru...

E ceea ce rezultă și din examenul atent și «sine ira» făcut textelor inspirate care ne vorbesc despre trei «sinoade» apostolești, ale căror dezbateri instructive și decisive le-a înregistrat Sfîntul Evanghelist Luca.

Problema comportă fără îndoială insistențe și extinderi, posibile de adăugat și valorificat la ceea ce s-a spus aci. Ele vor urma.



14. Pentru unele amănunte exegetice, am consultat și utilizat cunoscutele comentarii la cartea Faptele Apostolilor ale lui E. Jacquier (Paris 1926) și A. Steinmann (Bonn, 1934 — ed. IV), precum și literatura corespunzătoare existentă în limba română.

VIAȚA MORALĂ A SOȚILOR ÎN CADRUL UNIRII CONJUGALE CREȘTINE*

În contextul contemporan multe probleme de morală devin acut actuale. Între ele, la loc de frunte și insistent dezbătută, este și problema familiei, o noțiune și o realitate cu un orizont și un conținut vast și dinamic. Morala creștină consideră familia totdeauna la dimensiunile ei reale și majore.

În logica și optica creștină, familia este inseparabilă de căsătorie, mai precis de căsătoria-taină. Este practic imposibil a le aborda distinct. De aceea, plecând de la organicitatea lor, le vom discuta în cele ce urmează, încercând a le distinge semnificațiile și valențele conjugale ce se degajă.

Semnificația umană a unirii conjugale. — La originea vieții se află familia, iar la temelie ei stă căsătoria. Primul act și cel esențial în procesul întemeierii familiei este asocierea a două ființe libere pentru conviețuire și copărtășie la toate¹.

Căsătoria și familia se constituie ca așezăminte și structuri majore ale existenței. Familia, instituție global pusă în slujba vieții este, cel dintâi laborator al elaborării personalității umane, loc în care se naște prima oară ideea de aproapele. Ea stă ca «celulă de bază la temelie organismului social»². Transformarea individului în persoană este întâi de toate opera familiei³. În familie trebuie văzut chipul miniatural desăvârșit al societății.

Bărbatul și femeia exprimă cele două modalități de existență ale omului⁴. Omul a fost creat ca dualitate pentru a exista în relație și, considerat în sine, nu se simte complet, îl caută pe celălalt pentru împlinire și creație⁵.

Căsătoria răspunde deci impulsului natural, inclinației spontane ce se află în om de a consimți la o viață comună, de a forma o permanentă și exclusivă unire cu insul de sex opus, totul provenind mai întâi dintr-o nevoie înscrisă în natură⁶. Cele două sexe se întregesc sufletește și trupește prin unirea lor, constituind laolaltă un monolit uman. Căsătoria eliberează pe om din starea de solitudine, izolare și separare egocentrică, îl predispune la a-și depăși propriile limite, a se abandona pe sine, a-și deplasa centrul de gravitate spre altul, a i se dărui⁷.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Dr. Constantin C. Pavel, care a dat și avizul pentru publicare.

1. † Dr. Nicolae Macariopolski, *Familia creștină ca biserică familială* (trad. Icon. Stavrofor Ioan Cristea) în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 232.

2. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Familia în cadrul învățaturii creștine*, în «Mitropolia Moldovei», XLIV (1968), nr. 3—4, p. 150.

3. Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Sibiu, 1944, p. 262.

4. Paul Evdokimov, *Mystère de la personne humaine*, în «Contacts», XXI (1969), nr. 68, p. 276 ș. u.

5. Pr. Constantin Galeriu, *Taina nunții*, în «Studii Teologice» XII (1960), nr. 7—8, p. 489.

6. Pierre Adnès, *Le mariage*, col. «Le Mystère chrétien», Desclée — Tournai, Belgium, 1963, p. 116.

7. Paul Evdokimov, *Le mariage, sacrement de l'amour*, Ed. ELF, Paris, 1947, p. 85.

Relația conjugală este cea mai expresivă și originală relație de întâlnire, de descoperire mutuală și dialog cu aproapele, ea reprezintă «prototipul umanității în calitate de comunitate»⁸.

Individul izolat caută ființa care să fie cu el în armonie profundă, personală, fapt care înseamnă pentru el siguranță, căldură umană, încredere în viață, afecțiune, dragoste⁹. Fără-ndoială, însă că dorința și posibilitatea reală de perfecționare reciprocă rămâne cauza originară, intrinsecă și prima în timp, care angajează la contractarea legăturii conjugale¹⁰.

Angajându-se liber și reciproc să pună bazele unui cămin, să ducă o viață comună, aparținându-și absolut și pe viață, soții sînt legați moral și juridic; relația conjugală vizează persoanele lor și rezidă din ele¹¹.

Asentimentul liber, personal și irevocabil al bărbatului și femeii, voința și dragostea de a se angaja în unirea conjugală este condiția *sine qua non* a unei comuniuni de viață sănătoasă.

Așezată pe baze biologice și social umane, căsătoria relevă puternice entități etice și sacramentale. Dumnezeu este creatorul naturii și al legilor ei, nu mai puțin deci al căsătoriei, care aparține deopotrivă ordinii naturale și divine¹².

Juridic, căsătoria și familia se întemeiază pe consimțămîntul liber al celor doi soți de a trăi împreună, iar religios, legămîntul capătă un caracter sfînt, binecuvîntat fiind de Dumnezeu prin rugăciunile Bisericii și taina respectivă.

Funcții și valențe religioase ale legăturii matrimoniale. — Căsătoria și familia sînt două realități dinamice, ce cuprind vieți umane în relație și care au apărut odată cu istoria¹³.

Conviețuirea bărbatului cu femeia este un așezămînt dumnezeiesc ce-și are începutul odată cu crearea neamului omenesc ca cea mai mare taină a creației. Prima familie s-a întemeiat în paradis, avînd ca preot și martor pe însuși Dumnezeu prin cuvintele: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul...» (Fac. I, 28). Dumnezeu în Treime l-a creat pe om în pluralitatea persoanelor, ceea ce implică distincție de sexe¹⁴. Dar cele două aspecte ale omului sînt inseparabile în gîndirea divină¹⁵. Dumnezeu n-a creat femeia dintr-o materie eterogenă, ci din trupul bărbatului ca să arate unitatea funciară a naturii umane, identitatea de esență a celor două sexe¹⁶. «Nu este bine să fie omul singur pe pămînt; să-i facem ajutor asemenea lui» (Fac. II, 18) arată că bărbatul și femeia sînt făcuți unul pentru altul, două jumătăți ale aceluiași întreg, o singură ființă prin origine și menire¹⁷.

Omul, încoronarea creației, și-a umplut golul ființei printr-o persoană de un chip cu el, ajutor asemenea lui, de aceeași ființă cu el. Crearea Evei este esențialul consubstanțialității conjugale. Dacă Eva înseamnă viață, această viață este a omului complet, iar starea conjugală corespunde structurii ei, este norma ontologică¹⁸.

8. Olaf Wand, *Le mariage dans la pensée de Karl Barth*, în «Istina», 1970, nr. 3, juillet-septembre, p. 298.

9. Leonhard M. Weber, *Sexualité, virginité, mariage et leur approche théologique*, col. «Questiones disputatae», Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1968, p. 34.

10. Prof. Constantin Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 1—2, p. 127.

11. Pierre Adnès, *op. cit.*, p. 184.

12. *Ibidem*, p. 117.

13. Prof. Const. Pavel, *art. cit.*, p. 126.

14. Pr. Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 485.

15. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 100.

16. Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, col. Jean Bareille, tome VII, Paris, 1867, p. 482.

17. Prof. Const. Pavel, *art. cit.*, p. 128.

18. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 100. 102.

Dumnezeu a gândit, a voit și a instituit pozitiv familia. Realitatea umană înainte de căderea în păcat este prin excelență conjugală. Conștienți de măreția actului divin, am putea spune că «fără frumusețea și armonia conjugală a primului cuplu, paradisul însuși ar fi pierdut ceva din plenitudinea sa»¹⁹.

Idealul conjugal primar a fost însă pervertit prin păcatul strămoșesc.

În Vechiul Testament, perioada mintuirii-speranță, se vorbește mai mult de unirea naturală a bărbatului și a femeii, omul fiind indeobște plasat în cadrul speciei²⁰. Legătura conjugală este justificată mai ales de procreare în vederea asigurării posterității neamului ales. De o comuniune conjugală este vorba, dar cu totul vag și secundar.

Odată cu venirea Mântuitorului, instituția matrimonială își regăsește perfecțiunea pe care urmările păcatului în istoria umană o adusesse aproape la decadență (Matei XIX, 1—9) și este inclusă în opera Sa de mintuire²¹.

Legătura conjugală este restaurată în plenitudinea și puritatea sa paradisiacă, este ridicată de Hristos la rangul de «demnitate sacramentală și lucrare a harului»²², la semnificația sublimă de a reprezenta propria sa unire cu Biserica.

Doctrina creștină se situează deasupra concepției care considera așezămîntul conjugal doar din punctul de vedere al utilității sociologice, care subordona cuplul necesității speciei iar dragostea strict în slujba procreării²³.

Realitatea psiho-fizică și metafizica dragostei, proprii unei ordini naturale, coruptă de păcat, au fost pe deplin recreate în Hristos, care i-a revalorizat, la modul divin, valențele ontologice²⁴.

Cu prezența Sa la nunta din Cana Galileii, Mântuitorul întărește convingerea că legătura conjugală are în esență vrednicia unui lucru sfânt, al unei taine, în care se revărsă peste hotărîrea și vrerea oamenilor binecuvîntarea lui Dumnezeu.

Cuvintele Mântuitorului asupra indestructibilității familiei («ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă») (Matei XIX, 5—6) introduc unirea soților în ordinea harului²⁵. Mântuitorul repudiază divorțul (Marcu X, 11) recunoscînd dreptul natural al soților la o permanentă și nedespărțită afecțiune reciprocă. Adulterul este condamnat nu numai ca fapt ci și ca intenție și dorință (Matei V, 27; XIX, 9).

Creștinismul a emancipat femeia, aducînd corective relațiilor personale între ea și bărbat, le-a consfințit amîndurora egalitatea în latura religioasă, ei doi avînd, cu evidență, aceeași parte la mintuire și aceeași filiație cu Dumnezeu²⁶.

Sfîntul Pavel prezintă unirea matrimonială ca o «tăină mare, în Hristos și în Biserica» (Efes. V, 32), ca o reflectare a dragostei răscumpărătoare a lui Hristos și a celei ascultătoare a miresei — Biserica, drept pildă de urmat pentru credincioși. Omul este îndemnat să-și iubească femeia cu toată grija cu care Hristos a iubit Biserica (Efes. V, 25). În concordanță cu spusele Mântuitorului, el subliniază de asemenea

19. Idem, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 294.

20. Idem, *Sacrement de l'amour (Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe)*, Editions de l'Epi, Paris, 1962, p. 166. 21. L. Weber, *op. cit.*, p. 38.

22. Bernard Haering, *La loi du Christ*. Théologie morale, tome III, Desclée & Co., Tournai, 1963, p. 431. 23. Paul Evdokimov, *Sacrement*, p. 16—17, 166.

24. Pierre Grélot, *Le couple humain dans L'Écriture*, Cerf, Paris, p. 88.

25. Paul Evdokimov, *Le mariage...*, p. 49.

26. Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, in Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 81—82; Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, col. «Questions», Ed. Stock, Paris, 1972, p. 105.

indisolubilitatea unirii credincioșilor și egalitatea bărbatului cu femeia în ce privește drepturile lor (I Cor. VII, 10—11)²⁷.

Taina nunții — unirea conjugală își are obirșia în ordinea creației și scopul ei este creația în sine, omul avînd implantat în el chipul lui Dumnezeu pentru a fi și creator, la dimensiuni existențiale, nu izolat, ci în comuniune.

Creștinismul a sfințit vocația însoțirii soților prin marea taină a cununiei, care are ca scop să exprime o realitate terestră ce conține un mesaj revelat, de mîntuire. «Capodopera morală a creștinismului este printre altele de a fi sfințit căsătoria»²⁸.

Instituția umană și realitatea sacramentală sînt legate indisolubil. La puterile fi-rești, prin rugăciunea Bisericii și binecuvîntarea preotului, se invocă harul Sfîntului Duh care întemeiază unirea soților și-i asigură fermitatea, ajută pe soți să-și îndeplinească, cu credincioșie și eficace, în sinul familiei, îndatoririle ce le incumbă din făgăduințele ce le-au făcut, le conferă demnitatea de a reprezenta unirea spirituală a lui Hristos cu Biserica Sa.

Taina nunții sfințește edificiul dragostei²⁹, căreia îi conferă permanență și exclusivitate. În taina cununiei, ca revelare a vieții divine, bărbatul și femeia devin conștienți fiecare de chipul divin întrupat de celălalt, fiecare vine să iubească pe celălalt în Dumnezeu³⁰, autorul, martorul absolut al indisolubilității și viabilității unirii sacramentale³¹.

Căsătoria-taină semnifică prin excelență participare în har care înobilează dragostea umană reciprocă, fortifică indisolubilitatea unirii și sfințește pe soți. Rînduiala tainei și a rugăciunilor ei în cultul ortodox este un rezumat simbolic al întregii vieți conjugale viitoare, exprîmă deosebit de plastic temeiurile de instituire divină și ființare a familiei, scopurile și responsabilitățile ei: «Dintru început ai zidit parte bărbătească și femeiască și de la Tine se însoțește bărbatul cu femeia spre ajutor și urmarea neamului omenesc». Se cere lui Dumnezeu, printre altele, «să li se dăruiască lor (tinerilor) nuntă cinstită și pat neînlinat, fără bintuială, dar de prunci» «fii spre moștenirea neamului», «dragoste unul pentru altul în legătura păcii» etc.

Taina nunții se dovedește pentru soți ocazia de a redescoperi și vedea confirmată alianța divină cu omul³². Prin ea se intră plenar și consistent în legătură cu Dumnezeu la nivelul naturii umane. Dumnezeu însuși, creînd bărbatul și femeia, i-a chemat în unirea lor, și colaboreze cu El. De altfel, sensul profund al unirii sacramentale rezidă și în aceea că Dumnezeu, prin providența Sa, vrea mîntuirea creaturii umane³³ și pe această cale, în mica biserică a familiei. Dacă soții se dovedesc din plin și conștient angajați în acest adevăr, legătura lor se sfințește.

Pornind de la baza ei naturală, sancționată de legile umane ale vieții în comun și concepînd-o ca pe un teren și mijloc de primire activă a ajutorului divin, taina

27. J.-J. von Allmen, *Maris et femmes d'après Saint Paul*, «Cahiers théologiques», 39, Délachaux et Niestlé, 1961.

28. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, tome II, Paris, 1929, p. 401.

29. *Teologia dogmatică și simbolică*, manual pentru Institutetele teologice, vol. II, Bucu-rești 1958, p. 915 ș. u.; B. Haering, *op. cit.*, p. 436.

30. Philip Sherard, *An approach to the Sacrament of marriage*, în «Sobornost», series 6, 1972, number 6, p. 404.

31. Paul F. Palmer, *Christian marriage — Contract or Covenant*, în «Theological Studies» (U.S.A.) vol. 33, 1970, n. 4, p. 640.

32. Max Thurian, *Mariage et célibat*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, p. 45.

33. Pe larg la Th. Bovet, *Le mariage ce grand mystère*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956; Edward Schillebeeckx, *Mariage — Réalité terrestre et mystère de salut*, Cerf, Paris, 1966.

nunții se revelează ca marea taină a omniunității, a unirii după modelul divin, taina vieții în Biserică. Din conștiința acestei înalte demnități a unirii sacramentale creștine decurge pentru soți imperativul de a-i păstra măreția, neprihănirea și sfințenia (Efes. V, 27).

Viața comună în totalitatea sa, consecință a angajamentului sacramental, este stimulată și susținută de har³⁴.

Legătura perpetuă și exclusivă a soților, simbol viabil și reflex al unirii lui Dumnezeu cu omul, este o unire a voințelor pătrunsă de iubire, o neincetată înnoire și susținere în har, o colaborare cu Dumnezeu în opera de viață și dragoste³⁵.

Mintuirea poate fi cîștigată real în viața de familie (... soțul necredincios se sfințește prin soția credincioasă». I Cor. VII, 14) starea conjugală fiind vocația tipică și particulară de a atinge plenitudinea ființei în Dumnezeu.

Unirea conjugală care se împlinește în Hristos și în Biserică, prezența lui Hristos în familie, face din aceasta o mică biserică domestică „ἐκκλησία μικρά», „ἡ κατ'ὄικον ἐκκλησία» (Rom. XVI, 5), un organism în care pulsează veșnicia³⁶.

Harul divin, temelia ființială și desăvîșitoare a familiei, este cel care face pe soți vrednici să lupte eficace pe plan moral pentru disciplinarea trupului, face posibilă sfințirea cuplului conjugal. El se dovedește și prin căsătoria a fi intrat în istorie ca un factor reconstrucțiv și reparator (I Cor. VII, 6)³⁷. Mai mult, soția, în stare matrimonială, se mîntuiește și aduce omagiu maternității prin naștere de prunci (διὰ τῆς τεκνογονίας, I Tim. II, 15)³⁸.

În Iisus Hristos soții vor putea să se iubească, «precum Hristos a iubit Biserica» (Efes. V, 25) și vor depăși înțelept, într-o strictă disciplină morală, greutățile și încercările vieții conjugale și-și vor consolida «căminul sfințeniei»³⁹.

«Prin Hristos, familia devine scară către cer și comunitate de sfinți»⁴⁰ căci soții, străduindu-se să desăvîrșească dragostea naturală, vor înțelege sensul adînc și etern al angajamentului sacramental și al dăruirii reciproce⁴¹.

Asociind și integrînd finalitățile unirii naturale, însoțirea conjugală creștină nu semnifică doar o realitate transcendențială ci o imanență reală, o reflectare și o actualizare a misterului unirii Hristos—Biserică ce stă la originea oricărei comunicări de har⁴².

Exigențe și finalități ale unirii soților creștini. — a) *Dragoste conjugală.* Familia este o comuniune voită, liber consimțită, necesară, ce descoperă credinciosului profunzimea originală a naturii sale, consubstanțialitatea aproapelui său absolut, a complementarului său⁴³. Pentru ca ea să aibă șanse de durată, pentru a nu degenera în suferință trebuie ca pivotul ei să fie dragostea, reciproc împărtășită⁴⁴.

34. *Teologia dogmatică și simbolică* II, p. 915 ș. u.; cf. B. Haering, *op. cit.*, p. 149.

35. Șt. Slevocă, *Biserica creștină și întăritrea vieții de familie*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 5—6, p. 378.

36. † Nicolae Mladin, *Familia creștină*, în «Studii de teologie morală», Sibiu, 1969, p. 351.

37. Pierre Grelot, *op. cit.*, p. 111.

38. Paul Evdokimov, *La femme...*, p. 248 ș.u.

39. † Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 360.

40. *Ibidem.*

41. P. Grélot, *op. cit.*, p. 129.

42. P. Evdokimov, *Sacrament...*, p. 161; Pierre Adnès, *op. cit.*, p. 185.

43. P. Evdokimov, *Le mariage...*, p. 123.

44. Roger Mehl, *Société et amour — Problèmes éthiques de la vie familiale*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 35.

Din perspectivă creștină, unirea conjugală îndeamnă esențial pe soții creștini la dragoste generoasă, cu atât mai mult cu cât ea este fondată pe darul pe care Hristos l-a făcut El însuși Bisericii, iubind-o și murind pentru ea. Pentru că Dumnezeu fiind iubire, l-a creat pe om din iubire, pentru a se împărtăși de iubirea semenului și a fi el însuși dătător de iubire⁴⁵.

Doctrina creștină dă iubirii conjugale o vocație sacerdotală, putându-se astfel vorbi de un adevărat sacerdoțiu conjugal. La stadiul său sacramental, dragostea cuplului apare ca dar esențial al Sfințului Duh și ca o poruncă, deoarece actul harului este totdeauna sinergic, cerind omului o atitudine activă, un răspuns⁴⁶. Harul înobilează iubirea, o transfigurează, dintr-un sentiment fragil și fluctuant într-o virtute, într-o putere spirituală.

Esențial pnevματοforă și expresie fidelă a virtuții iubirii aproapelui, dragostea conjugală reprezintă aspectul individual cel mai concludent al comunității în Biserică. Iubindu-se unii pe alții, soții iubesc pe Dumnezeu, iar înfinitatea și universalitatea dragostei lor dă mărturie de valoarea proprie a vieții lor.

Conform cu exigențele creștine, numai iubirea conjugală întemeiată pe virtute vedează perfecțiunea cuplului și are șanse de durabilitate.

Familia presupune comuniune, iar comuniunea nu-i posibilă fără iubire sinceră și jertfelnică. Ea are de realizat desăvârșitul altruism ce predispozează la dăruire totală până la sacrificiu. Dăruirea de sine în viața familială, ce-și are izvorul în voința liberă, trebuie să fie totdeauna o întâlnire în libertate, o pătrundere reciprocă, o cunoaștere intimă și o profundă înțelegere umană.

Sfântul Pavel recomandă soțului nu numai să-și iubească soția ci mai ales să i se dăruiască, să se jertfească pentru ea.

Dumnezeu încredințează în ființa cu care ne însoțim un destin și noi devenim răspunzători de veșnicia lui⁴⁷.

b) C o m u n i u n e. Iubirea este prin excelență un act de ieșire din singurătate și orientare către persoana altuia. Străbătând și acționând nebănuite resorturi intime ale sufletului uman, ea îi intuiește și explorează bogăția interioară de valori.

Iubirea izvorăște din însăși ființa spirituală a omului, identifică omul (I Ioan III, 1) — persoana însăși este iubire, adică tendința fundamentală spre comuniune⁴⁸.

Vocația spre căsătorie este în fond vocația spre comuniune în dragoste. Deschiderea spre dragoste și promisiunea ei, dreptul la dragoste și afecțiune nedezbinateă consolidează esențialul traiului comun, certifică realitatea existențială a unirii și aduce plenitudinea cuplului prin slujire și creație comună⁴⁹.

Sentimentul spontan fiind insuficient, trebuie cultivată virtutea iubirii cu ajutorul harului divin, care asigură o căsătorie temeinică. Caracteristica iubirii conjugale este aviditatea nu numai după unitatea de gânduri, sentimente, ci după cea totală, ființială.

Fiind întemeiată pe alegere și decizie liberă, unirea conjugală este înțelegătoare și conciliantă, modelând ființa umană pe care o epurează de egocentrism, îi reduce asperitățile, îi stăpânește impetuoșitățile și-i trezește generozitatea, înobilează climatul căminului, spiritualizează comuniunea⁵⁰.

45. Prof. Dr. Vasile Coman, *Familia în lumina Sfintei Scripturi*, în Mitropolia Banatului, XVII (1967), nr. 1—3, p. 19.

46. Paul Evdokimov, *Le mariage...*, p. 97.

47. *Ibidem*, p. 275.

48. † Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 352.

49. Olivier Clément, *op. cit.*, p. 110.

50. Prof. Const. Pavel, *Familia preotului*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 1—2, p. 82.

Un trup și un suflet în două persoane nu înseamnă însă dizolvarea eului propriu în eul iubit. Soțul rămâne bărbat și soția femeie în unitatea cuplului, deoarece responsabilitățile și funcțiunile conjugale corespund diferențierii sexelor ce-i fac ireductibil unul altuia⁵¹. Ceea ce contează esențial este ca dragostea-comuniune să mențină totdeauna caracterul personal și să descopere valențe personale (de unde între monogamie și recunoașterea femeii ca persoană este o relație intrinsecă). În dragostea-comuniune raportul interpersonal reclamă depășirea eului spre consubstanțialitatea conjugală, spre pătrunderea și intruparea vieții unuia în a celuilalt, ca a lui Hristos în umanitate⁵².

Forța spirituală și instinct, îmbrățișînd persoana cu trup și suflet, minte și inimă, dragostea conjugală comportă ascensiuni spirituale și îi îmbogățește spiritual pe soți⁵³. O dată realizată comuniunea, ea nu este un câștig ci o binecuvîntare conferită de Creator celor două creaturi, cărora dragostea le-a transfigurat întreg fundamentul ființei⁵⁴.

Acolo unde lipsește dragostea, unirea conjugală chiar stabilă, este amenințată în permanență de a se vedea comanda de instinct. De aceea, a se însoți matrimonial în ciuda unor resentimente puternice, dînd curs unor alte rațiuni, este un lucru moralmente condamnabil.

Finalitatea unirii între bărbat și femeie o face, în egală măsură și elementul sexual, fără de care nici nu se poate concepe căsătorie în sensul real al cuvîntului. Iubirea dintre bărbat și femeie este o îmbinare armonioasă de spiritual și erotic, în unul și același context al dăruirii reciproce.

Departate de a fi identificate exclusiv cu impulsul biologic, energia sexuală ce se manifestă în bărbat și în femeie, își are izvorul în străfundurile ființei umane, și-și derivă valențe sacramentale din faptul că originea ei este divină și intrinsecă. Ea este energia, sursa și edificiul vieții și creativității umane sfințită, pentru a face din ea o condiție a împlinirii polarizată în caracterul sexual al vieții, în masculin și feminin⁵⁵.

Morala creștină a sexelor este o morală ideală, prin legarea vieții sexuale de căsătorie⁵⁶. Iubirea conjugală nu este numai sexualitate ci și rațiune, nu este nici pasiune absolutizată, nici erotism impersonal⁵⁷.

Se cade însă adesea în păcatul de a separa dureros sexualitatea de dragostea personală. Dragostea în aspectul ei sexual are o profundă semnificație privitoare la persoană. Omul a fost creat de Dumnezeu ca persoană. Relația sexuală între bărbat și femeie este mai înlii relația între două ființe umane care-și sînt unul altuia aproapele, care lucru explică și legătura intrinsecă între dragoste și fidelitate.

Se degenerază în imoralitate și inumanitate din momentul în care relația sexuală este concepută ca deținînd primatul și ca scop în sine. În cazul acesta dorința brută este disociată de legătura interpersonală, de intenția de a întîlni aproapele ca persoană în sexul opus⁵⁸.

51. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Sibiu, 1933, p. 2 ; Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 486. 52. Paul Evdokimov, *Mystère de la personne*, p. 275.

53. Paul F. Palmer, *art. cit.*, p. 644 ; P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 246.

54. Philip Sherard, *art. cit.*, p. 415. 55. *Ibidem*, p. 405.

56. Johannes Gründel, *Aktuelle Themen der Moraltheologie*, Don Bosco Verlag, München, 1971, p. 72.

57. Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană. Aspectul bio-psiho-social și cultural*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 109. 58. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 157, 166.

Fără dragoste și considerație față de om, sexualitatea desfigurează și aservește pe soți. Pentru a deveni realitate existențial-sacramentală completă, unirea conjugală nu va consta simplu într-un acord fizic și emoțional ci va polariza toate laturile ființei soților.

Deși iubirea conjugală ca dăruire totală nu poate fi concepută în afara sexualității, rostul adânc al unirii conjugale trebuie căutat în dezrobirea de sub imperiul instinctului⁵⁹. Dragostea face pe soți ființe superioare, capabile să creeze în raporturile interpersonale o comuniune vie și durabilă, infinit superioară plăcerii obișnuite.

Dragostea conjugală își reclamă ferm prezența în relațiile dintre soți, ea trebuie să fie totdeauna nouă, reînnoită, îmbogățită și îmbogățind pe celălalt. Acest fel de dragoste se recunoaște prin adevărul, unitatea, fidelitatea și indestructibilitatea familiei.

Unirea matrimonială creștină este o reeditare a unității lui Hristos cu Biserica Sa.

Dacă soții creștini trăiesc unitatea dragostei și sacrificiul modelului divin, ei se silesc să nu dezmință realitatea și sfințenia însoțirii lor, aceasta le aduce plenitudinea ființelor lor⁶⁰. Firesc este de altfel ca legătura lor să fie unică, trainică, din moment ce au intrat în viața conjugală ca ființe libere, egale în fața legilor divine și umane, avide de comuniune⁶¹. Singură dragostea, imensa forță centripetă a familiei, poate duce unirea matrimonială la o unitate mai puternică decât legăturile naturale cu părinții — «...va lăsa omul pe tatăl și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup» (Fac. II, 24).

O legătură conjugală veritabilă se întemeiază pe legătura fidelității, a credinșiei, a devotamentului, ceea ce îi dă sens ca angajament existențial.

La modul creștin, fidelitatea dintre soți trebuie să-și aibă ca bază obligația fundamentală de a fi credincios aproapei, cu o dragoste sinceră și statornică. Virtutea credinței în Dumnezeu trezește în soții creștini o virtute umană asemănătoare, care-i ajută să-și păstreze legământul conjugal.

Fidelitatea își are fundamentul în caracterul principial irevocabil al vieții în comun⁶². Adevărata fidelitate implică un angajament interior al persoanei, un anumit fel de a te jertfi pe altarul familiei. Credinșia este prin natură o relație reciprocă, parte integrantă a comuniunii ce trebuie realizată între soți.

Fidelitatea pină la moarte implică exclusivism, stabilitate, înțelegere, renunțare (I Cor. VII, 2—5), vocație a comuniunii într-un angajament irevocabil. Promisiunea explicită și vocația fidelității reclamă sacrificiu constant, invită la eroism. Ea fundamentează monogamia și existența însăși a soților. În majoritatea dezacordurilor conjugale găsim o subapreciere a gravității și responsabilității vieții, un refuz al nobilei «metanoia» evanghelic⁶³.

Nu există nici o posibilitate umană formală de a verifica tăria credinței, calitatea dragostei, durată și profunzimea lor. Pentru unirea conjugală care a încetat să mai fie «biserica mică» (în înțelesul patristic), fidelitatea pare impusă din exterior și ia un caracter de violență. Dacă credința soților creștini slăbește, fidelitatea devine

59. D. Belu, *op. cit.*, p. 40. 60. Max Thurian, *op. cit.*, p. 33.

61. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 129.

62. *Théologie du mariage et pastorale des mariages mixtes* — editorial în «Istina», 1967, nr. 2, april-juni, p. 172. 63. P. Evdokimov, *Sacrament...*, p. 261.

o constrângere pe care nici un har nu vine s-o susțină și ei se află pe panta ce-i antrenează spre minciună și păcat⁶⁴.

Căsătoria a fost instituită la origine ca o comunitate trainică, indisolubilă (Facere II, 24); Mîntuitorul a consfințit-o ca fiind de nedescompus, afirmîndu-i caracterul de perenitate (Matei V, 31—32).

Ca sfîntă taină, unirea conjugală este prin ea însăși indisolubilă. Indisolubilitatea unirii conjugale vine deci din faptul că soții au devenit printr-un consimțămînt dat și devenit faptă, prin binecuvîntare, un singur trup, au intrat într-o stare de consangvinitate. Unirea soților ca să-și ajungă împlinirea, trebuie să reprezinte în mod perfect, exemplul divin al unirii lui Hristos cu Biserica.

Deopotrivă cu marea responsabilitate a angajamentului soților dar infinit mai plener, harul este cel care asigură indisolubilitatea căsătoriei consfințită prin taină.

O legătură matrimonială, o dată încheiată, este indisolubilă în fundamentul ei (Facere II, 24; Marcu X, 1—12). Dumnezeu a îngăduit doar morții, trupești și spirituale, să desfacă legămîntul familial (Rom. VII, 1—3). Indisolubilitatea și indistructibilitatea nu se impun, în maniera umană, prin ele însele ci ca expresii ale dragostei ineputabile.

Dacă dragostea între soți se stinge, făcînd loc ostilității și dezgustului, legea indisolubilității transformă căsătoria într-un calvar insolubil. Perpeluitatea urii nu este conformă naturii unirii conjugale ca taină a dragostei. Menținerea acesteia este prea puțin adecvată chiar vechii concepții a finalității primordiale a nunții care este educația copiilor în condiții de viață optime⁶⁵.

Numai rămînînd indisolubilă, conform menirii sale, legătura matrimonială își păstrează intactă și pe viață sfințenia și unitatea organică voită de Dumnezeu. Problema indisolubilității conjugale ține inseparabil de libertatea spiritului uman, de maturitatea credinciosului în a-și privi serios și responsabil destinul.

c) **Adulter, divorț.** Păstrarea neștirbită a unirii unice, monograme, este cerută cu necesitate în familie. Adulterul este cea mai condamnabilă formă de imoralitate pe care Vechiul Testament a așezat-o, ca gravitate, în rînd cu idolatria (Levitic XVIII, Deut. XXII). Cînd două ființe se unesc prin taina nunții, Dumnezeu însuși se angajează cu ele în această unire, iar ele, la rîndu-le, nu pot rupe legătura fără a contraveni operei divine⁶⁶.

Neomenia conjugală numită adulter mutilează unitatea organică a soților legitimi, viciază credințioșia, tulbură violent buna înțelegere și încrederea reciprocă. El devine sursă de josnice umilințe. Viața conjugală este necinstită prin adulter la modul cel mai ordinar. Adulterul distruge, ca cea mai dureroasă traumă, realitatea însăși și esența mistică a unirii conjugale. El este, de asemenea, mărturia, că după ce a fost slăbită, nu mai rămîne nimic din materia tainei, care este dragostea. Divorțul ce urmează nu este decît un indiciu al absenței, al distrugerii dragostei. Nimic nu mai e de salvat, nici măcar legal și legătura, proclamată indisolubilă, se autodizolvă⁶⁷.

64. Idem, *Le mariage...*, p. 270.

65. Joseph Moingt, *Le mariage chrétien — autonomie et mission* in «Recherches de science religieuse», Paris, janv.-mars 1974, tome 62, numéro 1, p. 101.

66. Max Thurian, *op. cit.*, p. 32.

67. P. Evdokimov, *Sacrement...*, p. 262, 264.

Biserica Ortodoxă nu legiferează ci tolerează divorțul cînd legătura conjugală este practic destrămată⁶⁹.

Acceptînd, nu fără rezerve, divorțul, morala creștină mărturisește respectul infinit pentru persoana umană și pentru taina nunții. Dacă ea face cîteodată divorțul dificil și exprimă totală opoziție este pentru că dorește să prevină ușurința vinovată și să avertizeze asupra pericolului destrămării familiei. Totdeauna însă ea manifestă încredere în om și măreția tainei o cere, căci viața conjugală este în fond taina perpetuată și ea nu se poate profana. Se recunoaște totuși că sînt cazuri în care viața conjugală este golită de substanța sa sacramentală. În acest caz indisolubilitatea riscă să constrîngă la falsitate și profanare continuă, pentru care lucru este de-a dreptul periculos a o menține inseparabilă⁶⁹.

Unitatea, fidelitatea și indisolubilitatea sînt proprietăți esențiale ale unirii matrimoniale creștine. Complexul ei de finalități devine imposibil de atins cînd unitatea e desfăcută prin poligamie, poliandrie sau cînd permanența e suprimată prin divorț.

Conviețuirea conjugală. — Baza relațiilor între bărbat și femeie și ansamblul manifestărilor vieții conjugale înseamnă în mod real, reciprocă dăruire și primire, participare intimă la viața unuia și a celuilalt, contopire a conștiințelor, complementaritate de nevoi și aspirații ce trebuie să angajeze ființele celor doi soți.

În cadrul unirii conjugale, soții își aparțin reciproc, nici unul nu mai are libertate absolută⁷⁰. Drepturile și îndatoririle conjugale trebuie respectate cu strictețe și neștirbite. De aceea abținerea periodică trebuie să fie hotărîtă unanim și utilizată cu prudență și moderație rezonabilă.

Din partea ambilor soți se cere responsabilitate și maturitate, consacrarea tuturor energiilor lor spre binele căminului familial, perfecta înțelegere în activitățile vitale. În această viață unită, prin efort comun se omogenizează și contopesc diferențe fizice, biologice și psihologice, iar reciprocitatea dăruirii consolidează bucuria de viață, puterea de iubire și înțelegere a soților⁷¹.

Soții adevărați se disting prin devotament unul pentru celălalt, într-o ambianță familială fericită, cu stimularea dragostei de viață și muncă, cu susținerea și ajutorul în toate împrejurările vieții, lucrînd laolaltă pentru împlinirea fiecăruia. Tertulian spune în acest sens: «...Ce unire mai nobilă ca cea a doi credincioși care au o singură aspirație, o singură disciplină, un singur Dumnezeu veghetor. Ei se roagă împreună, dorm împreună, se instruiesc și se ajută, împreună sînt în Biserica lui Dumnezeu. Tristeți, bucurii, dureri, idealuri, realizări, toate le împărtășesc în doi; grijile familiei stau pe umerii amîndurora, fără ca unul să fie povara celuilalt»⁷².

În îndeplinirea obligațiilor reciproce este necesar a se ține seama de specificitatea naturală a sexelor, de competența exclusivă a fiecăruia⁷³.

La bărbat predomină forța fizică, luciditatea, rațiunea, la femeie iubirea, dăruirea, spontaneitatea, landreșea, jertfă neprecupețită⁷⁴.

69. Jérôme Kotsonis, *Fundamental principles of orthodox Morality*, în vol. «The orthodox Ethos», Holywell Press, Oxford 1964, vol. I, p. 246 ; René Métz et Jean Schlick, *Le lien matrimonial*, Strasbourg, 1970, coll. «Hommes et Eglises» I, Ed. Cerdis, p. 180, 197.

69. P. Evdokimov, *Sacrament...*, p. 264.

70. H. D. Wendland, *op. cit.*, p. 76.

71. N. Mărgineanu, *Condiția umană*, p. 185.

72. Tertulian, *Ad uxorem* 9, P L I, 1313, 1314.

73. Wilhelm Heinen, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Münster, 1965, p. 145—146.

74. O. Piper, *L'Evangile et la vie sexuelle*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 33.

Pe plan moral, conviețuirea caracterelor diferite în complexul existențelor personale nu implică absorbirea personalității unuia în a celuilalt⁷⁵. Dacă fiecare constituie pentru celălalt un stimulente în desăvârșirea personală și un îndemn la auto-depășire, viața în doi întemeiată pe dragoste va câștiga în destindere, liniște, armonie.

Viața de familie a pus dintotdeauna probleme concrete și are de învins multe greutăți. Căsătoria creștină dă de înțeles omului că cel cu care s-a unit conjugal este o persoană concretă și reală, cu calități și defecte. Soții trebuie să rămână în unire fermă, unul lângă altul, cât trăiesc, chiar cind își descoperă pe lângă calități și metehne. Unirea conjugală reclamă un mare realism și de aceea, în străduința de îndreptare a căderilor și defectelor, este nevoie, fără a le minimaliza sau bagateliza, de îngăduință, bunăvoință, răbdare, sacrificiu, de iubire jertfelnică, de iubire creștină.

Marea majoritate a dramelor familiale se datoresc încălcării legii comuniunii, profanării unui altar și nesocotirii unei făgăduințe. Soții sînt cei care, ferindu-se de necredința conjugală, au datoria să facă totul pentru a menține vie și viguroasă unitatea familiei. Amîndoi se vor strădui să depășească și să aplaneze reciproc tensiunea conflictelor, să renunțe a da neînțelegerilor măruntă importanță exagerată, scăderile unuia să fie îndreptate cu bunăvoință⁷⁶.

Trăinicia este caracterul esențial al familiei creștine, element de ordine și stabilitate, datorită căruia se împlinesc rosturile majore ale vieții în comun⁷⁷. Vocația este nu numai de a da și întreține viața fizică ci a fi izvor nesecat și de viață moral-spirituală.

Femeia este oglinda care reflectă înfățișarea bărbatului, pe care o corijează. A proteja lumea și natura, a o umaniza și a o sensibiliza este vocația ei. Ea contribuie deopotrivă cu bărbatul în căsnicie, dacă nu mai mult, încît se ajunge a se realiza în căsătorie o cooperare reciprocă și o întregire în condiții de egalitate în diversitate⁷⁸.

Egalitatea femeii cu bărbatul nu trebuie înțeleasă însă ca o dispensă pentru ocupațiile domestice și refuzul maternității. Prin egalitate nu se va înțelege apoi nici identitate, neglijîndu-se particularitățile cuplului.

Impodobită de virtuțile ce-i sînt proprii, femeia-soție devine izvorul de lumină, fericire și mîntuire în căminul familial.

Problema copiilor în contextul angajamentului familial creștin. — P r o c r e a r e a.

Nașterea de copii este menirea biologică esențială a familiei. Ea purifică egoismul cuplului și manifestă dorința creatoare a dragostei reciproce. Porunca biblică «Inmulțiți-vă...» (Fac. I, 28), prin care soții împlinesc chemarea firii, are valabilitate veșnică și se adresează tuturor celor ce se angajează în viața conjugală.

Dumnezeu vrea viață, căci altfel n-ar fi creat-o. Fiind viața prin excelență, Dumnezeu vrea să se reflecte și în alte ființe. Ca urmare, omul, fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, bărbat și femeie, a primit și el puterea de a dărui și transmite viața⁷⁹. Dumnezeu a rînduit distinct familia, pentru a-l asocia pe om la opera continuă de creare a vieții⁸⁰.

Fiziologic și psihologic, femeia este menită și orientată pentru maternitate, iar, teologic, actul procreator constituie forma particulară a «chenozei» feminine în că-

75. «Contemporanul», vineri, 13 iulie 1973; N. Mărgineanu, *Condiția...* p. 120.

76. Ph. Sherarh, *art. cit.*, p. 410. 77. Șt. Slevocă, *art. cit.*, p. 377.

78. Const. Galeriu, *art. cit.*, p. 490.

79. R. P. Coulet, *op. cit.*, vol. III, *La fécondité du foyer*, p. 39–42 la Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 131.

80. Clement Alexandrinul, *Stromate*, 3, 9 P.G. VIII, 1168.

minul conjugal. Împlinire și nu servitute a căsătoriei, maternitatea dă posibilitatea femeii să-și lucreze mîntuirea promisă, să se apropie de armonia primară distrusă prin păcat⁸¹. Asumîndu-și responsabilitatea și rolul de soție-mamă, femeia îndeplinește și prima dintre funcțiile sale sociale. Maternitatea asigură femeii un ritm sănătos al organismului.

Avort, «Birth Control». În lumea modernă procrearea a devenit pentru mulți aproape o simplă sarcină și finalitate socială, ba chiar fatalitate biologică sau pericol social, dacă se are în vedere suprapopularea.

Morala creștină oprește cu desăvîrșire satisfacerea instinctului sexual cu înlăturarea sarcinii, folosirea anticoncepționalelor, chiar dacă adoptăm părerea celor ce cred că totul trebuie jertfit în numele dragostei⁸².

Procrearea — fatalitate biologică trebuie reconsiderată și transformată într-o dorință de și mai mare dragoste, egal îndreptățită a face scopul căsătoriei.

Avortul este oponența premeditată la porunca divină de transmitere a vieții. El înseamnă egoism și lipsă de dragoste, atac și boicot împotriva speciei umane⁸³.

Justificările medicale, etico-psihologice, social-profesionale ale avortului, în contextul căsătoriei nu sînt totdeauna esențiale⁸⁴.

Infanticidul liber consimțit este o crimă, un asasinat conștient și liber contra vieții, ce contrazice ființa feminină în vocația ei proprie; el este condamnat ca și omuciderea propriu-zisă.

Avortul comportă riscuri, primejduiește sănătatea pe cînd nașterea are, în principiu, efect regenerativ asupra organismului. Nu avem voie să luăm dreptul la viață ființei ce se dezvoltă în pîntecele mamei, slabă, fragilă, incapabilă să se apere de agresiune. Viața umană trebuie salvată cu grijă extremă încă de la concepere.

Refuzul, abandonul și eschivarea de la procreare, plasează pe părinții sănătoși, capabili de aceasta, la periferia umanului.

Dragostea părinților pentru copilul ce-l așteaptă creează între ei legături noi spirituale; amîndoi devin conștienți de o paternitate și o maternitate responsabilă. Biserica Ortodoxă condamnă categoric avortul și intervențiile anticoncepționale⁸⁵.

Educația copiilor. Ceea ce interesează la modul major este nu numai conceperea urmașilor, ci și grija de trupurile și sufletele lor, întreținerea și educația acestora.

Copiii sînt dintru început rezultatul colaborării lui Dumnezeu cu părinții. Depinde de aceștia ca urmașii lor să aibă o ereditate sănătoasă unită cu o educație îngrijită⁸⁶. Părinții nu contează deci doar ca principiu generator, ci și educator. Grija pentru copii începe față de viața lor trupească, urmează cea de natură intelectuală, prin instrucție și educație potrivite, pe care părinții o împart cu școala⁸⁷. Preocuparea părinților trebuie îndreptată îndeosebi asupra formării caracterului și personalității descendenților, cultivarea lor spirituală, formarea religioasă-morală. Într-o familie constituită legal, bine organizată, statornică, copiii au condiții propice dezvoltării normale, sănătoase, sînt educați în simțul ordinii și disciplinei, al răspunderii pentru acțiunile lor. Aici se dezvoltă ei armonios și multilateral, învață a-și înfrîna inclinațiile egoiste, împrăștiind sentimente de iubire, dreptate, dragoste de muncă și respect față de colectivitate, care îi vor ajuta să se integreze mai firziu

81. P. Evdokimov, *Le mariage...*, p. 245. 82. Joseph Moingt, *art. cit.*, p. 101.

83. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Ortodoxia și lumea contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 9—10, p. 923. 84. Johannes Gründel, *op. cit.*, p. 153.

85. Vezi canoanele respective la Prof. C. Pavel, *Probleme morale...*, p. 136—137.

86. *Ibidem*, p. 142. 87. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *art. cit.*, p. 157.

demn în societate, le vor decide viitoarea conduită, caracterul și aptitudinile fundamentale ce le vor lua în viață⁸⁸.

Nicăieri copiii nu găsesc imensele resurse de răbdare, iubire, abnegație, atât de necesare dezvoltării lor sănătoase, ca la părinții lor. Fiecare piatră pusă la edificiul educației este una pusă la demnitatea familiei și propășirea societății.

Relațiile părinți-copii. Dacă educația copiilor, sarcină majoră a părinților ia sfârșit cu dobândirea de către aceștia a independenței moral-juridice, iubirea și prețuirea cu care-și sînt datori, de astădată reciproc, nu are limită de timp⁸⁹.

Copilul dovedește că iubirea conjugală și cea părintească sînt inseparabile; el este cel dintîi legitimat să-și revendice căldura familială. Închegarea definitivă a familiei, unitatea ei, o aduce cu deosebire convergența afecțiunii ambilor părinți înspre copii. Ei dau sens vieții de familie. Mica societate care este familia comportă sfere diferite: cuplul conjugal, comunitatea copiilor, comunitatea părinților și copiilor. Nici unul din ele nu trebuie sacrificat celorlalte⁹⁰. În același timp, părinții apar în ochii copilului ca oameni a căror cinste, capacitate și prestigiu sînt în afara oricărui reproș. Aceasta trebuie să convingă pe părinți de a oferi copiilor lor exemplul unei comportări cît mai morale. Lipsit de ocrotirea părintească și de căldura căminului, copilul crește la întîmplare.

Familia modelează caractere la căldura dragostei⁹¹ și integrează copilul unei structuri comunitare, unei atmosfere de înțelegere, pe care sînt datori s-o mențină.

Copiii exercită și ei asupra părinților o evidentă influență binefăcătoare, devenind la rîndu-le într-un fel educatori ai părinților. Între părinți și copii are loc un permanent schimb de valori. Părinții reiau alături de copii un anevoios și nobil proces de umanizare, de verificare a capacităților spirituale. Părinții trebuie să știe a-și consacra timp copiilor lor care-i învață școala răbdării și iertării. Copilul poate sparge cochilia egoismului și să deschidă inima spre alții și spre lume, să regenereze ființa spirituală a părinților⁹².

Respectul copiilor pentru părinți este un imperativ categoric, deoarece copiii își au existența de la Dumnezeu prin mijlocirea părinților. Pentru copii, părinții sînt aproapele imediat și îndatorirea de a-i cinsti cuprinde toată gama sentimentelor și faptelor, cuprinse în virtutea iubirii.

Copilul îi învață pe părinți la puritate, le dă mărturie de ceea ce este unic și real în unirea lor. Prezența copilului este un har ce se adaugă la cel al comunității conjugale, pe care îl și confirmă⁹³. Copilul le conferă o calificare nouă, aceea de paternitate și maternitate, ca deversare a plenitudinii ce rezidă în căsătoria însăși.

Dorința de a asigura fericirea copiilor constituie pentru părinți un puternic îmbold spre muncă; iubirea pentru ei pune în mișcare energii umane nebănuite, iar responsabilitățile ce le incumbă din aceasta stau de veghe la moralitatea conduitei lor⁹⁴.

Familia în contemporaneitate. Structura căsătoriei și familiei în actualitate suferă și ea efectele transformărilor sociale rapide care se manifestă pretutindeni în lume, din care cauză ele nu pot fi izolate de contextul lor sociologic.

88. Mihaj Peteanu, *Educația relațiilor dintre sere*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 161. 89. Pr. Prof. C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 156.

90. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 36—37.

91. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale...*, p. 140.

92. *Ibidem*, p. 139; cf. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 135—136.

93. Roger Mehl, *op. cit.*, p. 48. 94. Prof. Const. Pavel, *Familia preotului*, p. 81.

Condițiile de viață, îndeosebi din orașul modern, lichidează pentru totdeauna tipul de familie patriarhală. În contemporaneitate, viața de familie manifestă deschidere largă spre cimpul social.

Modelarea socio-culturală continuă a individului, emanciparea femeii și integrarea ei în muncă în afara căminului au influențat puternic viața de familie și structurile ei.

În ciuda tuturor metamorfozelor ce i-au modificat cadrul și funcționalitatea, familia îndeplinește totuși în zilele noastre o substanțială atribuție «curativă». Ea rămîne în societatea modernă cadrul și mediul complet social și natural de viață umană unde se manifestă trebuința de afecțiune, de intimitate, de destindere și trai civilizat, ce susține și tonifică pe membrii ei în momentele existenței lor. Ea nu este mai puțin locul ideal de recreație și detentă psiho-fizică — uzura și oboseala fizică și nervoasă a muncii cotidiene, solitudinea degradează biologic și fiecare are nevoie de a se redresa și reface. Familia oferă sau trebuie să ofere un cadru confortabil pentru aceasta.

Condiția femeii-soție. Accesul necondiționat al femeii la viața profesională, culturală și socială, a atras după sine și deplina egalitate juridică cu bărbatul. Participarea femeii la viața societății globale, la producția socială, are consecințe morale importante prin faptul că a ridicat considerabil statutul acesteia în familie; ca tovarăș, nu numai de viață ci și de muncă al bărbatului, ea realizează mai ușor și mai mult ca oricînd, rolul de ajutor asemenea lui.

Cîștigul calitativ rezultat din ieșirea femeii în lume reiese din faptul că ea a devenit mai bine adaptată realității în continuă prefacere, a cîștigat un simț al actualității pe care nu-l avea înainte fiind casnică. Emanciparea este neîndoielnic principala realizare feminină a secolului și ea nu este scutită de o altă sumă de consecințe mai puțin agreabile. În primul rînd, din faptul că tot mai multe mame sînt și vor fi ocupate în activități sociale, decurge handicapul serios al educației și al coeziunii familiei, există riscul masculinizării lor.

Apoi, la vremea cînd profesiunea era exercitată de către soție domestic, coeziunea familiei era mai solidă. Divorțurile erau aproape inexistente, cum se întîmplă și azi la sate.

O altă problemă, destul de acută, este epuizarea considerabilă a femeii moderne care cumulează munca profesională cu cea casnică și cu grija de copii. Pentru a fi pe deplin utilă în angajarea ei diversificată este imperios necesar ca femeia, mamă și soție, să fie degrevată de o parte din activitățile de uzură cotidiană care o îngreădesc, inechitabil în comparație cu partenerul conjugal.

Statul și familia. Familia a fost întotdeauna barometrul care a indicat gradul de stabilitate, soliditate și sănătate morală a unei societăți⁹⁵. Ea comportă o imensă răspundere și angajament față de societate. Nicăieri nu există o atît de accentuată răspundere socială ca în legătură cu familia. Societatea și familia sînt două noțiuni și realități ce se corelează. O societate este puternică și trainică în măsura în care prețuiește familia, o sprijină să-și realizeze funcțiile⁹⁶. Membrii sănătoși, moral și fizic, ai familiei sînt deopotrivă buni cetățeni.

Societatea, care a preluat din funcțiile familiei pe care o înțelege mai mult din perspectivă sociologică, intervine deosebit în două domenii: al sănătății morale și fizice a tuturor membrilor familiei și al instrucției copilului. Astfel, din punct de

95. Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Biserica și problemele societății actuale*, în «Ortodoxia» XVII (1966), nr. 3, p. 479.

96. Mihai Peteanu, *op. cit.*, p. 151.

vedere medical, statul nostru socialist a legiferat certificatul medical prenupțial, consultațiile prenatale și în timpul sarcinii, vaccinarea obligatorie și controlul medical școlar etc.

În țara noastră, căsătoria și familia sînt și probleme de Stat, Statul fiind cel care le garantează legal ființa și funcțiile. Statul și-a luat răspunderea față de realitatea numerică și calitatea biologică a națiunii. El este preocupat să asigure echilibrul normal între vîrste, autorizat să impună o anumită optică demografică în privința viitorului potențial biologic de care sînt legate toate domeniile de activitate umană. Statul ocrotește căsătoria și familia⁹⁷, apără interesele mamei și copilului⁹⁸, pentru că are nevoie de familii solide, fecunde, de căminuri stabile și trainice care să-i dea viitori cetățeni sănătoși, instruiți, capabili, producători robuști și eficace pentru economia națiunii, susținători vrednici ai dinamismului vieții sociale.

*

În contextul uman, grupul primar familial se constituie ca prima școală a vieții, care transformă individul uman în individ social, prin școala altruismului și al comportamentului civilizat, al respectului și ajutorului reciproc, fiind mediul educativ prin excelență pentru urmași în prima copilărie, sursa inepuizabilă de forțificare morală⁹⁹.

Din punctul de vedere teologic, departe de a fi o simplă asociere, alianță sau contract juridic, unirea conjugală a fost înțeleasă totdeauna ca o comunitate existențială de dragoste, binecuvîntată de Dumnezeu, în care soții se dăruiesc cu toată ființa lor, se implinesc reciproc, nasc copii și-i educă după voia și cu ajutorul lui Dumnezeu; ca un mediu sănătos de viață umană și școală de moralitate, unde se formează adevărate caractere; ca o obște în miniatură, cu menire esențială și grave răspunderi în realizarea destinului ființei umane¹⁰⁰.

În perspectivă creștină, din întimitatea dragostei unice, fidele și indisolubile, domnind între soți și cu copiii lor, din imaginea unirii lui Hristos și a Bisericii, trebuie să facem valoarea supremă și coordonatele vieții morale ale soților.

În fața tuturor forțelor disoluției, familia, acest de neînlocuit factor de realizare și echilibru, flacăra de iubire și pace și martor al demnității omului, își afirmă forța transfiguratoare, angajează plenar și conștient în fața lui Dumnezeu și a lumii.

97. *Decretul 779 din 7 octombrie 1966* — reglementează problema divorțului.

98. *Decretul 770 din 1 octombrie 1966* interzice întreruperea sarcinii nejustificată medical.

99. Prof. Const. Pavel, *Probleme morale*, p. 138; Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *art. cit.*, p. 154; Pr. Ștefan Slevoacă, *art. cit.*, p. 367.

100. Prof. Const. Pavel, *Probleme de morală la teologii ortodocși români*, în «*Studii Teologice*», XXIII, (1971), nr. 7—8, p. 457—459.

BIZANȚUL ÎN HRONICA LUI GHEORGHE ȘINCAI*

Școala ardeleană, această importantă mișcare culturală națională, numără pe Gheorghe Șincai (1754—1816)¹ între reprezentanții ei de frunte. Preocupări istorice au avut toți cei patru corifei, Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior și Ioan Budai-Deleanu, însă Șincai rămâne adevăratul istoric al Școlii ardelenene², prin cea dintâi colecție de documente privitoare la istoria românilor, în 26 de volume, rămase în manuscris, și prin *Hronica românilor și a mai multor neamuri*³.

Istoriografia românească avea o bogată tradiție prin opera lăsată de cronicarii moldoveni și munteni, prin Stolnicul Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir, dar Școala ardeleană a însemnat un pas înainte, prin cercetarea de către membrii ei a bibliotecilor și arhivelor și studierea faptelor dintr-un cit mai mare număr de izvoare. Găsim acum indicate, în opera lor, izvoarele folosite cu titlul, capitolul și pagina respectivă, punându-se, astfel începutul unei serioase cercetări științifice. Acești învățați nu urmăresc, totuși, să facă știință pură, ci ei subordonează toată știința de carte și munca lor luptei naționale și iubirii de neam⁴, așa încât întreaga lor operă istorică pune baza unei argumentări teminice a drepturilor poporului român în Transilvania, iar acel *Supplex Libellus Valachorum* aici își are izvorul și forma. Gheorghe Șincai merge pe această linie, iar *Hronica Românilor* dovedește acest lucru, în întregime. Operă de mare erudiție și de mare întindere, într-însa autorul «e departe de a fi numai ardelean, el e român din toate părțile ambelor Dacii». Ea este o expunere an de an a istoriei românilor din nordul și sudul Dunării, începând cu anul 86, când «Duchéval, craiul Dachiei-ceii-Vechi (...) s-au sculat cu oaste asupra romanilor» și pînă la 1739, când episcopul unit Inochentie Micu-Clain a ținut sobor la Blaj. Dragostea de neam și străduința de apărare a drepturilor poporului român îl fac pe autor să dovedească originea noastră romană, continuitatea românilor în Dacia și unitatea de neam, indiferent de numirea ce-o aveam după provincii.

Români și descendenții coloniștilor aduși de Traian în Dacia, ei sînt succesorii și moștenitorii direcți ai Romei și ai Imperiului roman. Originea lor romană și apartenența antică a Daciei la Imperiul roman era mai ușor de dovedit, «sigiliul Romei» fiind evident și permanent⁵, dificultatea începînd cu dovedirea continuității

* Lucrarea, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Alexandru Elian, care a dat și avizul de publicare.

1. Vezi asupra vieții și operei sale : Al. Papiu-Iarlan, *Viața, operele și idelle lui Georgiu Șincai din Șinca*, București, 1869 ; Mircea Tomuș, *Gheorghe Șincai, Viața și opera*, 1965 ; Manole Neagoe, *Prefață la Gheorghe Șincai, Opere, Hronica Românilor*, vol. I, p. V—CVII.

2. George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 310.

3. Folosim Gheorghe Șincai, *Opere, Hronica Românilor*, 4 vol. Ediție îngrijită și studiu asupra limbii de Florea Fugariu. Prefață și note de Manole Neagoe, 1967, Editura pentru literatură.

4. Vezi Gh. Adamescu, *Istoria literaturii române*, ed. III, București, 1915, p. 152—153.

5. Cf. Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972, p. 242—248.

românilor în Dacia, care reține toată atenția lui Șincai. Dacă și în stadiul cercetărilor actuale nu posedăm multe date sigure în prezentarea istoriei românilor pînă la întemeierea statelor independente din secolul XIV, cu atât mai mari erau dificultățile întîmpinate la vremea sa de Șincai. El trece de acest impas recurgînd la informațiile izvoarelor bizantine. Dar nu se mulțumește numai cu relatările autorilor bizantini despre vlahi, ci recurge la o argumentare interesantă pentru a putea dovedi că românii au avut istorie totdeauna. Ei sînt romani și deci istoria lor este strîns legată de cea a Imperiului roman, iar cînd acest imperiu va fi urmat de Imperiul bizantin, românii sînt legați de acesta. Ei trebuie să fie încadrați în istoria universală și de aceea Șincai nu va urmări numai istoria românilor, ci și pe a bulgarilor și ungarilor pentru vecinătatea și legăturile noastre cu ei de-a lungul veacurilor. Bizanțul, însă, nu-i privit cu simpatie pentru că este uzurpatorul Imperiului roman, deși îi poartă numele și îi este succesor.

Șincai se formase la Roma unde nuputea să fie privit bine Bizanțul ortodox; Școala ardeleană promova curentul latinist și secolul al XVII-lea privea cu dispreț Imperiul bizantin, așa încît nu ne poate surprinde atitudinea autorului nostru. El urmărește istoria Bizanțului din necesitatea de a dobîndi date despre români, insistînd oriunde un autor bizantin vorbește de vlahi, fie de cei din nordul Dunării, fie de cei din sud. Urmărește istoria Bizanțului aproape an de an, vorbind de fiecare împărat, de la început, dar nu pînă la sfîrșitul Imperiului, cum ne-am fi așteptat, ci numai pînă la împăratul Ioan VI Cantacuzino (1341—1355) inclusiv. Șincai se oprește astfel la jumătatea secolului XIV, intrucît de acum are suficiente date pentru istoria românilor și nu va mai reveni la Bizanț decît în preajma prăbușirii lui, dar și atunci surprinzător de puțin. Aceasta este încă o dovadă că Gheorghe Șincai a recurs la Bizanț numai pentru a dovedi și mai mult romanitatea românilor, continuitatea lor și a le ridica prestigiul în fața străinilor. El deplînge și apariția Imperiului de Răsărit la anul 395 prin împărțirea făcută de Teodosie cel Mare (379—395), pentru că «din împărțania aceasta, și din trecerea scaunului împărătesc în Țarigrad, cea prin Marele Constantin făcută, au urmat apoi și stricarea împărăției strămoșilor noștri și deștinarea besericej creștinești»⁶. Șincai nu înțelege căderea Romei ca determinată de cauze profunde, ci o leagă de mutarea scaunului imperial la Constantinopol, așa încît ajungînd la asedierea Romei de către Alaric spune: «Judecă acuma cetitorule! cit au fost trecerea scaunului împărătesc din Roma în Țarigrad? adecă au dat prilej ca Roma, stăpîna neamurilor și doamna lumii, să fie roaba varvarilor»⁷.

Dacă la început urmărește Bizanțul aproape an de an și se oprește la evenimente și personalități însemnate, trecînd mai ușor peste unele de mică importanță, el se depărtează de acestea la jumătatea secolului XIV și mai revine doar din cînd în cînd și numai în măsura în care faptele sau persoanele sînt legate prin ceva de țările române. De asemeni, nu poate fi complet nepăsător față de anul 1453. Îl preocupau cele întîmplătoare pe pămîntul românesc în vremea cînd Transilvania era cîrmuită de Iancu de Hunedoara. Istoricul român care uitase de vreun secol să mai amintească de cele petrecute în Țarigradul despre care scrisese atît de mult, încît dădea impresia la un moment dat că nu scrie *Hronica Românilor*, ci pe a bizantinilor, se oprește ca și cînd atunci ar fi aflat de dureroasa întîmplare: «slabă veste! pentru-că prin luarea Țarigradului de turci s-au strîns cu totul împărăția străbunilor noștri,

6. Gheorghe Șincai, *Hronica Românilor*, I, p. 107.

7. *Ibidem*, I, p. 115.

carea ei, cu multă vărsare de sînge, dară cu mai multă dreplate, o cîștigase pe sama noastră, a românilor, ca pe sama unor nepoți, nu pe sama grecilor, carii fără vreo cădîntă și numai prin viclenșug, au răpștit împărăția, ba încă și numele de la noi, căci grecii nu sînt romani de vițe, precum sînt românii⁸.

Se vede clar că el considera de mult căzulă «împărăția străbunilor noștri», iar acum numai «s-au stîns cu totul» și întrucît pe bizantini de la un timp îi scotește greci și uzurpatori ai numelui de *Ῥωμαῖος*, nu vede în Bizanț decît o împărăție grecească. Regretă căderea definitivă a împărăției străbune, dar gîndindu-se că odată cu ea n-au căzut romanii, strămoșii noștri adevărați, ci bizantinii, pe care el îi vede greci, parcă are și o mulțumire. Cu totul altfel s-a pronunțat la căderea Romei și a Imperiului Roman de Apus în 476: «acesta e anul cel de jete, în care Roma, biruitoarea neamurilor și stăpîna lumii, căria asemenea n-au fost, nu iaste, nici va fi, așa au căzut, cit nu s-a mai sculat, nici se va mai scula mai mult»⁹. Roma este alit de prezentă în *Hronică*, încît Șincai făcînd o reflexie asupra căderii Constantinopolului stabilește o paralelă: «precum au fost Roma veche, domnitoarea lumii, zidită de Romul și împărăția ei, urzită de Avgust chesariul, iară perdută de Romul Avgustului, tocma așa s-au zidit Roma noao sau Țarigradul, de Constantin cel Mare și s-au perdut de Constantin Paleologul (după ce au stat în mare cinste și vilfă, ani 1123), ca să se plinească că de același nume au fost și urzitorii cetăților acestora»¹⁰. Iar atitudinea lui față de Bizanț reiese și mai clar din însemnarea făcută pentru anul 1455, unde arată că «mîndria grecilor, bine că cu doi ani mai nainte căzuse supt jugul turcilor, supt carele încă gem, tot n-au încetat, ci în anul de-acum s-au strămutat în simonia ce pînă astăzi domnește între ei»¹¹.

Desigur, autorul nostru, pe lîngă vederile sale, mai avea un motiv în plus să fie potrivnic grecilor. Șincai scria într-o vreme cînd Moldova și Țara Românească se găseau sub fanarioți, iar o dată ce pe bizantinii din ultimele veacuri de existență a imperiului îi scotește și-i numește «greci», nu putea să-i privească altfel decît pe grecii contemporani lui. Este deosebire între orientarea lui Dimitrie Cantemir și cea a lui Gheorghe Șincai, în această privință. Cantemir socoate pe români urmași ai romanilor și numai ai romanilor, dar întrucît grecii considerau barbare toate popoarele afară de ei, el îi socoate pe romani urmași ai grecilor din Troia, prin asta voinde să dovedească și originea nobilă a românilor, ei neputînd fi socotiți barbari, chiar și la originea lor îndepărtată. Pentru aceasta susținea el că dacii și populația băștinașă au fost exterminați¹². Șincai merge pe aceeași linie a originii romane pure, dar aceasta fiind cea mai nobilă origine, nu numai că-i de neconceput să facă o apropiere cu grecii, dar le contestă bizantinilor însuși numele de «roman» pe care ei l-au purtat totdeauna, întrucît numai românii aveau dreptul la acest nume. Și creștinismul, românii nu-l puteau primi decît în forma romană. «Nu românii au luat creștinismul de la gothi sau de la sloveni, ci gothii sau slovenii s-au luminat prin români»¹³, iar cînd va vorbi de creștinarea slavilor, va spune că Chiril și Metodie, apostolii lor, erau «diaoși români» și încă «dintră colonii lui Traian», acest fapt

8. *Ibidem*, II, p. 35. 9. *Ibidem*, I, p. 142. 10. *Ibidem*, II, p. 36. 11. *Ibidem*, p. 37.

12. Vezi Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ed. Gr. G. To-culescu, București, 1901, p. 13—15. Vezi concepția lui Cantemir prezentată mai clar la P. P. Pănaiteșcu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, 1958, p. 240—244.

13. *Hronica Românilor*, I, p. 70. Vezi și D. Popovici, *Studii literare*, I, *Literatură română în epoca «luminilor»*, Cluj, 1972, p. 224.

împiedicându-i a se supune patriarhului Fotie, care era grec, fără vreo legătură cu Traian și coloniile lui Traian¹⁴. Problema este vrednică de luat în seamă și pentru timpul când este pusă, dar și pentru că Șincai are dreptate când vorbește de creștinarea românilor. Cît privește originea sfinților Chiril și Metodie, ea este încă discutată pînă astăzi¹⁵.

Șincai, care mai face unele greșeli în datarea evenimentelor, este foarte exact cînd vorbește de Sinoadle ecumenice: «soborul cel dintîiu a toată lumea, la Nichea, în care sobor au fost de față 318 ss. părinți», pentru «sfada carea se pornise între Alexandru, patriarhul, și Arie preotul, amîndoi ai Alexandriei din Eghypt», deoarece «Marele Constantin, după ce au rămas singur împărat», pe lîngă toate binefacerile făcute creștinilor, «nici cu alîta s-au îndestulat, ci dragostea și unirea între creștini a o ținea s-au silit»¹⁶. Sub «Marele Theodosie (...) s-au strîns întîiaș dată la Țarigrad sobor ecumenic sau a toată lumea, care sobor în rînd între cele ecumenice iaste al doilea» pentru că «s-au rădicat asupra Sfîntului Duh spurcatul Evnómie cu ai săi și vrea a-l micșora»¹⁷; aici Șincai greșește pentru că ereziarhul pnevmatomah a fost Macedonie. Împărăția Răsăritului «mai fericită ar fi fost de nu o ar fi turburat eresul lui Nestorie» împotriva căruia «avgustul Theodosie al doilea au strîns al treilea sobor ecumenic în Efes»¹⁸. «Avgustul Marchian (...) au strîns soborul al patrulea ecumenic în Calchidonia» pentru condamnarea «eresului» lui «Evtiche, arhimandritul din Țarigrad», care «cu alîta rîvnă s-au pornit asupra lui Nestorie, carele învăța că în Domnul nostru Is. Hs. sînt doao fețe, una dumnezeiască, alta omenească, cît însuș s-au alunecat în mai mare prăpaste, pentrucă vrînd să arele că în Domnul Hs. numai o față iaste și aceeaia dumnezeiască, firile așa le-au amestecat, cît firea cea omenească mai pre urmă o-au mutat în cea dumnezeiască»¹⁹. Apoi «s-au ținut al doilea sobor în Țarigrad, ce au fost al cincilea ecumenic, la care s-au strîns 160 de arhieriei, denpreună cu Vigilie, papa de la Roma, pentru trei capete sau lucruri»²⁰.

Tot în Țarigrad «s-au ținut și al șeselea sobor ecumenic (...) carele și trullân se numește», în care sinod «afară de alte așezămînturi, s-au afurisit monothelitele»²¹. În fine, împărăteasa Irina «au adunat al doilea sobor la Nichea, care, între soboarele ecumenice, au fost al șeptelea» și la care «s-au afurisit iconoclastele și s-au întărit cîinstea sintelor icoane»²². Nu se observă nici un atac la adresa Bizanțului cînd vorbește de sinoadele ecumenice și de mirare este că nu amintește nimic de rolul împăratului Justinian la sinodul al cincilea ecumenic și de presiunile asupra papei Vigiliu. În schimb, Șincai vorbește de sinodul antifotian din 869—870 de la Constantinopol ca de «al optulea sobor ecumenic»²³, așa cum îl consideră pînă astăzi Biserica Romei.

Hronica Românilor nu omite nici un împărat bizantin atîta timp cît se ocupă de Bizanț, chiar dacă mai întîlnim unele inexactități în datarea domniilor și evenimentelor. Vorbește de fiecare bazileu, cu simpatie sau nesimpatie, de unii vorbind mai mult, cînd domnia este îndelungată, de alții numai în treacăt, dar nici unul nu este trecut cu vederea. Chiar și претендентii la tron și luptele dintre aceștia și îm-

14. Vezi *Hronica Românilor*, I, p. 250; D. Popovici, *op. cit.*, p. 224.

15. A se vedea Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a sfinților Chiril și Metodie*, în «*Ortodoxia*», XIX (1967), p. 17—18.

16. Vezi *Hronica Românilor*, I, p. 68—69.

17. *Ibidem*, p. 101—102.

18. *Ibidem*, p. 120—121.

19. *Ibidem*, p. 130—131.

20. *Ibidem*, p. 167.

21. *Ibidem*, p. 204—205.

22. *Ibidem*, p. 226.

23. *Ibidem*, p. 253—254.

părați sint pomenite, unele chiar pe larg. Despre Teodosie II (408—450), cu toată îndelungata lui domnie, vorbește puțin, dar de evenimentele împărăției din timpul său, de războaiele purtate de imperiu cu barbarii și de tulburările din Apus, cauzate de aceiași barbari, nu are puține de spus. Nu spre Teodosie II se îndreaptă însă aprecierea autorului nostru, ci spre Pulheria, sora împăratului, căreia la o vîrstă tinăară «s-au încredințat» împărăția Răsăritului și «carea foarte cu înțelepciune au oblăduit și cu aceiaș înțelepciune au crescut și pe frate-său». Cînd «Pulheria avgusta», care, «pentru multele dosădzi ce suferea de la Evdochia, cumnată-sa», a plecat de la curtea imperială, «ducîndu-se ia, i-au dus dinpreună și norocul» împăratului. Revenirea Pulheriei la curte la chemarea împăratului care-și îndepărtase împărăteasa, s-a făcut în speranța, «că cu întoarcerea eii i se va înturna și norocul, care îl avuseseră mai înainte», zice Șincai, iar la moarte este numită «sînta Pulheria»²⁴.

Pe Anastasie (491—518) nu-l vede bine pentru monofizitismul său și tulburările în imperiu pe acest motiv, iar 518 este «anul cel fericit, întru carele mai virtos Resăritul s-au mîntuit de împărăția lui Anastasie, celui fără nici o credință», prin venirea lui Justin I (518—527) pe tron. Domnia lui Justinian (527—565) este prezentată cu toate războaiele și cuceririle, fără vreo referire la politica religioasă a împăratului și se pare că Șincai intenționat nu a prezentat-o, pentru a nu fi pus în situația de a-l dezaproba. Dar nici nu-i prezintă războaiele, cuceririle și înfăptuirile cu înflăcărare, ci sobru, obiectiv.

Purtarea lui Justinian față de Biserică și mai ales față de papalitate nu putea fi aprobată de Șincai, dar trebuie să ne amintim admirația autorului pentru Roma și romanitate. Împăratul Justinian a avut mereu conștiința majestății imperiale romane de odinioară; a înfăptuit opere mărețe și durabile, iar pentru acestea i se scuză atitudinea avută chiar și față de papi. «Zică cine ce vrea despre avgustul Justinian cel dintîiu, pentrucă au ținut supt rēgulă pre toți arhieriei, încă și pre patriaricii Romei, dară eu însumi zic, nu din mine, ci din avtorii pre carii am cetit, că Justinian, dintră toți împărații Resăritului, numai singur se află, carele maestatea romanilor nu numai în timpul său o au ținut, ciștigînd îndărăpt Africa și Italia, ci pină în vremea noastră o au întemeiat cu legile ... Afară de aceasta, cetăți și orașe încă atîtea sau au zidit sau au direș, cîte altul nici unul»²⁵. Românul, mîndru de originea sa nobilă romană, a învins pe teologul unit și format la Roma, iar istoricul a putut să treacă cu vederea ceea ce nu-i convenea sau să împace obiectivitatea cu subiectivitatea, cînd a simțit nevoia să-și motiveze atitudinea. Focas (602—610), «tyrannul» care a poruncit uciderea împăratului Mauriciu (582—602), după ce asistase la moartea celor cinci fii ai săi, iar mai tîrziu a «potopit» pe împărăteasa Constantina cu cele trei fiice, de teamă «ca nu cumva se-l afurisească patriarhul Țarigradului pentru uciderea împăratului Mavrichie, au scris la patriarhul Romei». Cu toate că în acea scrisoare se dă «patriarhului Romei» titlul de «ecumenic, adecă preste toți patriaricii și arhieriei besericei», Gheorghe Șincai regretă păstrarea acestui titlu de către papi zicînd: «Batăr de nu l-ar fi ținut! pentrucă titlul acesta au stricat dragostea între resăriteni și între apuseni»²⁶.

Eroul Heraclie (610—641), cel care s-a războit cu perșii și arabii, «cum au fost vrednic de laudă întru început, pentru evlavia sa, așa au fost vrednic de hulă, în sfîrșit, pentru eresul monotelitelor, pre carii apărîndu-i, pre Dumnezeu l-au mîniat și pornit asupra sa»²⁷, iar Constans II (641—668) este și mai rău apreciat «pentru

24. *Ibidem*, p. 115—132.25. *Ibidem*, p. 169—170.26. *Ibidem*, p. 189—190.27. *Ibidem*, p. 197—198.

apărarea eresului monothelitelor și pentru alte fapte necuvioase»²⁸, pe cînd Constantin IV Pogonatul (668—685) a fost «vrednic de toată lauda, pentru că nu numai cele turburate prin tată-său, Constantin II²⁹, le-au îndreptat, ci pre monothelite încă i-au frînt, întorcînd pacea besericei lui Hristos». Justinian II (685—695 și 705—711) nu poate fi apreciat pentru ceva, și Gheorghe Șincai îl condamnă pentru că a adăugat «rele la rele», iar împăratul Filippikos Bardanes (711—713) «în zădar s-au nevoit spre apărarea monothelitelor și stricarea ortodoxilor» și el «au putut simți că împărățiile prin eresuri nu numai nu se întăresc, ci mai virtos se slăbesc»³⁰.

Icoñoclasmul este urmărit în ambele sale faze. Leon III Isaurul (716—740), urmînd exemplul califului Iezid, «dă groaznică poruncă ca sintele icoane se nu se mai cîntesc și pre neascultătorii de dînsa, adecă pe creștinii cei pravoslavnicii, foarte îi gonește și năcăjește»³¹. Acesta a mers pînă la uciderea cinstitorilor de icoane, iar fiul său Constantin V Copronim (740—775) a mers mai departe cu iconoclasmul, adunînd un sobor de 338 de episcopi, «în care sobor cîntea sintelor icoane s-au osîndit»³². Este vorba de sinodul de la Hiereia din 754. Și sub Leon IV (775—780) continuă iconoclasmul pînă i-a pus capăt împărăteasa Irina prin sinodul VII ecumenic. Despre iconoclasmul în a doua fază sub împărăția Leon V Armeanul (813—820) și Teofil (829—842) nu mai amintește nimic, ci ajungînd la moartea acestuia din urmă și venirea pe tronul imperial a lui Mihail III (842—867), istoricul Șincai arată că împărăteasa Teodora, mama împăratului minor, «iarăș au pus la loc cîntea sintelor icoane». Creștinarea lui Boris (Bogorie) «craii bulgarilor și al românilor»³³, numit Mihail la botez, o consideră a se fi întimplat în 846, pe cînd 864 este anul adevărat. Rivalitatea dintre Roma și Țarigrad pentru bulgari se termină cu supunerea de către împăratul Vasile I Macedoneanul (867—886) «Scaunului patriarcesc din Țarigrad», de atunci Bulgaria rămînd «pricina deșdinării» Bisericii lui Hristos. Patriarhul Fotie, deși grec și apărător al credinței răsăritenilor împotriva apusenilor, «care lucrau în foarte mare pizmă l-au adus și pizma s-au îngroșat prin cuprinderea Bulgariei». El care «răpisă Scaunul patriarcesc», este recunoscut totuși de Șincai ca «prea învățat și pricepea toate mai mult și mai bine decît toți carii au trăit pe vremea lui». Trecerea definitivă a Bulgariei de la Roma sub Constantinopol este regretată, pentru că «românii mai fericiți ar fi fost de s-ar fi supus patriarchiei din Roma, precum s-au fericit alte neamuri»³⁴.

Așa cum nu simpatiza suveranii din Bizanț, nici pe cei germani, care stăpîneau Apusul, Șincai nu-i vedea bine. Un exemplu grăitor este anul 911 cînd a murit împăratul Apusului, Ludovic Copilul (900—911) și crede în mod eronat că atunci a murit și bazileul Leon VI (886—912). Această eroare îl face să mărturisească: «minunat an au fost acesta, pentru că amîndoi împărății au murit întrînsul».

Împăratul Roman I Lekapenos (920—944) este înfățișat în luptele cu bulgarii, dușmani vechi ai imperiului; sub el însă apar și primele atacuri ale ungarilor, numiți «turci» de Șincai. Roman II (959—963) n-a făcut altceva decît luînd cîrmuirea împărăției să o incredințeze lui Iosif Brîngas, și el «s-au dat desmierdărilor și beu-

28. *Ibidem*, p. 201.

29. Este vorba de Constans II (641—668) pe care Șincai îl numește cînd Constante II, cînd Constantin II. Acest Constans II este fiul lui Constantin III (mort la 25 mai 641), primul succesor al lui Heraclie și fiu al Evdokiei-Fabla. Vezi A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I, Paris, 1932, p. 255—256; N. Iorga, *Istoria vîlleii bizantine*, trad. Maria Holban, București, 1974, p. 206.

30. *Hronica Românilor*, I, p. 213—214.

31. *Ibidem*, p. 217.

32. *Ibidem*, p. 218.

33. Vezi *Ibidem*, p. 246—249.

34. *Ibidem*, p. 252—253.

turei». Nicefor II Focas (963—969) și Ioan Tzimiskes (969—976), deși împărați cu fapte de vitejie nu atrag atenția lui Gheorghe Șincai, prin ceva deosebit, fiindcă ne aflăm în perioada când el nu mai vedea în Bizanț nimic roman, iar în bizantini niște «greci». Vasile II Bulgaroctonul (976—1025) după luptele cu uzurpatorii Bardas Scleros și Bardas Focas, este prezentat în luptă cu bulgarii pînă la distrugerea acestora. Pînă acum a înfățișat cu destule amănunte și cu atenție istoria Bizanțului, dar după Vasile II a căruj moarte o fixează la 1026 în loc de 1025, începe a vorbi din ce în ce mai puțin de împărăția Răsăritului, nereținîndu-i atenția nici măcar anul 1054. De acum va stăruia asupra istoriei ungarilor și a bulgarilor, dar și de ei se va depărta cînd își va putea permite să se ocupe numai de istoria românilor. Comnenii sînt amintiți în luptă cu pecenegii, cumani, ungurii, normanzii pe care Șincai îi numește «longobarzi»³⁵, iar ei sînt tot mai mult împărați ai grecilor.

Răscoala vlaho-bulgarilor sub conducerea fraților Petru și Asan împotriva bizanținilor și întemeierea celui de al doilea țarat bulgar, se bucură de multă atenție. Românii, fiind uniți cu bulgarii, erau părtași la victoriile bulgarilor împotriva Bizanțului. Țarii sînt numiți crai ai bulgarilor și românilor, din acest motiv istoria bulgarilor face parte integrantă din *Hronică*; învățatul ardelean regretă trecerea Bisericii bulgare sub Constantinopol și toată simpatia o are pentru bulgari. Iar originea românească a fraților asănești este încă un motiv să privească cu toată simpatia la anul 1186 cînd bulgarii și românii de-a dreapta Dunării au jefuit mult «pre romani (greci)». Iar cînd minia împăratului Isac II Anghelos (1185—1195) l-a făcut să vină pentru a-i pedepsi pe răsculați, a trebuit să fugă cu oști cu tot spre Țarigrad, învins³⁶. Apariția Imperiului latin de Răsărit nu-l mai bucura pe Șincai, întrucît latinii aceștia nu erau adevărații romani de odinioară, ci «italianii, frîncii și germanii», care uitîndu-și datoria de cruciați încep «a vărsa singele creștinesc, în loc de cel păgînesc», și la 12 aprilie 1204 «au cuprins Țarigradul», punînd împărat pe Balduin de Flandra. Dintre împărații de la Niceea, Ioan III Duca Vatatzes (1222—1254) și Teodor II Lascaris (1254—1258) se bucură de mai multă atenție în *Hronică*, ultimul întrucît a fost și biruitorul bulgarilor. Dintre Paleologi vorbește de Mihail VIII (1259—1282), Andronic II (1282—1328) și Andronic III (1328—1341), dar numai în ceea ce privește luptele cu bulgarii sau legăturile de rudenie cu țarii bulgari. Cu Ioan VI Cantacuzino se termină cercetarea istoriei bizantine, așa cum am mai amintit. De acum și pînă la 1453 apar foarte puține date și nume bizantine și numai cînd au vreo legătură cu Țările Române. Nici unirea Bisericilor de la Florența nu este menționată de Gheorghe Șincai.

În legătură cu cele de pînă acum mai remarcăm faptul că Șincai nu pomenește cuvîntul «papa», cum era firesc și cum ne-am fi așteptat, ci mereu zice «patriarhul Romei», după cum permanent zice «Țarigrad» pentru Constantinopol. Cuvîntul «bizantin» pentru imperiu, împărat sau locuitorii acestui imperiu, de asemeni nu-i folosit niciodată, ci găsim «împărăția romanilor a «Țarigradului», a «Răsăritului». Bizantinii sînt numiți «romani» fără vreo rezervă pînă la anul 708, cînd Șincai folosește prima oară expresia «turma cea romaicească» și precizează că de acum împărații Țarigradului nu mai sînt numiți de mulți autori «ai romanilor», ci «ai romaichilor», și continuă autorul nostru că «grecii, fără ajutorul românilor n-au pulut moșteni gloria sau slava strămoșilor noștri»³⁷. Și mai afirmă că grecii «fără cădîntă s-au numit și se numesc romani, numai din acea cauză, pentrucă mai pre-urmă au apucat și repus împărăția ro-

35. *Ibidem*, p. 337.36. Vezi *Ibidem*, p. 343—344.37. *Ibidem*, p. 212—213.

manilor, cea de la răsărit»³⁸. Din secolul XII tot mai mult îi numește pe bizantini «greci» sau găsim cazuri când scrie «romani» și, în paranteză «greci». Întîlnim și cazul când citează din Nicetas Choniates un text unde scrie «romanii» pentru începutul secolului XIII, însă Șincai adaugă că trebuia scris «grecii», dacă i-ar fi lăsat mîndria pe greci «se-și țină numele și să nu-și schimbe neamul»³⁹. În același timp folosește denumiri ca: «romei», «împărălia romeilor», «împăratul romeilor», dar nu cu sensul de roman, ci de grec. Când vorbește de țarul bulgar Ioniță Caloian (1197—1207) că răzbuina cele ce făcuse bulgarilor Vasile II Bulgaroctonul și se numea «Romeocton», Șincai precizează că-i potrivită această denumire, fiindcă «Romanocton» nu se putea numi, nefiind grecii romani»⁴⁰.

Șincai este nemulțumit de istoricii bizantini care schimbă numele popoarelor. Astfel, noi românii din stînga Dunării, deși «grecii ne-au poreclit scythe și comani, tot de-un neam sîntem ca românii cei de-a dreapta Dunării»⁴¹. *Hronica Românilor și a mai multor neamuri*, operă de mari proporții se bazează pe o bogăție de informații care depășește tot ce s-a scris în literatura noastră istorică pînă la apariția ei⁴². Autorul a utilizat multe cronici străine, tipărite și în manuscris, cronici și izvoare românești, iar ceea ce ne interesează mai mult este că a folosit pentru istoria Bizanțului autori bizantini în original. Ei sînt baza documentării, iar alte izvoare sînt secundare. Chiar dacă întrebuițarea izvoarelor nu este totdeauna critică, trebuie să ne gîndim că scrie într-un secol al erudiției de paradă, cu titluri de cărți inutile, fără a se face deosebire între izvoare, fiecare citind cît mai mult pentru plăcerea sa, iar Șincai poartă și el amprenta vremii sale⁴³. Autorii bizantini folosiți de Șincai sînt mulți, el scriind ca un istoric modern, cu onestitate științifică. Citează autorul și pentru operă cînd este una singură, iar cînd sînt mai multe o indică pe cea folosită la locul potrivit, spune și pagina sau măcar capitolul. Amintim autorii bizantini de care s-a folosit Șincai în *Hronica* sa: Gheorghe Acropolitul, Ioan Cantacuzino, Cedrenus, Nicetas Choniates, Ioan Cinnamos, Ana Comnena, Ducas, Gheorghe monahul, Laonic Halcocondil, Leon Gramaticul, Constantin Manases, Nicefor patriarhul, Nicefor Gregoras, Pachymeres, Constantin Porfirogenetul, Procopie de Cezareea, Scylitzes, Gheorghe Sfrantzes, istoricul Socrates, Sozomenos, Silvestru Syropulos, Teofan, Teofilact Simocata, Zosimos. Ne-am fi așteptat să folosească ediții mai apropiate de el, dar confruntarea textelor dovedește că a preferat *Corpus Byzantinae Historiae* sau *Byzantina* de la Luvru, colecție apărută la Paris între anii 1645—1711. Bun cunoscător de latinește în primul rînd, dar și de grecește, chiar dacă nu în egală măsură, a putut face cunoștință directă cu izvoarele bizantine și *Hronica* ne oferă la tot pasul texte din autori bizantini în foarte bună traducere⁴⁴.

Șincai a folosit, cum era firesc, și izvoare românești. Cantemir, ilustrul nostru învățat, era un mare înaintaș al său, Școala ardeleană avea admirație pentru opera lui, iar Șincai n u putea face altfel. Ei se apropie prin strădania de a scrie istoria neamului românesc, a tuturor românilor, deși superioritatea lui Cantemir este evidentă în multe privințe, el iubind știința pentru știință, fără a i se putea contesta în ace-

38. *Ibidem*, p. 342.39. *Ibidem*, p. 375.40. *Ibidem*, p. 378.41. *Ibidem*, p. 344 și 380.42. Vezi și Ovid Densușlanu, *Literatura română modernă*, vol. I, ed. III, București, 1929, p. 48.43. N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol. III, partea I, ed. II, București, 1933, p. 230 ;cf. Ovid Densușlanu, *op. cit.*, p. 48—49.44. Manole Neagoe, *op. cit.*, p. LXXXI.

lași timp iubirea de neam. Pe Șincai însă «il interesa un lucru: neamul său, depărtatul, gloriosul, eternul său neam roman, de la Roma lui Romul pînă la românii împăratului Francisc și ai sultanului»⁴⁵. În *Hronica* sa, Șincai citează trei opere ale lui Cantemir: *Istoria Imperiului Otoman*, *Viața lui Constantin Cantemir*, și *Descrierea Moldovei*⁴⁶, lui fiindu-i tributar, mai ales în susținerea că literele latine au fost înlocuite la noi după unirea de la Florența (1439)⁴⁷. Cantemir scrisese *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* și este greu de explicat de ce nu apare cunoscut de Șincai, mai ales că un manuscris al *Hronicului* se găsea la Blaj, iar în secolul XVIII acesta a fost copiat în Transilvania de mai multe ori. Numai Samuil Micu îl citează, iar Șincai și Maior, deși este greu de crezut că nu l-au cunoscut, nu-l pomenesc⁴⁸. Șincai, istoricul cu o uimitoare informație, triplă față de a lui Cantemir în *Hronic*, nu se poate crede să nu fi cunoscut această lucrare, indispensabilă pentru *Hronica* lui, mai ales că nu-i era greu s-o găsească. Și coincidența multor puncte de vedere dă a înțelege cunoașterea *Hronicului*, dar poate că tocmai gelozia, dorința lui Șincai de a scrie primul întreaga istorie a românilor l-a determinat să-l facă trecut cu vederea.

Hronica Românilor și a mai multor neamuri, așa cum se prezintă în întregime, rămîne o lucrare apreciabilă pentru documentarea, scopul, căldura, întinderea și mesajul de adînc patriotism. Ea are mai degrabă aspectul unei «vaste colecțiuni de material informativ, care încă își păstrează importanța în parte»⁴⁹, iar textele grecești și latinești traduse de autor și astăzi pot fi consultate cu folos. Prin «deosebita abundență a materialului, prin perspectiva sa istorică și geografică largă, prin înalta ei ținută ideologică, ar fi putut reprezenta în cultura noastră un monument de demonstrație»⁵⁰. Nenorocul a fost tipărirea ei cu multă întârziere de la scriere. Autorul, în munca sa de cercetare de o viață, a fost copleșit de materialul documentar, iar lipsa unor capitole de sinteză se observă⁵¹, ca și stilul mai puțin atrăgător. Chiar de ar fi voit să le aibă în vedere și pe acestea, poate că nu era în măsură să le realizeze. Șincai a putut totuși să-și impună personalitatea în opera sa, iar felul cum privește Bizanțul este o dovadă grăitoare în acest sens.

45. N. Iorga, *op. cit.*, p. 237.

46. Cf. *Ibidem*, p. 229.

47. Vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, trad. Gh. Guțu, editura Academiei, București, 1973; Gheorghe Șincai, *Hronica Românilor*, I, p. 70 și 603; A se vedea Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Creștinismul la români în opera lui Dimitrie Cantemir*, în «Studii Teologice», XXV (1973), p. 629—630; Victor V. Grecu, *Școala ardeleană și unitatea limbii române literare*, Timișoara, 1973, p. 75—80; George Pascu, *Istoria literaturii române din secolul XVIII*, vol. III, *Epoca lui Clain, Șincai și Maior*, Iași, 1927, p. 67.

48. Vezi George Pascu, *Viața și operele lui D. Cantemir*, București, 1923, p. 83—84; Idem, *Istoria literaturii române din secolul XVIII*, p. 63—68. Vezi analiza *Hronicului* lui Cantemir la P. P. Panaltescu, *op. cit.*, p. 227—253.

49. D. Popovici, *op. cit.*, p. 227.

50. Mircea Tomuș, *op. cit.*, p. 200—201.

51. Cf. *Ibidem*, p. 201.

SITUAȚIA CANONICĂ ȘI JURIDICĂ A CAPELELOR ȘI PARACLISELOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ*

Cultul, sub toate formele și aspectele, așa cum s-au conturat de-alungul evoluției vieții bisericești, este un element structural cu caracter soteriologic al Bisericii creștine, căci prin el Biserica transmite membrilor ei, clerici și credincioși, harul divin sfinților, necesar mântuirii. Primele adunări creștine, după înălțarea Mîntuitorului Hristos la cer și după Pogorîrea Sfîntului Duh, au avut caracter prin excelență cultic. Credincioșii, în frunte cu ierarhia, se adunau nu pentru a se organiza în sens juridic, a legifera etc., ci pentru a participa la săvîrșirea sfîntei liturghii și a se ruga. Biserica primară are deci un pronunțat caracter cultic și acesta este nucleul vieții bisericești, din care se va dezvolta ulterior, organismul Bisericii.

Inseparabil legată de săvîrșirea cultului este noțiunea de lăcaș de cult, de loc special destinat săvîrșirii cultului, și pentru aceasta sfințit și binecuvîntat. Locașurile de cult fac parte din bunurile bisericești; importanța lor este de netăgăduit pentru activitatea publică a Bisericii. În general bunurile bisericești se împart în două categorii, după distanța lor: bunuri sacre și bunuri comune. Bunurile sacre sînt bunurile care prin sfințire și binecuvîntare sînt destinate cultului divin. Ele sînt inalienabile — *extra commercium*. Din această categorie fac parte: locașurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele, case de rugăciuni etc.) odoare și veșminte bisericești, cărți de ritual, cimitire etc. Din categoria bunurilor comune fac parte acele bunuri care sînt afectate întreținerii bisericilor și a slujitorilor lor și cele pentru îndeplinirea celorlalte scopuri ale Bisericii¹. Bunurile comune sînt alienabile — *in commercium*. Locașurile de cult sau bisericile sînt deci bunuri bisericești sacre, și ele sînt de mai multe feluri: biserici parohiale și filiale, biserici de cimitir, fundaționale, izolate paraclise și capele, catedrale, biserici de minăstiri și biserici din străinătate². În lucrarea de față ne vom ocupa numai de două din aceste categorii de biserici, care, așa cum au luat naștere și s-au impus în viața cultică și organizatorică a Bisericii, au o destinație specială.

Apariția capelor și paracliselor. — Capelele și paraclisele sînt locașuri de cult, de dimensiuni restrînse, care deservesc o anumită categorie de membri ai Bisericii, în condiții deosebite de timp și de loc. Din punct de vedere liturgic, în ele nu pot fi săvîrșite decît anumite slujbe religioase, și numai în cazuri excepționale, cînd autoritatea bisericească consideră necesar, serviciul divin regulat și uneori chiar public. Deci în principiu, în capele și paraclise nu se poate săvîrși serviciul divin public și regulat³. Din punct de vedere sacramental, nu există nici

* Lucrarea, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, a fost întocmită sub îndrumarea Domnului Prof. Iorgu D. Ivan, care a dat și avizul de publicare.

1. *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, art. 169; *Regulamentul pentru administrarea averilor bisericești*, art. 2, în *Legăturile Bisericii Ortodoxe Române sub Înalt Prea Sfințitul Patriarh Justinian, 1948—1953*, București, 1953, p. 43, 345.

2. *Statutul pentru organizarea...*, art. 172.

3. C. Dron, *Canoanele. Text și interpretare*, vol. II, București, 1935, p. 173, 177; Fernand Cabrol, Henry Leclercq, art., *Chapelle*, în «Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie», tome II, part II, Paris 1936, col. 2360; *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1967, vol. X, p. 714.

o deosebire între această categorie de locașuri de cult și celelalte categorii, deoarece capelele și paraclisele trebuie să îndeplinească aceleași condiții canonice și cultice pentru funcționare. Apariția capelelor și paracliselor este legată de apariția primelor locașuri de cult ale creștinilor, deci de perioada de început a creștinismului. La început, adunările de cult ale creștinilor, care aveau un pronunțat caracter sinagogal, se țineau fie în case particulare (Fapte II, 46—47), cu ușile încuiate de frica iudeilor (Ioan XX, 19), fie, mai rar, chiar sub cerul liber (Fapte XVI, 13). Uneori slujbele erau oficiate în casa episcopului, ceea ce dovedește că episcopul posedea o locuință, care era folosită și pentru săvârșirea serviciului divin⁴.

Dacă în Noul Testament întâlnim cuvântul «biserică», acesta nu se referă la locașul de cult, ci la adunarea credincioșilor⁵. La începutul epocii persecuțiilor, Biserica creștină nu a avut locașuri de cult independente, și deci nici capele și paraclise deoarece ele puteau fi cu greu ascunse împăraților persecutori, care urmăreau confiscarea sau distrugerea lor. În această perioadă de timp Biserica creștină a avut îndeosebi bunuri mobile, care puteau fi ascunse cu ușurință⁶. Au existat totuși locașuri de cult, mai cu seamă în casele particulare și tocmai acestea sînt prototipul capelelor și al paracliselor care, începînd cu sfîrșitul secolului II și începutul secolului III, cînd sînt menționate cu siguranță locașurile de cult, se vor înmulți tot mai mult⁷. Deși în plină epocă a persecuțiilor, cînd Biserica creștină era socotită religio illicita, și tratată ca atare, ea a putut totuși să aibă locașuri de cult. La început locașurile de cult erau puse pe numele unor proprietari particulari, clerici și mai cu seamă laici, și se transmiteau prin testament, deoarece autoritatea romană nu se interesa dacă testatorul sau moștenitorul făcea parte dintr-o asociație ilicită cu caracter religios sau laic. Era mai ușor, în această perioadă, să testezi, în condiții legale unei persoane decît unei asociații ilicite. Totuși, acest procedeu, deși legal, presupunea destule riscuri, deoarece se putea întîmpla ca proprietarul legal să treacă la păgînism, să cadă în erezie sau apostazie, și în acest fel folosirea de către creștini a locașului de cult devenea nesigură, chiar imposibilă, fără ca, pentru remedierea situației, să fi putut fi invocată protecția legii⁸.

La fel de nesigură era și folosirea unei ficțiuni legale, adică substituirea adunărilor creștinilor și deci și a locașurilor de cult, colegiilor romane — collegio funeraticia, sau collegio leniuorum — care erau îngăduite și ocrotite de legea romană și se bucurau de mai multă libertate, dată fiind importanța socială a acestora. În acest caz, autoritatea romană putea foarte ușor să descopere caracterul lor creștin, și deci să le interzică sau să le desființeze prin confiscarea bunurilor. Mai întîi pentru că aceste colegii erau foarte puține la număr, pe cînd adunările creștinilor deveneau din ce în ce mai numeroase. În al doilea rînd, pentru că ele erau formate

4. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise* tome I, troisième édition, Paris, 1923, p. 50, 529; B. Cireșanu, *Tezaurul liturgic al sfintei Biserici creștine ortodoxe de Răsărit* vol. II, București, 1911, p. 147; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome II, part II, col. 2359; L. F. Jéhan, *Dictionnaire des origines du christianisme au histoire des deux premières siècles de l'Eglise chrétienne*, Paris 1856, col. 143. 5. B. Cireșanu, *op. cit.*, vol. II, p. 56.

6. Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericesti în primele șase secole, Situația lor juridică și canonică*, București, 1937, p. 18—19.

7. *Ibidem*, p. 37; Auguste Rivet, *Le régime des biens de l'Eglise avant Justinien*, Lyon, 1891, p. 5; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 421.

8. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 38; A. Rivet, *op. cit.*, p. 6; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 382; Paul Allard, *Le Christianisme et l'empire romain de Néron a Théodose*, Paris, 1897, p. 87.

din pușini membri, iar creștinii erau într-un număr destul de mare. La toate acestea se mai adaugă și repulsia creștinilor față de unele practici ale acestor societăți⁹. În primele trei secole, Biserica creștină a posedat capele și paraclise și în general bunuri bisericești, ca societăți religioase, cu toate că nu avea o recunoaștere legală și nici temeș juridic pentru dreptul de proprietate. Aceasta a fost posibil datorită atitudinii de toleranță a unor împărați față de religia creștină, și datorită unor perioade de pace, când creștinii se puteau organiza și săvârși cultul în locașurile lor proprii. Tocmai de aceea istoria menționează dese confisări ale acestor categorii de bunuri de unii împărați persecutori¹⁰.

După unii autori, capelele și paraclisele au apărut mai întâi în mediul rural, cu toate că primele biserici creștine apar la orașe. Când creștinismul pătrunde și la sate, creștinii de aici trebuiau să vină la bisericile din oraș pentru a asista la slujbele religioase. Cu timpul însă, pentru considerente practice, și-au construit la țară capele, care, datorită situației, capătă și funcții publice. Totuși, la marile sărbători ei erau obligați să vină la biserică din oraș. Mai apoi, aceste capele devin independente și se transformă în biserici de țară cu organizare parohială¹¹. Aceasta a fost situația, mai cu seamă în Apus, unde datorită împrejurărilor favorabile apar mai devreme biserici particulare precum și capele, pentru că în Apus creștinismul a avut cu deosebire caracter urban. Când asupra orașului se abătea persecuția, creștinii fugeau la țară unde zideau și biserișute pentru cult¹². Într-o formă mai bine definită și într-un număr mai mare, capelele și paraclisele apar după edictul de toleranță de la Milan (313), când, atit canoanele cit și legile împărașilor, se ocupă cu reglementarea situației lor.

Din timpul persecuțiilor, ba chiar, mai mult, în timpurile de început ale creștinismului, când autoritatea episcopului se putea impune mai greu față de preoți, s-au produs unele neregularități în privința zidirii, funcționării și conducerii capelelor și paracliselor¹³. Din această cauză adunările din casele particulare încep să degeneze, apar din ce în ce mai mult adunări creștine ilegale, îndeosebi eretice și schismatice¹⁴. Aceste reuniuni au fost favorizate mai cu seamă și de existența capelelor și paracliselor, acestea fiind zidite pe domeniile unor particulari și uneori puse pe numele acestora, s-a crezut că ele aparțin particularilor și deci nu s-a mai recunoscut autoritatea episcopului¹⁵. De aceea, Biserica, chiar înainte de anul 313 și mai ales după aceea, a căutat să înlătore aceste abuzuri, prin hotărâri canonice îndreptate împotriva acestor reuniuni cultice ilicite (can. 58 Laodiceea; can. 6 Gangra; can. 9 Cartagina). Prin canoane și apoi prin legiuri ale împărașilor bizantini s-a fixat regimul canonic și juridic al acestor locașuri de cult, cu privire la con-

9. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 48; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 385; A. Rivet, *op. cit.*, p. 20 ș.u.

10. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 55; A. Rivet : *op. cit.*, p. 6, 8; L. Duchesne, *op. cit.*, p. 386—387.

11. *New Catholic...*, vol. III, p. 452; A. Șaguna : *Compediu de drept canonic al unei sintel sobornicești și apostolești Biserici*, ed. III, Sibiu, 1913, p. 183; Alletz, *Dictionnaire des conciles*, Paris, MDCCCL, p. 515, col. I.

12. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 58; Paul Thomas : *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge*, Paris, 1906, p. 11.

13. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de N. Popovici și U. Kovincici, Arad, 1930, vol. I, partea I, p. 232.

14. B. Cireșanu, *op. cit.*, vol. II, p. 148; N. Milaș, *op. cit.*, vol. II, partea II, p. 44.

15. Iorgu D. Ivan : *op. cit.*, p. 58.

dițiile de zidire, de funcționare, cu privire la slujbele religioase care pot fi săvîrșite, la personalul clerical și la proprietatea și administrarea capelelor și paracliselor.

Cine și în ce condiții poate zidi capele și paraclise. — Capele și paraclise poate zidi orice creștin cleric, mirean sau monah; firește, cel ce dorește să zidească capelă sau paraclis nu poate face acest lucru fără să îndeplinească anumite condiții. Aceste condiții sînt cuprinse atît în canoanele Bisericii Ortodoxe, cit și în legislația bizantină dată după libertatea religioasă de la anul 313. În principiu, canoanele opresc adunările cultice ilegale, precum și construirea de locașuri de cult, capele, și paraclise, fără știrea și aprobarea episcopului local (can. 31 apost.; 4, IV etc.; 5 Antiohia; 10 Cartagina). Măsura aceasta a fost necesară, deoarece unii membri ai Bisericii refuzau supunerea față de episcopul local și căutau să întemeieze altar separat, fără ca pentru aceasta să aibă aprobarea episcopului. Practica aceasta dăunătoare, care se strecurase în viața Bisericii încă din vremea persecuțiilor, a trebuit să fie combătută, deoarece se puteau strecura foarte multe abuzuri, îndeosebi eretice sau schismatice. În al doilea rînd, mulți din cei ce voiau să zidească capele sau paraclise nu aveau cele de trebuință pentru a le termina și înzestra cu toate cele necesare funcționării, încît acestea rămîneau impracticabile (can. 17, VII etc.). În fine se întimpla ca cei ce zideau aceste locașuri, deși aveau aprobarea episcopului, să refuze ulterior dependența locașului cu tot ce îi aparținea de episcopul local, fiind socotit uneori chiar proprietatea lor (can. 10, IV etc.; 1, I—II Const.). De aceea, episcopul local, înainte de a îngădui zidirea unei capele sau a unui paraclis trebuia să constate dacă doritorul are mijloace necesare să termine lucrarea, dacă le înzestrează cu toate mijloacele necesare pentru asigurarea întreținerii locașului, cultului și personalului clerical, și dacă noul locaș rămîne dependent de episcop, ca autoritate supremă în eparhia sa. Dacă toate aceste condiții erau îndeplinite episcopul săvîrșea o rugăciune și fixa sfînta cruce, semn că lucrarea de zidire putea să înceapă¹⁶. Legislația bizantină se ocupă mai amănunțit de această problemă, stabilind regimul juridic al construirii și funcționării capelelor și paracliselor. Astfel, legea lui Valentinian II și Teodosie I din anul 388, oprește reuniunile cultice eretice «în biserici publice sau particulare»¹⁷. Legea este dată împotriva apolinariștilor, dar se înțelege de la sine că acest fel de adunări, în biserici publice sau particulare erau permise creștinilor care aveau aprobarea episcopului. Prin această lege se face distincția — pe care o găsim de altfel și mai înainte — între bisericile publice și bisericile particulare, arătînd deci existența a două categorii de locașuri de cult; biserici publice, destinate cultului divin public și biserici particulare destinate nevoilor religioase ale unor particulari¹⁸.

O altă lege, avînd evident aceeași cauză: abuzurile ereticilor, este legea lui Honoriu din anul 404, prin care se interzic adunările publice ilegale, precum și săvîrșirea slujbelor «în afară de biserici, în case particulare»¹⁹. Legislația lui Justinian, în special Novelele sale, se va ocupa mai amănunțit de această problemă, fiindcă pe vremea lui numărul capelelor și paracliselor crescuse foarte mult. Pentru

16. *Sintagma ateniană*, I, 117: „δεῖ τὸν θέλοντα εὐκτῆριον ἢ ἐκκλησίαν κτίσαι, διαλέγεσθε περὶ τούτου τῷ τῆς πόλεως ἐπίσκοπῳ... σὺν εὐχῇ πηγνῦναι σταυρόν“.

17. *Codex Theodosianus*, ed. de Gustavus Haenel, Lipsensis, 1842, liber XVI tit. V (col. 1553): «Colligendarum congregationum vel in publicis vel in privatis ecclesiis, careant facultate».

18. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 59.

19. «*Corpus Juris Civilis*, Rudolfus Schoell, Berolini, MCMLIV, vol. II, I, 3, 15 (pag. 20): «conventicula illicita extra ecclesiam in privatis aedibus celebrari prohibemus».

a curma abuzurile, Justinian înăsprește legile date de înaintașii săi. El va stabili condițiile în care pot fi zidite locașurile de cult fără de a înlătura posibilitatea ca particularii să poată ridica capele și paraclise²⁰. Încă prin novela V (an 535) Justinian interzice construirea de minăstiri fără aprobarea episcopului locului, care la începutul construcției face rugăciunea și înfige sfânta cruce²¹. Tendința de a-și ridica biserici particulare se întilnea mai cu seamă la călugări, care au avut la început o independență mai mare, degenerată în indisciplină²². De aceea canoanele sinod. IV ec. încearcă să-i aducă la ascultare și să-i pună sub jurisdicția episcopului²³. Pe aceeași linie se înscrie și novela V a lui Justinian care dovedește că abuzurile au continuat și după sinodul IV ecumenic. Prin novela 67 (an 538) Justinian fixează amănunțit condițiile în care cineva poate construi minăstiri, biserici, capele. De altfel în motivarea novej (prefată) se spune clar că este dată pentru că nu se punea multă grijă când era vorba de zidirea locașurilor de cult. Potrivit acestor novele, nimeni nu poate să înceapă zidirea unei biserici sau a unui paraclis mai înainte ca episcopul cetății să facă rugăciune și să înfigă sfânta cruce²⁴. Episcopul trebuia să constate în prealabil dacă viitorul edificiu va fi înzestrat cu toate mijloacele necesare pentru funcționarea lui și numai după aceea va îngădui începerea lucrării²⁵, căci unii nu urmăreau să zidească biserici ortodoxe, ci «case nelegiuite de pierzanie»²⁶. Prin aceste dispoziții Justinian a îngăduit particularilor să zidească capele și paraclise, dar a condiționat zidirea de aprobarea episcopului, urmărindu-se deci ca noile locașuri de cult să se afle sub autoritatea bisericească. Dar nici dispozițiile acestor novele nu au fost intrutotul respectate, deoarece încă o novelă se ocupă de această problemă. Prin novela 131, cap. VII, (an 545), Justinian nu face altceva decât să repete dispozițiile din novela 67, cap. I²⁷. Prin aceste hotăriri, se stabilesc definitiv condițiile de zidire a unui paraclis sau a unei capele. De această problemă, se va ocupa îndeosebi sinodul VII ecumenic prin canonul 17, cu referire la aceiași călugări nesupuși autorității episcopale. Prin toate aceste hotăriri s-a stabilit, deci, că pentru zidirea unei capele sau a unui paraclis, este necesară aprobarea episcopului; acesta trebuie să constate că doritorul are posibilități materiale pentru terminarea lucrării, întreținerea locașului și a personalului clerical necesar. De asemenea noul locaș de cult trebuie să rămână sub autoritatea episcopului. Dacă toate aceste condiții sint îndeplinite, episcopul aprobă începerea lucrării, săvârșind rugăciune și înfigând sfânta cruce²⁸.

20. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 61.

21. *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela V, cap. I, p. 28—29.

22. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 67.

23. A se vedea comentariul la can. 4, IV ecum. : *sintagma atenand*, II, 226 ; N. Mișaș, *op. cit.*, vol. I, par. II, p. 194 ș.u. ; Charles Joseph Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tome II, p. II, Paris, 1908, p. 780—782.

24. *Corpus Juris...*, vol. III («Novella»), novela 67, cap. I (p. 334) : «... neque monasterium, neque ecclesiam, neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis episcopus orationem in loco faciat et crucem figat». 25. *Ibidem*, novela 67, cap. II.

26. *Ibidem*, novela 67 cap. I : «nec orthodoxarum ecclesiarum, sed illicitarum speluncarum aedificatores fiunt».

27. *Ibidem*, novela 131, cap. VII, p. 657 : «Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium, aut monasterium non aliter incohendam fabricare, nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et venerabilem fixerit crucem».

28. *Sintagma atenand*, I, 117 ; A. Șaguna, *op. cit.*, p. 101 ; P. Allard, *op. cit.*, p. 0—10.

De cîte feluri sînt capelele și paraclisele. — În izvoarele dreptului canonic, bisericile particulare, categoria mare din care fac parte capelele și paraclisele, sînt menționate cu diferite numiri : εὐκτήριον, προσευκτήριον, οἶκος προσευχῆς, εὐκτήριον οἴκουσ, μαρτύριον, sau în Apus : basilicula privata, oratorium, capella, martyria etc.²⁹

Toate aceste denumiri, sinonime dacã le raportãm la categoria din care fac parte, au regim comun canonic și juridic ; ele indicã totuși unele deosebiri cu privire la locul unde se aflã, sau la situația lor de clãdiri independente, sau biserici particulare de sine stãtãtoare.

Paraclisele și capelele au fost împãrțite dupã autoritatea, persoana, sau grupul de persoane în serviciul cãruia sau cãrora se aflã. a) *Capele și paraclise imperiale și regale*, întîlnite în perioada de înflorire a imperiului bizantin și dupã aceea, atît în Rãsãrit cit și în Apus. Chiar în timpul lui Constantin cel Mare, gãsım la palatul lui un fel de «capelã imperialã» și dupã el la toți împãrații creștini. Cu timpul capela imperialã se transformã într-o instituție care făcea parte din curtea imperialã cu întreg ceremonialul ei, care așa cum este cunoscut era foarte dezvoltat, datã fiind iubirea împãraților bizantini pentru fast³⁰. Și în Apus a fost aceeași situație, cu deosebirea cã aici personalul clerical al capelelor, mai numeros ca în Rãsãrit, ocupa și importante funcții civile³¹.

b) *Casele și paraclisele episcopale*. — Au fost clãdite încã din vechime pe lingã catedrale, în clãdirile unde rezida episcopul, sau arareori independente, pentru nevoile religioase ale episcopului, atunci cînd aceștia nu putea merge la biserica catedralã³². Patriarhul Ierusalimului Ioan cel Milostiv, muștrînd pe credincioșii care pãrãseau biserica înainte de terminarea sînteii liturghii, le spune cã el s-a deranjat sã vinã în bisericã pentru ei, cãci îi era foarte ușor sã rãmînã în capela episcopalã³³. Cu toate cã la început episcopul era obligat sã fie slujitorul permanent al bisericii principale din eparhia sa, avînd la un moment dat chiar parohie, totuși mai tîrziu cînd activitatea lui devine mai intensã, se putea servi de capela episcopalã și mergea la biserica catedralã numai atunci cînd, din diferite motive, prezența lui aici era necesarã.

c) *Capele și paraclise particulare*. — Acestea aveau o situație specialã și tocmai de aceea majoritatea canoanelor și a legilor bizantine se referã de obicei nu mai la aceastã categorie de paraclise. Obiceiul construirii de capele și paraclise particulare este vechi : Sfîntul Ioan Gurã de Aur îndeamnã și recomandã construirea de capele în casele celor care au posibilitãți, urmînd ca acestea sã aibã preoți și diaconi pentru slujbã și educarea copiilor³⁴. Prin secolele V—VI, numãrul acestora era foarte mare, majoritatea lor se afla pe proprietãțile unor bogãtași, independente de parohie, cu personal clerical propriu, supus însã autorității episcopului. În raporturile dintre personalul clerical al capelelor, episcop și proprietarul locului unde se afla capela s-au iscat o serie întregã de conflicte generînd tot felul de abuzuri : fie independența personalului clerical al capelelor și paracliselor de epis-

29. B. Cireșanu, *op. cit.*, p. 148 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome II, par. II col. 2360 ; *Sinagoga atenianã*, I, 117 ; II, 372, 581 ; *New Catholic...*, vol. III, p. 452.

30. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 409—411 ; B. Cireșanu, *op. cit.*, p. 149.

31. R. Naz : *Dictionnaire de droit canonique*, publié sous la direction de... tome III, fasc. XV, col. 522. 32. B. Cireșanu, *op. cit.*, tome III, col. 425.

33. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 425.

34. Sfîntul Ioan Gurã de Aur : «In acta apostolorum», hom. 18, P. G., LX, 147.

copul propriu, fie pretenția dreptului de proprietate asupra capelei, revendicat de proprietarul locului pe care era clădită capela și pretenția dreptului de disciplină asupra personalului clerical al capelelor. De fiecare dată Biserica a luat măsurile necesare pentru curmarea abuzurilor.

d) Au avut de asemenea capele și paraclise: instituțiile de asistență socială ale Bisericii, cimitirele, minăstirile, școlile de învățămînt teologic etc., toate acestea puse în legătură și sub autoritatea instituției respective avînd însă ca autoritate supremă pe episcop.

Condiții canonic pentru funcționarea capelelor și paracliselor. — Potrivit principiului canonic al unității de conducere în Biserica Ortodoxă, capelele și paraclisele se află sub jurisdicția canonică a episcopului eparhial. În acest scop, al unității în conducerea vieții religioase din eparhie, membrii ierarhiei datorează ascultare față de episcop (can. 39 ap.); tot lui îi este încredințată îndrumarea și supravegherea chivernisirii întregii averi bisericești (can. 38 ap.; 22, IV ecum. etc.). Dependența de autoritatea episcopului este condiție fundamentală și pentru paraclisele și capelele din eparhia sa, ca să poată funcționa canonic și legal. Acestei dependențe i se dă mai întîi expresie, așa cum am arătat, prin faptul că nimeni nu poate zidi astfel de locașuri de cult fără aprobarea prealabilă a episcopului. În al doilea rînd, prin faptul că acestea trebuie să fie sfințite de episcop, dacă ele îndeplinesc condițiile canonice. În al treilea rînd, prin faptul că personalul clerical care va oficia, trebuie să fie numit și hirotonit de episcop, citeodată la propunerea ctitorului, dar numai dacă cei propuși îndeplinesc condițiile canonice cerute candidaților la hirotonie.

Pentru ca un paraclis sau o capelă să fie sfințită de episcop se cer aceleași condiții canonice ca la oricare alt locaș de cult: existența moaștelor și a Sf. Antimis. Ele trebuie să aibă, de asemenea toate obiectele necesare săvîrșirii cultului³⁵. Existența moaștelor sub sfînta masă, este un obicei creștin din timpul persecuțiilor, cînd, pe lângă bisericile din orașe, mai existau și biserici zidite pe mormintele martirilor. Deși mai puține ca număr, acestea din urmă se răspîndesc totuși repede datorită numărului mare de martiri; de aceea și unele canoane se referă la acest fel de biserici, îngăduind construirea și folosirea lor numai dacă se află pe mormîntul, sau pe vreo rămășiță a martirului, sau în locul de origine al lui (can. 83 Cartag.)³⁶. Așa se formează obiceiul ca bisericile să fie zidite pe mormintele martirilor, sau cînd acestea nu existau se transportau moaștele martirilor cu cinste și cu servicii liturgice, iar biserica respectivă lua numele (hramul) sfîntului respectiv. Obiceiul acesta devine o regulă generală, încît nu s-a mai permis zidirea de biserici fără fragmente din moaștele martirilor³⁷.

Practica aceasta a fost observată în mod constant pînă în epoca iconoclasmului cînd, pe lingă lepădarea sfîntelor icoane, s-a renunțat și la practica bisericească a cinstirii sfîntelor moaște. Așa încep să fie zidite biserici fără moaște. De

35. N. Milaș, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere făcută cu învoirea autorului după ediția II germană de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1916, p. 464 ș.u.

36. Hefele, *op. cit.*, tome II, par. I, p. 129; N. Milaș, *Canoanele...*, vol. II, par. I, p. 247—248.

37. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etudes sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925, cinquième édition, p. 422—424; Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 65; N. Milaș: *Dreptul bisericesc...*, p. 465.

aceea, can. 7 al sin. VII ecum. oprește cu pedeapsa caterisirii pe episcopul care sfințește biserica fără sfințele moaște³⁸. Ca urmare a acestei situații, pentru a fi înlăturată orice îndoială asupra existenței moaștelor sau chiar îndoiele asupra sfințirii unei biserici în condiții canonice, s-a introdus antimisul, care devine obligatoriu pentru sfințirea bisericii³⁹. Obligația aceasta o găsim și în decretul patriarhului Luca (1156—1169) cu privire la episcopul care face slujbă în biserică nesfințită⁴⁰. Antimisul se sfințește de episcopul locului și se dă tuturor bisericilor; fără acesta nu poate fi oficiată sfânta liturghie. În fine, o altă condiție pentru funcționarea capelelor și paracliselor, de data aceasta de ordin juridicțional, este aceea ca existența și funcționarea lor să nu tulbure ordinea și activitatea parohiei pe teritoriul căreia se află. Capelele și paraclisele nefiind locașuri de cult pentru unele unități teritoriale bisericesti și nefiind destinate serviciului divin public ele nu trebuie să deservească decît categoria de credincioși pentru care sînt destinate și în condițiile canonice și liturgice fixate de episcop. Istoria cunoaște cazuri de conflict între parohie și capelă sau paraclis, în special cînd acestea aparțineau unor particulari. Situația aceasta a fost posibilă mai cu seamă în Apus unde, datorită dreptului de patronat, capelele particulare s-au suprapus parohiilor, devenind chiar pericol pentru ele. În competiția dintre parohie și capelă, Biserica a protejat întotdeauna parohia deoarece aceasta face parte integrantă și necesară din organismul Bisericii, în timp ce capela poate să lipsească fără ca mintuirea creștinilor să fie periclitată⁴¹.

Ce slujbe religioase pot li săvîrșite în capele și paraclise. — Din punct de vedere liturgic, deosebirea dintre o biserică de parohie și o capelă sau un paraclis constă în aceea că în biserica parohială se oficiază serviciul divin public și regulat la care pot să participe toți membrii comunității respective, pe cînd în capelă sau în paraclis nu se oficiază, în principiu, serviciul divin public și nu pot participa decît o anumită categorie de creștini (can. 59, VI ecum. numește bisericile parohiale «bisericile cele pentru toată lumea»). Din epoca persecuțiilor, reuniunile liturgice se făceau în case particulare. De aceea acest cult degenerază și treptat i s-au impus unele restricții, sau uneori a fost interzis.

Astfel, Fericitul Augustin interzice săvîrșirea cultului în case particulare⁴². În general Sfinții Părinți au redus numărul de slujbe care erau îngăduite să fie oficiate în capele și paraclise, pentru ca proprietarii acestora să nu se deosebească de ceilalți membri ai Bisericii, deci se luau măsuri împotriva deosebirilor de clasă⁴³. În principiu, nu s-a îngăduit săvîrșirea slujbelor în capele și paraclise fără știrea episcopului (can. 6 Gangra; 10, VII ecum.); și aceasta, pentru ca episcopul să poată

38. Hefele, *op. cit.*, tome III par. II, p. 782.

39. *Sintagma ateniană*, II, 371—372 : «ὅτι τοῦτο γάρ, ὡς εἰοικεν, ἐπενοήθησαν καὶ τὰ ἀντιμίναια, καὶ γίνονται παράτων κατὰ χωρὰν ἀρχιερέων καθ' ὅν, καιρὸν ποιοῦσιν ἐνθρονισμὸν ἐκκλησίας, ἐφ' ὃν τίθεσθαι αὐτὰ εἰς τὰς ἁγίας τραπέζας τῶν εὐκτηρίων», cf. N. Milas, *Canoanele...*, vol. I, par. II, 395—396; Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66; C. Dron, *op. cit.*, vol. II, p. 277.

40. *Sintagma ateniană*, II, 581 : «καὶ ἤκουσεν, ὡς τὰ γινόμενα παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἀντιμίναια καθ' ὅν καιρὸν καθιέρωσις ναοῦ γίνεται, δίδόμενα εἰς εὐκτηρίουσ οἴκους».

41. Asupra conflictului dintre parohie și capelă în Apus, a se vedea R. Naz, *op. cit.*, tome III, p. 15 (col. 523—524); P. Thomas, *op. cit.*, p. 54—55; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 418—419.

42. Fericitul Augustin : «In oratorio praeter orandi et psallendi cultum nihil penitus agatur», apud B. Cireșanu, *op. cit.*; p. 148, nota 4. 43. A. Șaguna, *op. cit.*, p. 191—192.

controla întreaga lor activitate. Canoanele interzic săvârșirea botezurilor în paraclise (can. 59, VI ecum.; 12 I—II Const.) precum și a sfintei liturghii (can. 31, VI ecum.; 58 Laod.; 12 I—II Const.). Săvârșirea lor este totuși permisă, dar numai cu aprobarea episcopului (can. 31, VI ecum.).

Prin novela 58 împăratul Justinian oprește oficierea sfintei liturghii și a Sfințelor Taine în biserici particulare⁴⁴, iar prin novela 131, cap. VIII interzice săvârșirea Sfințelor Taine de clerici care nu sînt supuși jurisdicției episcopului locului⁴⁵. Dar aceste dispoziții ale împăratului Justinian au fost abrogate de împăratul Leon Filozoful, motivînd că toate ereziiile s-au stins⁴⁶. Scopul pentru care Biserica a oprit săvârșirea unor slujbe a fost deci prevenirea reuniunilor cultice eretice, care în aceste condiții puteau fi foarte greu controlate de episcop. În practică, atunci cînd episcopul constată că funcționarea unei capele sau a unui paracelis nu comportă nici un risc permite săvârșirea tuturor slujbelor, sau alte ori, pentru interese superioare bisericești chiar serviciul divin regulat și public.

Personalul clerical al capelelor și paraceliselor; numărul și întreținerea slujitorilor. — Principiul ascultării canonice a preotului și diaconului de episcopul eparhial este un principiu fundamental pentru reglementarea relațiilor dintre slujitorii bisericești sacramentali, bazat pe deosebirea harică dintre ei și pe principiul unității de conducere (can. 39 ap.). Indiferent de poziția pe care preotul sau diaconul o ocupă în organismul Bisericii, din punct de vedere jurisdicțional, indiferent de autoritatea imediată în serviciul căreia se află, preoții și diaconii au ca autoritate pe episcopul locului. De aceea personalul clerical al capelelor și paraceliselor se află sub jurisdicția canonică a episcopului eparhial. Și totuși, jurisdicția canonică a episcopului asupra acestei categorii de slujitori sacramentali este întrucîtva deosebită de aceea asupra preoților de parohii, dală fiind și situația specială a capelelor și paraceliselor. Personalul clerical al capelelor și paraceliselor a fost la început format din cler care deservea exclusiv aceste locașuri de cult, mai ales atunci cînd acestea aparțineau unor particulari sau în cazul capelelor imperiale și regale⁴⁷. La această concluzie ne duce canonul 6 al sin. IV ecum., care, oprind hirotoniile absolute, hotărăște ca un preot să fie hirotonit pe seama unei biserici, sau unei minăstiri sau unui «paracelis mucenicesc». Datorită acestei situații și mai cu seamă datorită neînțelegerilor dintre fondatorii capelei și episcop, ca autoritate, cu privire la dreptul de proprietate a locașului, preoții slujitori ai acestor locașuri puteau foarte ușor refuza ascultarea cuvenită episcopului și în acest fel scăpau de sub jurisdicția lui. În fața acestei situații Biserica a restrîns drepturile fondatorilor cu privire la numirea personalului clerical la capele și paraclise, salvînd astfel principiile ei canonice foarte precise în această privință. Astfel, can. 4, sin. IV ecum. hotărăște ca clericii caselor de săraci, ai minăstirilor (pentru că la început călugării nu erau și clerici sau ieromonahi)⁴⁸ și clericii paraceliselor mucenicești să rămînă

44. *Corpus Juris...* vol. III («Novellae»), novela 59. p. 314—315 : «Omnibus enim interdici-mus... in domibus suis habere quosdam quasi orationum donos, et in his sacra celebrare mysteria. Sed si quidem domos ita simpliciter aliqui habere putant oportere in suis sacras orationis videlicet solius gratia el nullo celebrando penitus horum quae sacri sunt ministerii, hoc eis permitimus».

45. *Ibidem*, p. 657.

46. F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, vol. III, col. 426.

47. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66 ; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, vol. III col. 409, 413, 415.

48. Hefele, *op. cit.*, vol. III, part. II, p. 788.

sub autoritatea și ascultarea episcopului din fiecare cetate. Hotărârile acestea se extind și asupra monahilor și chiar asupra laicilor, care aparțineau acestor biserici. Contrar can. 4, 6 sin. IV ecum., împăratul Justinian, prin novela 131, nu mai îngăduie ca personalul clerical al capelelor și paracliselor să formeze un cler aparte, ci să fie format din clerul bisericii publice, se înțelege, supus episcopului locului⁴⁹. În perioada iconoclastă, ca urmare a slăbirii disciplinei bisericești, unii preoți părăseau parohiile lor, și mergeau mai cu seamă la Constantinopol, făcând aici slujbe în capelele și paraclisele unor bogătași, fără știrea și incuviințarea episcopului. Aceștia se îndeletniceau chiar cu activități incompatibile cu slujirea preotească, ceea ce este oprit de canoane (can. 6, 83 ap. etc.). De aceea, can. 10 al sin. VII ecum., pentru a curma această neorinduală interzice acestor preoți să slujească fără aprobarea episcopului, iar în cazul când episcopul le dă această aprobare, nu au voie să se ocupe, în afară de serviciul liturgic, decît cu educația copiilor și a casnicilor din casa bogătașilor⁵⁰. Prin toate aceste hotărîri s-a stabilit ca personalul clerical al capelelor și paracliselor să depindă de episcop ca autoritate supremă, care îl numește, îl hirotonește, bineînțeles dacă îndeplinește condițiile canonice cerute candidaților la hirotonie⁵¹. Tot episcopul este acela care stabilește competența sa, atît în ceea ce privește activitatea cultică, cit și în ceea ce privește îndatoririle sale față de episcop, ca autoritate supremă, și față de instituția sau grupul de credincioși în serviciul cărora se află capela sau paraclisul. Cu privire la numirea lor mai trebuie menționat faptul că în cazul capelelor și paracliselor unde există și se exercită dreptul de ctitor, aceștia pot recomanda persoanele care vor să slujească în ctitoriile lor⁵². Numărul clericilor de la capele sau paraclise a variat de la caz la caz, hotărîtoare fiind tot aprobarea episcopului, în funcție de nevoile reale ale acestor locașuri de cult. Întreținerea lor este obligația celor ce întemeiază locașul; de altfel, aceasta era una din condițiile esențial-prealabile de care trebuia să se convingă episcopul înainte de a da aprobarea (can. 17, VII ecum.; 4, IV ecum., etc.)⁵³.

Cine posedă și administrează capelele și paraclisele. — Problema proprietății capelelor și paracliselor, a apărut pe de o parte datorită situației speciale în care s-a aflat Biserica în vremea persecuțiilor, iar pe de altă parte, datorită existenței categoriei de biserică particulare, care au fost revendicate în chip de proprietate personală de către fondatori. Principiu canonic și normă generală în Biserica Ortodoxă este că episcopul este chivernisitorul averii bisericești și canoanele dau o deosebită atenție acestui lucru (can. 38, 41 ap.; 22, 26, IV ecum.; 35, VI ecum.; 11, 12, VII ecum. etc.), dar nici acesta singur ci cu iconomi aleși în fiecare eparhie (can. 11, VII ecum.).

Cît privește posesia acestora, ele nu puteau fi proprietate particulară în sens juridic, deoarece locașurile de cult, cu tot ce le aparține în mod necesar, sînt bunuri cu caracter sacru. Tocmai acest caracter de sfințenie împiedică, în sens pro-

49. *Corpus Juris...*, vol. III («Novellae»), novela 131, cap. VIII, p. 657.

50. Hefele, *op. cit.*, loc. cit., p. 783.

51. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 66; N. Mișaș, *Dreptul Bisericesc...*, p. 211 ș.u.

52. Iorgu D. Ivan, *ibidem*; N. Mișaș, *op. cit.*, p. 441.

53. Iorgu D. Ivan, *ibidem*, p. 62; F. Cabrol. H. Leclercq, *op. cit.*, tome III, col. 417—418;

Corpus Juris..., vol. III («Novellae»), novela 67, cap. II, p. 345; B. Ciresanu, *op. cit.*, vol. II, p. 149.

priu, exercitarea dreptului de proprietate particulară asupra lor. Sub aspect juridic ele sînt proprietatea obștii creștine sau a Bisericii respective în cadrul unității bisericești autocefale sau autonome. Chiar dacă uneori s-a recunoscut dreptul de proprietate al ctitorului respectiv, ele s-au aflat permanent sub îndrumarea Bisericii, iar atunci cînd era vorba de înstrăinare, nu era permisă decît unor credincioși ortodocși. În caz contrar Biserica le revendica pentru ea. Astfel problema proprietății și administrării capelelor și paracliselor se pune în cadru general al proprietății bunurilor bisericești cu caracter sacru.

Cînd s-a dat libertatea religioasă și s-a organizat Biserica, datorită faptului că unele locașuri de cult erau construite pe proprietățile unor particulari, pentru a fi ferite de rigorile legii din timpul persecuțiilor, s-a crezut că acestea aparțin particularilor refuzîndu-se deci controlul și supravegherea episcopului: așa apare noțiunea de biserică particulară și biserică publică⁵⁴. Se pare că însuși Constantin cel Mare ar fi admis ca bisericile și obiectele de cult să aparțină unor persoane particulare⁵⁵. De altfel, legislația bizantină și canonică arată că existau biserici particulare, dar de aici nu se poate trage concluzia că ele erau proprietatea particularilor în sens juridic. Împărații Honoriu și Arcadiu dau în anul 398 o lege din care se vede că existau biserici în vilele marilor proprietari⁵⁶. Ca o reacție împotriva abuzurilor, legile de mai tîrziu vor stabili principiul inalienabilității bunurilor bisericești consacrate. În anul 470 împărații Leon și Anthimius opresc înstrăinarea bunurilor bisericești imobile⁵⁷. Legislația lui Justinian înăsprește dispozițiile împăraților înaintași cu privire la dreptul de proprietate asupra bisericilor și capelelor. Cu toate acestea, nici el nu înlătură posibilitatea ca particularii să poată zidi biserici și capele. Printr-o lege din anul 529, Justinian oprește ca obiectele care aparțin cultului să fie vindute, ipotecate, sau date în gaj⁵⁸. Exact aceeași sus-puzițiune, cu referire însă la bunurile imobile ale Bisericii, va fi luată prin novela VII (an. 535)⁵⁹. Novela 58 (an. 537) arată că existau destule locașuri de cult în case particulare; fără a le interzice, prin această novelă se condiționează funcționarea lor de aprobarea episcopului. Prin aceste legi, Justinian înlătură abuzurile care se făceau cu privire la dreptul de proprietate asupra bisericilor și capelelor, căci cel care întemeia un astfel de locaș, trebuia să treacă, prin episcop, pe seama Bisericii tot ce afecta noului locaș. Totuși Biserica a îngăduit fondatorilor să se bucure de unele drepturi în administrarea bisericilor și capelelor. Este ceea ce în Biserica Ortodoxă este cunoscut sub numele de dreptul de ctitor (can. 1, sin. I—II Constantinopol)⁶⁰.

De multe ori se întîlnesc tranzacții între fondatori și autoritatea bisericească pentru restrîngerea drepturilor de ctitor, pentru că foarte mulți nu ridicau locașuri de cult din pietate, ci pentru motive de cîștig. De aceea, drepturile și prerogativele ctitorilor se stabilesc prin actele de fundație. Abuzurile însă au continuat și în Răsărit, dar mai cu seamă în Apus, unde din secolul XI apare reglementat juridic dreptul de patronat⁶¹. Tocmai aceste abuzuri au determinat canonul 1 al sin. I—II de la Constantinopol. Acest canon oprește zidirea minăstirilor fără știrea episcopu-

54. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 58—59.

55. A. Rivet, *op. cit.*, p. 2—3.

56. *Codex Theodosianus*, liber XVI. tit. II, c. 33 (col. 1501—1502).

57. *Corpus Juris...*, vol. II, I, 2, 14 (p. 13).

58. *Ibidem*, vol. II, I, 2, 21 (p. 16).

59. *Ibidem*, vol. III («Novellae»), p. 48 ș.u.

60. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 62 ș.u.

61. P. Thomas, *op. cit.*, p. II (prefață).

lui. Cel ce zidește minăstire, nu are voie nici să o vindă, nici să o testeze, și nici să așeze egumen pe sine sau pe altul fără știrea episcopului: «căci dacă cineva nu poate fi stăpîn peste cele ce le-a dăruit unui om, cum se va admite a se răpi stăpînirea asupra celor ce cineva le consfințește și le dedică lui Dumnezeu». În mod clar, se poate constata că nu există dreptul de proprietate sau patronat, ci numai dreptul de ctitor, reglementat în conformitate cu principiile canonice, prin actul de întemeiere. Potrivit acestui act, ctitorul se bucură de unele drepturi și prerogative, care nu au fost întotdeauna aceleași, dar care în general constau din: grija ctitorului pentru locaș, întreținerea lui și a personalului clerical, și prerogativa de a recomanda numele aceluia care să slujească, numirea și hirotonia fiind dreptul episcopului. Dreptul de ctitor nu rezultă din dreptul de proprietate; el este numai o concesie pe care Biserica o face ctitorului, și el încetează atunci cînd ctitorul nu-și îndeplinește obligațiile înscrise în actul de fundație⁶². În Apus, lucrurile se petrec tocmai invers: se impune de timpuriu dreptul anticanonice de patronat și dreptul de proprietate particulară. De aici au decurs o serie întreagă de abuzuri: administrarea abuzivă și rapace a locașului, neascultarea de episcop, vînzarea, înstrăinarea, testarea lui ca dotă, etc.⁶³.

Pe baza celor spuse pînă acum se poate concluda că: paraclisele și capelele în Biserica Ortodoxă sînt în posesia și se administrează de autoritatea sau grupul de membri ai Bisericii în serviciul cărora se află, avînd însă ca autoritate supremă pe episcop, care aprobă zidirea și funcționarea, numește personalul clerical deservent, stabilește restricții sau prerogative de orice natură pe seama lor, în conformitate cu interesele bisericești. Prin actul de sfințire sau prin punerea antimisului pe sfînta masă, ele devin proprietatea Bisericii, și se administrează de către aceasta, în conformitate cu normele generale de administrare a bunurilor bisericești cu caracter sacru. Datorită caracterului lor sacramental, ele sînt scoase din categoria de bunuri alienabile, și cu atît mai mult ele nu pot să aparțină unor particulari⁶⁴.

Situația capelelor și paracliselor în Biserica Ortodoxă Română.

Avînd o existență și organizare multiseclară, Biserica Ortodoxă Română a fost în situația de a avea și capele și paraclise. Descoperirile arheologice au dat la iveală resturi de bazilici particulare de tip creștin elenistic sau roman, ceea ce dovedește că încă de timpuriu am avut astfel de locașuri de cult. În general, ele s-au bucurat de regimul canonic și juridic al locașurilor de cult, regim care a avut la bază principiile canonice cu aplicare și valabilitate în întreaga Ortodoxie.

Potrivit orînduirii sociale și tradițiilor locale, cînd domnitorii și boierii dispuneau de moșii întinse, secole de-a rîndul, aceștia construiau și biserici de enorie, dar aveau și capele în cadrul caselor și palatelor particulare. Dar regimul canonic și legal al capelelor și paracliselor din țara noastră, pare mai bine conturat prin Legea clerului mirean din 1893 și Regulamentul pentru aplicarea acestei legi din anul 1906. După dispozițiile acestor două legiuiri «paraclisele și bisericile particu-

62. Asupra dreptului de ctitor în Biserica Ortodoxă vezi: N. Milaș, *Dreptul bisericesc...*, p. 439 ș. u.; *Idem Canoanele...*, vol. II par. I, p. 301 ș. u.; Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 64 ș. u.; A. Șaguna, *op. cit.*, p. 258 ș. u., etc.

63. Iorgu D. Ivan, *op. cit.*, p. 64; F. Cabrol, H. Leclercq, *op. cit.*, vol. III, col. 418—420.

64. I. S. Berdnicov, *Curs de drept bisericesc*, tradus de episcopul de Huși Silvestru Bălănescu, București 1892, p. 505 ș. u.; N. Milaș, *Dreptul bisericesc...*, p. 425 ș. u.

late» nu fac parte din parohii, deci au situația de biserici independente fără organizare parohială (*Legea clerului ...*, art. 1, al. b; *Regulamentul ...*, art. 2)⁶⁵.

Posibilitatea de a se zidi paraclis sau biserică particulară este condițională de obligația să le asigure suficiente venituri pentru întreținerea lor și a personalului; construirea se face cu autorizația Sfintului Sinod și a Ministerului Cultelor și Instrucțiunii (*Legea clerului ...*, art. 6 al. b, g; *Regulamentul ...*, art. 15). Personalul clerical al acestora poate fi format din clerul parohiei sau din cler propriu, permanent și independent de parohie. În acest din urmă caz el trebuie întreținut de cel ce are capela sau paraclisul. De asemenea, el este dependent de episcopul eparhial, hirotonit și numit de acesta la recomandarea ctitorului și în înțelegere cu ministerul de resort. (*Legea clerului ...*, art. 6, al. g, h; art. 16, al. a, h; *Regulamentul ...*, art. 17, al. b, c, d). Activitatea cultică a lor se află sub nemijlocita supraveghere a episcopului (*Legea clerului ...*, art. 16, al. b, d). Paraclisele și bisericile particulare pot fi înstrăinate de ctitor sau de moștenitorul acestuia. Înstrăinarea nu se poate face decât unei persoane de religie ortodoxă; în caz contrar bisericile respective «cu toate privilegiile și bunurile lor» rămân ale statului și se alipesc parohiei din care fac parte (*Legea clerului...*, art. 6 al. c; *Regulamentul ...*, art. 10 al. a).

Prin reorganizarea Bisericii Ortodoxe Române din anul 1925, capelele și paraclisele au păstrat aceeași situație canonică și juridică. Statutul Bisericii Ortodoxe Române din 1925 împărțea paraclisele în trei categorii: de reședințe, la bisericile principale și de sine stătătoare (la închisori, în armată sau în localuri particulare). Ele erau pendinte de autoritatea în serviciul căreia se aflau și aveau ca autoritate supremă pe episcop, care numea pe preot la propunerea consiliului eparhial⁶⁶.

Legiuirile actuale, operă a Prea Fericitului Patriarh Justinian, se ocupă de asemenea de situația capelelor și a paracliselor. Reproducem integral textele din legiuirile actuale, din care rezultă clar situația actuală, canonică și juridică a capelelor și paracliselor.

«Din punct de vedere al destinației sale, averea bisericească cuprinde: bunuri sacre și bunuri comune.

Sînt bunuri sacre cele care prin sfințire sau binecuvîntare sînt destinate cultului divin, cum sînt: locașurile de cult (catedrale, biserici, paraclise, capele etc.)...» (*Regulament pentru administrarea averii bisericești*, art. 2, al. a, b)⁶⁷. Cu privire la schimbarea, grevarea și înstrăinarea averii bisericești același *Regulament* spune:

«Bunurile sacre și prețioase, oricăror instituții bisericești ar aparține, sînt inalienabile și imprescriptibile, și, ca atare, nu pot fi schimbate, grevate, înstrăinate, urmărite sau sechestrate» (art. 29 al. a).

Cu privire la clasificarea și situația bisericilor particulare, capelelor și paracliselor, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* spune:

«O biserică particulară, imediat după sfințirea ei, trece în proprietatea și folosința eparhiei, cu tot terenul și clădirile afectate ei și cade sub dispozițiile pre-

65. Textul acestor două legiuiri, la Chiru C. Costescu, *Colecție de legi, regulamente...*, București 1916, p. 214 ș.u.

66. Idem, *Statutul și Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1925, p. 108.

67. *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub I. P. S. Patriarh Justinian*, București, 1953, p. 345.

zentului *Statut*, ținându-se, bineînțeles, seama de actele de fundațiune. Eventualele condiții testamentare contrare acestui *Statut* se vor considera nule» (art. 177).

«Afară de paraclisele de la reședințe sau biserici principale, mai sînt și paraclise de sine stătătoare. Acestea sînt pendinte de autoritatea în serviciul căreia stau, avînd însă ca autoritate supremă bisericească pe episcop» (art. 179).

Cu privire la construirea locașurilor de cult: «Bisericile de orice categorie se pot ridica numai cu învoirea și binecuvîntarea episcopului, fie că se clădesc din nou, fie că se transformă dintr-un alt edificiu» (*Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, art. 180).

«Săvîrșirea serviciului divin într-un paraclis particular fără știrea și consimțămîntul episcopului se va considera ca neascultare de autorități și se va pedepsi ca atare» (*Regulament de disciplină*, art. 24)⁶⁸. În afară de aceste dispoziții de principiu, edificatoare numai prin reproducerea lor, legiuirile actuale, mai prevăd că școlile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române au capele și paraclise pentru nevoile religioase și practica studenților și elevilor.

Trebuie menționat și faptul că Biserica Ortodoxă Română are capele și în străinătate; ele sînt proprietatea și se administrează de Biserica noastră însă ținînd seama de regimul legal al cultelor din țara respectivă.

*

Din cele expuse pînă acum, se poate contura cu ușurință situația canonică și juridică a capelor și paracliselor. Ele sînt supuse aceluiași regim ca și locașurile de cult, în general, cu privire la condițiile de zidire, funcționare, dependență de episcop. Cît timp există în ele antimis, prezența acestuia dă caracter de sfințenie imobilului, chiar dacă capela respectivă nu este sfințită ca orice biserică. Din punct de vedere sacramental, nu există nici o deosebire între ele și celelalte categorii de biserici, în sensul că nu le lipsește nici un element care le-ar putea priva de puterea sfințitoare. Dacă totuși se face o deosebire între ele, aceasta este condiționată de considerente jurisdicționale. Nefiind în serviciul vreunei unități teritoriale bisericești, ele există în cadrul unei parohii, dar existența lor independentă nu trebuie să tulbure ordinea parohiei și nici să se suprapună ei. De aceea, capelor li s-au impus unele restricții cu caracter cultic, restricții care nu au fost totdeauna aceleași. În acest fel, în planul economiei bisericești, importanța lor este mai mică decît aceea a bisericilor parohiale, unități de bază și deci esențiale în organismul Bisericii.



68. *Ibidem*, p. 45, 57—59, 354.

DIN CRONICA ȘI ACTIVITATEA INSTITUTELOR TEOLOGICE

In memoriam: PROF. NICOLAE DOBRESCU (1874—1914)

În cursul lunii iulie din acest curgător an, 1974, se împlinesc, în ziua de 20, o sută de ani de la nașterea, în 1874, și în ziua de 10, șazeci de ani de la moartea sa, în anul 1914, lui Nicolae Dobrescu, cel dintii profesor de Istoria Bisericii Ortodoxe Române de la fosta Facultate de teologie din București. Cu acest prilej, chiar și așa, ca temporar conducător al acestei catedre din cadrul Institutului teologic de grad universitar din București, socotesc că este firesc lucru să arăt, pe scurt, în cele ce urmează, cum a luat ființă această catedră și să pun înaintea cititorilor câteva date despre primul ei titular, al cărui rost în cultura noastră teologică și istorică a fost, cum se știe, la vremea lui, elogiou apreciat.

În perioada de început, — timp de mai bine de două decenii —, la fosta Facultate de teologie din București, n-a existat o catedră de istoria Bisericii Române. În «Proiectul de lege pentru înființarea unei Facultăți de teologie», întocmit în anul 1881, se prevăzuse numai că între «științele» ce se vor preda în facultate va fi și «Istoria bisericească cu privire specială la Biserica română» (art. 4). Prin catedra de istorie bisericească, ținută, între alții, de profesorii Barbu Constantinescu, Ghenadie Enăceanu, Dr. N. Nitzulescu și Dragomir Demetrescu, s-au pus înaintea studenților și sumare date din Istoria Bisericii Române. Această situație a durat pînă în anul 1898, cînd a luat ființă un «curs» de Istoria Bisericii Române, supliniit pentru un timp de profesorul de patrologie, în acea vreme, C. Chiricescu și apoi de profesorul I. Cornoiu.

Regulamentul Facultății din anul 1899, pentru prima dată prevedea și o catedră de Istoria Bisericii Române cu «începerea anului (școlar) 1899—1900». Ea urma «a fi ocupată de către un agregat». La intervenția, pe care, în ianuarie 1900, Facultatea a făcut-o la Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor ca «să publice concurs de agregatie», acesta răspundea că «n-are fonduri pentru această catedră», așa că înființarea ei a rămas, și pe mai departe, un simplu deziderat. În octombrie 1902, decanatul Facultății cu aprobarea unanimă a consiliului profesoral a cerut din nou aceluiași minister ca de la 1 octombrie 1903 să prevadă în buget «plata cuvenită unui agregat de Istoria Bisericii Române, dar tot fără rezultat. Mai apoi, în anul 1904, Ștefan Dinulescu, «doctor în teologie și absolvent al facultăților de Filozofie și Drept», în scris, ruga Sfîntul Sinod să intervină la minister ca să se «înființeze pe lingă Facultatea noastră de Teologie un post de profesor agregat pentru Istoria Bisericească a românilor». Inaltul for, în ședința sa din 22 octombrie 1904, a hotărît ca «suplica în chestiune» să fie înaintată Ministerului Instrucțiunii Publice și Cultelor spre «a decide cele ce va crede de cuviință».

Pe la începutul anului 1905 Decanatul Facultății a îndreptat către același minister o nouă adresă, cu rugămintea ca în viitorul buget ce începea la 1 aprilie, să se prevadă și «agregația de care este vorba în Regulament, de Istoria Bisericii Române».

Această intervenție și-a ajuns scopul, căci către sfârșitul aceluiași an, 1905, catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din București era deja înființată, de vreme ce în ziua de 12 octombrie din acel an, ea putea fi cerută Sfintului Sinod pentru suplinire — «chiar și fără onorar» — de același Șt. Dinulescu. Acesta, în «suplica» sa, afirma că în acel timp, această catedră nu mai era «unită cu cea de Istorie bisericească universală», ci forma «o catedră aparte». În același timp, el ruga Sfintul Sinod să-l recomande Ministerului pentru suplinire și totodată, să ceară acestuia scoaterea ei la concurs, așa cum «au fost scoase și celelalte catedre votate deodată cu ea». Cererea lui, însă, ca și ale altora, n-a fost satisfăcută.

Pînă la urmă, precum se va vedea mai jos, această nouă catedră de la Facultatea de Teologie din București a fost încredințată lui *Nicolae Dobrescu*, care, astfel, a devenit întiiul profesor de Istoria Bisericii Române de la această facultate.

Nicolae Dobrescu a fost fiu de țăran. S-a născut la 20 iulie 1874 în satul lui Popa Radu Șapcă, în Celeiul Romanaiilor. Ca înfățișare, era «voinic și frumos la chip» și «la firea lui om de cuvînt, din stîncă tăiat». Tatăl său se chema Dobre D. Diaconu, dar lui în școala primară i s-a făurit numele de familie Dobrescu, după numele de botez al tatălui. Un urmaș al acestui Dobre D. Diaconu, preotul Florea I. Diaconu, nepotul său de fiu, în anul 1954 păstora satul Celei.

Cursul primar, Nicolae Dobrescu l-a urmat în satul de naștere, iar pe cel seminarial la Seminarul Central din București, între anii 1888 și 1896. Doi ani mai tîrziu, în 1898, el a absolvit și «cursul liceal». Din matricolele școlare, se constată că la Seminar el, întoldeauna, în toate cele opt clase, a promovat pe locul al doilea, de cele mai multe ori după colegul său Georgescu Nedelea, ajuns apoi preot și profesor în Alexandria Teleormanului, și că la Istoria bisericească a avut nota maximă, iar la limbile clasice note foarte bune. Și-a trecut examenul de diplomă în sesiunea iunie 1896 cu nota medie 8,88 (diploma nr. 7 din 29 iunie 1896).

După absolvirea seminarului, a studiat la Facultățile de Teologie și de Litere ale Universității din București, a locuit la Internatul teologic din Capitală și cîțva timp a fost secretar la Școala normală de băieți a Societății pentru Învățătura poporului român. În anul 1902, cu lucrarea: *M. Miniucius Felix, apologia «Octavius»*, tradusă în românește și prezidată de o schiță biografică și de un studiu critic introductiv, prezentată ca teză de licență, a devenit licențiat al Facultății de teologie din București — diploma nr. 2746 din 11 iulie 1902. Și tot în acest an, el a absolvit și Facultatea de Litere — certificatul nr. 226 din 24 octombrie 1902.

Ca student în teologie, în anul 1902 el a primit premiul Hilel, acordat de Universitatea din București pentru lucrarea «Starea Bisericii Române de la 1850 pînă la 1894 inclusiv», — tipărită apoi, cu alt titlu, în anul 1905 —, fixată de Consiliul profesoral al facultății pentru concursul celui ai în vederea decernării acestui premiu.

În toamna aceluiași an, 1902, Nicolae Dobrescu, fire stăruitoare și cu vădite înclinări spre cercetările istorice, prin concurs, a dobîndit o bursă de la Stat, cu care urma să plece în străinătate, pentru a studia în special Istoria Bisericii Române. Pentru desăvîrșirea sa în această specialitate, el a ales Universitatea din Viena, unde pe atunci la Facultatea de Litere «strălucea profesorul de istorie Constantin Jirecek

(1854—1918), de origină cehă, adinc cunoscător al istoriei balcanice și bizantine». În afară de aceasta, în Viena se aflau arhive pline de documente privitoare la trecutul politic și bisericesc al românilor și aici mai studiaseră și alții înainte lui.

În înalta și vestita instituție de cultură vieneză, Nic. Dobrescu a «ascultat cursurile lui Jirecek și ale altor istorici și filologi. Aci și-a dat examenele de doctorat în Filozofie cu specialitatea principală «Istoria». Examinele au fost precedate de o dizertație scrisă, în limba germană, intitulată: *Antänge der Kirchenorganisation in der rumänischen Fürstenthümern*. Această dizertație a fost bine primită de profesorul Jirecek, pentru că autorul ei folosea direct, nu prin a doua mână și nu fragmentar, documentele Patriarhiei ecumenice privitoare la începuturile de organizare a Bisericii române. Ele erau publicate încă din anul 1862 în colecția *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, originalele lor păstrându-se în Biblioteca Curții din Viena».

Deosebit de aceasta, în timpul studenției sale în Capitala imperială, Nicolae Dobrescu, spre deosebire de alții care au zăbovit mai mulți ani aici, când obligațiile școlarești i-au îngăduit, a cercetat cu stăruință vestitele arhive din acest oraș și a copiat numeroase acte și documente privitoare la istoria românilor. Mai apoi, întors în țară, el a folosit parte din ele, tipărindu-le în lucrarea sa în legătură cu stăpînirea austriacă în Oltenia, iar parte, cele privitoare la domnia lui Constantin Brîncoveanu, le-a publicat împreună cu profesorul Const. Giurescu în anul 1907.

O astfel de muncă a desfășurat el în vara anului 1903 și la Budapesta, unde a adunat de prin arhivele de aici o seamă de acte privitoare mai ales la istoria bisericească a românilor de peste munți și a publicat unele din ele în paginile revistei «Luceafărul» de acolo.

În anul 1905, cu dizertația în limba germană amintită mai sus, Nicolae Dobrescu, la Universitatea din Viena, și-a luat doctoratul în Filozofie, specialitatea *Istoria*. Diploma, purtînd data 3 aprilie 1905, i-a fost echivalată de Facultatea de Litere din București cu doctoratul în istorie.

După trecerea doctoratului la Viena, Nicolae Dobrescu a plecat la Cernăuți, unde a ascultat cursurile de istorie de la Facultatea de teologie și a cercetat bogata bibliotecă a acesteia. Cu «știrile adunate de aici și din alte biblioteci, a refăcut dizertația de doctorat, prelungind înapoi studiul pînă în secolul al XI-lea; a studiat întemeierea celor dintii minăstiri din Muntenia și Moldova; a descris viața și lucrarea Sfîntului Nicodim de la Tismana și a adăugat știrile ce se găsesc privitoare la preoții și bisericile din jumătatea a doua a veacului al XIV-lea». Acest studiu, purtînd acum titlul: *Intemeierea mitropoliilor și a celor dintii minăstiri din țară*, a fost prefațat la 12/25 aprilie 1905 în Viena și s-a tipărit în revista *Biserica Ortodoxă Română*, an. 29 (1905—1906). În același an, 1905, el, fiind la Budapesta, a tipărit o culegere de articole de ale sale, publicate prin diferite reviste, căreia i-a dat titlul: *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*. Această lucrare, dimpreună cu alta înfălișînd viața bisericii românești între anii 1850 și 1895, apărută tot în anul 1905, deci ambele cu material specific de Istoria Bisericii Române, a fost bine primită și recenzată «cu laude» în paginile revistei *Biserica Ortodoxă Română*. Recenzentul, Prof. P. Girboviceanu, în aprecierile sale elogioase, scria că, în acel timp, — august—septembrie 1905 —, era așteptat să se întoarcă în țară «acest bine pregătit tînăr pentru o catedră de Istoria Bisericii Române».

Intr-adevăr, în toamna anului 1905, Nicolae Dobrescu a venit în țară. Sosirea lui la București a căzut tocmai în momentul cînd, precum s-a arătat, la Facultatea de teologie, s-a înființat catedra de Istoria Bisericii Române și cînd ea a și început a fi solicitată de cîțiva dornici de a ajunge neapărat profesori universitari. După St. Dinulescu, amintit mai sus, la 12 decembrie 1905, prin Rectoratul Universității G. M. Ionescu, «bacalaureat în științe și litere, licențiat în Litere și Filozofie, licențiat în Teologie și membru al Societății Geografice Române» ceruse și el să țină la Facultatea de teologie un curs liber și gratuit de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, acest lucru îl solicitase din nou și St. Dinulescu. La 22 februarie 1906, decanatul Facultății de teologie le va răspunde că nu li s-au aprobat cererile, deoarece «în curînd, catedra din nou înființată de Istoria Bisericii Române se va ocupa de un titular».

Intr-adevăr, în Monitorul Oficial nr. 26 din 28 februarie 1906 «s-a publicat vacantă catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București» și s-a instituit concurs pentru ocuparea ei. În termenul legal, prin minister, s-au înscris la concurs patru candidați: G. M. Ionescu și St. Dinulescu, pomeniți mai sus, D. Stănescu, «absolvent al seminarului inferior de la Rîmnicul Vîlcea, absolvent al cursului superior al Seminarului Central din București, licențiat al Facultății de teologie din București, profesor de religie, cu titlul definitiv la liceul Matei Basarab din Capitală și defensor eclesiastic pe lingă «Casa Bisericii», și Nicolae Dobrescu, care, la 22 aprilie 1906, depunea la Minister, — înregistrată la nr. 24.691 din 22 aprilie 1906 —, următoarea cerere:

«Pe baza studiilor, titlurilor și lucrărilor menționate și anexate la alăturatul memoriu (în dublu exemplar), subsemnatul fost bursier al Ministerului Instrucțiunii Publice pentru a se specializa în studiul Istoriei Bisericii Române, vin prin aceasta cu cel mai profund respect a Vă ruga să binevoiți a dispoza ca să fiu înscris printre cei care candidează la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București.

Primiți, Vă rog, Domnule Ministru, asigurarea prea osebitei mele considerațiuni.

Dr. Nicolae Dobrescu

Str. Cazarmii 35, București».

Cererea de față era însoțită de un cuprinzător memoriu, pe care, pentru datele ce aduce cu privire la întiul profesor de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București, îl vom insera aci în întregime. Iată-l:

«Memoriu de studiile, titlurile și lucrările candidatului Nicolae Dobrescu:

A. Studii și titluri

1. Absolvent al cursului seminariai de 8 clase de la Seminarul Central din București (cf. anexa 1).

2. Licențiat în Teologie de la Facultatea teologică a Universității din București (cf. anexa 2).

3. În octombrie 1902 obține, prin concurs o bursă de la Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor pentru studiul Istoriei Bisericii Române (cf. anexa 3).

4. Timp de doi ani urmează la Universitatea din Viena, printre alte cursuri specificate mai de aproape în alăturata: *Meldungsbuch* (cf. anexa 4) și cursurile de Istorie bisericească de la Facultatea Teologică aulică (cf. pag. 8); în fine cursurile

de Istoria bisericească și de istoria dogmelor de la Facultatea teologică protestantă (cf. anexa 5) a acestei Universități.

5. Timpul rămas liber, în afară de orele de prelegeri și mai ales vacanțiile le-a utilizat făcând cercetări la arhivele din Viena și din Budapesta și culegând preste 1000 de documente inedite, toate referitoare la Istoria Bisericii Române (Nu s-au anexat aici din cauza voluminozității și a greutateii; stă însă cu ele oricând și ori unde la dispozițiunea celor în drept, dacă doresc să le examineze).

6. Obține diploma de doctor în Filozofie de la Universitatea din Viena (cf. anexa 6). Tratează ca subiect al dizertațiunei o cestiune din Istoria Bisericii Române și anume: *Die «Anfänge der Kirchenorganisation in der rumänischen Fürstenthümern»* = «Inceputurile organizațiunii bisericești în principatele române», iar la examenele orale profesorul Jirecek îl examinează și din istoria bisericească a popoarelor ortodoxe: români, sirbi, bulgari, greci, ruși etc.

7. După obținerea doctoratului urmează timp de un an la Facultatea teologică din Cernăuți, între alte cursuri, istoria bisericească (universală) și Istoria Bisericii bucovinene (cf. anexa 7).

B. Lucrări

1. *Studii de Istoria Bisericii Române contemporane. I Istoria Bisericii din România (1850—1895)* — este partea I dintr-o lucrare premiată de Universitatea din București cu premiul Hilel (cf. anexa 8).

2. *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Budapesta 1905.

3. *Diferite articole de Istoria Bisericii Române*, publicate prin revistele: *Biserica Ortodoxă Română*, *Convorbiri literare Transilvanic* etc.

4. *Intemeierea mitropoliilor și a celor dintâi mănăstiri din țară*, București, 1906.

5. *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriace (1716—1739)*, cu 220 acte și fragmente inedite extrase din arhivele din Viena. Lucrarea se publică de Academia Română; e în curs de tipărire...».

Primind cererile și memoriile celor patru candidați, Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor, la 2 mai 1906, le-a trimis Sfintului Sinod cu rugămintea, ca «în conformitate cu prevederile Legii asupra învățămîntului secundar și superior și a Regulamentului pentru numirea docenților, agregăților și profesorilor universitari ... să se pronunțe asupra valorii lucrărilor prezentate» și să-l «înștiințeze de rezultat».

În ședința din 4 mai 1906, Sfintul Sinod a trimis această adresă la Comisia sa de petițiuni, compusă în acel timp din: episcopul Gherasim al Romanului și arhiepiscopul Sofronie Craioveanu și Nifon Ploieșteanu, acesta din urmă ca raportor. Comisia, prin raportul său din 7 mai 1906, a recomandat pentru ocuparea catedrei, aci pomenite, pe profesorul D. Stănescu, defensor eclesastic. A doua zi, 8 mai 1906, în ședința sa, Sfintul Sinod a aprobat «în unanimitate» această recomandare și, la 18 mai 1906, cu adresa nr. 100, a comunicat Ministerului Instrucțiunii Publice și Cultelor hotărîrea ce luase. Acesta însă nu i-a dat curs imediat.

Incepînd de la 12 mai 1906, discuții în legătură cu ocuparea acestei catedre s-au purtat și în Consiliul profesoral al Facultății de teologie din București. Deși ele s-au prelungit pînă în toamnă, totuși n-au dus la nici un rezultat și la 15 noiembrie 1906 s-a propus ținerea unui concurs de agregatie.

Între timp, însă, datorită «mai ales profesorilor de istorie de la Facultatea de Litere din București — în frunte cu Nicolae Iorga —, care cunoșteau bine pregătirea lui Nicolae Dobrescu și care «urmăreau numai binele învățămîntului univer-

sitar și al științei», deocamdată chiar în acea toamnă din anul 1906, pe data de 1 noiembrie, ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, N. Vlădescu, l-a însărcinat pe acesta cu suplinirea catedrei de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București.

Așa, cu multe greutate, a pătruns în învățământul universitar bine pregătitul Nicolae Dobrescu, care, în mintea celor ce au avut norocul să-i urmeze, sau să-i asculte cursurile, a lăsat amintirea unui «profesor învățat, muncitor și luptător cinstit și hotărît pentru adevăr și dreptate».

În această calitate, de profesor suplinitor Nicolae Dobrescu a funcționat la catedră timp de un an de zile, anul școlar 1906—1907.

În acest timp, Ministerul, pe temeiul avizului senatului Universității din București și al «Colegiului Facultății de Teologie» s-a convins pe deplin de justetea măsurii ce luase cu aproape un an mai înainte și în luna lui mai din anul 1907 a definitivat numirea lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București, făcându-l agregat definitiv. La 11 mai 1907, răspunzând Sfintului Sinod la adresa acestuia nr. 100 din 18 mai 1906, amintită mai sus, el îl încunoștința de această hotărîre, scriindu-i :

«Cu adresa Înalt Prea Sfinției Voastre nr. 100 din 18 mai 1906 ne faceți cunoscut că Sfintul Sinod în ședința de la 18 mai 1906, în vederea raportului Comisiunii de Petițiuni, a aprobat în unanimitate concluziile raportului Comisiunii prin care se recomanda dl. D. Stănescu ca profesor la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din București ;

Avînd în vedere însă că acest aviz nu este valabil, deoarece nu este bazat pe cercetarea amănunțită și motivată a tuturor lucrărilor prezintate de toți candidații ;

Avînd în vedere pe de altă parte avizul Senatului Universității din București unit cu Colegiul Facultății de Teologie, prin care este recomandat dl. Nicolae Dobrescu spre a fi numit agregat definitiv la numita catedră pe temeiul lucrărilor sale, conform art. 69, lit. d din Legea Învățămîntului secundar și superior ;

Considerînd apoi că art. 71 din Legea citată ne dă dreptul de a face noi de-a dreptul numirea la o catedră universitară în cazul cînd recomandările nu se fac în regulă și în termenele legale.

Pe toate aceste motive, avem onoarea a Vă face cunoscut că am recomandat Majestății Sale Regelui pe dl. Nicolae Dobrescu spre a fi numit agregat definitiv la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de Teologie din București și Majestatea Sa a binevoit a aproba această numire cu Înaltul Decret nr. 2260 din 9 mai 1907».

Pus în fața acestei situații, care era cea mai firească și cea mai folositoare pentru învățămîntul teologic de atunci, Sfintul Sinod, în ședința din 14 mai 1907, a luat act de numirea definitivă a lui Nicolae Dobrescu la catedra de Istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din București.

În toamna ce a urmat, la 3 octombrie 1907, acesta și-a deschis cursul cu o lecție despre felul «cum înțelege să trateze istoria. Metoda va fi cea genetică, adică va urmări cercetarea și expunerea sistematică a dezvoltării ce a luat Biserica creștină în viața poporului român în tot timpul și în tot locul. Pentru înfăptuirea acestei concepții istorice, urmează ca cercetarea istorică să fie sprijinită pe izvoare ; aceste izvoare trebuie privite cu ochii criticii care înlătură erorile și restabilește ade-

vărul istoric; faptele istoriei, sprijinite pe izvoare adevărate, trebuie explicate după înălțuirea lor cauzală și expuse sistematic formînd un întreg unitar». Deosebit de aceasta, «în această lecție îndrumătoare el anunța că va ține cursuri expositive *ex cathedra* de Istoria Bisericii române, iar în lecțiile practice de seminar va căuta să ajute pe studenții în ucenicia lor științifică. De pe amvonul Universității se cade să fie propovăduită știința care caută adevărul și care frămîntă problemele culturale și sociale ale poporului».

Și el și-a ținut cuvîntul dat. Unul din elevii lui, înfățișînd mai apoi activitatea de profesor a «maestrului» său, a scris — între altele — și următoarele: «Viața lui se desfășura între catedră, bibliotecă și odăița de lucru. Prelegerile universitare erau bine documentate și limpede scrise. Urmînd procedeul vestitului său profesor C. Jirecek, el nu vorbea liber de pe catedră, ci citea lecția întemeiată pe izvoare sigure și cărți bune... Studenții luau note la lecție, dar notele lor erau incomplete și uneori greșite; de aceea profesorul cerea să controleze el notele destinate litografierii cursurilor: deci altă muncă de profesor». Supraveghea cu atenție lecțiile practice de seminar în care se făceau exerciții de paleografie, tilcuire de documente și recenzii de studii noi istorice. Indica bibliografie pentru subiectele de istorie încredințate pentru studiu studenților; le controla apoi «ca plan de compoziție și ca expunere stilistică». Se apropia de studenți cu căldură și-i îndruma. Pentru îndeplinirea tuturor acestor sarcini, «noul profesor își rînduia metodic viața. Ca un ceasornic, dimineața, strîngea material în biblioteca Academiei Române și după amiază la Arhivele Statului; seara și noaptea erau închinată coordonării și redactării materialului adunat. Urmarea a fost că prelegerile și lecțiile de seminar erau mereu bine pregătite, iar articole și studii apăreau tot mai dese în reviste, de unde cu grijă erau extrase pentru înlesnirea cititorilor».

În plus, Nicolae Dobrescu, după moda apuseană, unde își desăvîrșise pregătirea, a imprimat mai multă viață seminarului de Istoria Bisericii Române și a pus început Bibliotecii acestuia. Prin grija sa, se obțin fonduri de la Minister și Casa Școalelor pentru procurarea de cărți și la stăruința sa Petre Girboviceanu, fostul său profesor de seminar, ajuns acum în fruntea Casei Bisericii, și Academia Română dăruiesc Bibliotecii Internatului teologic colecția revistei *Biserica Ortodoxă Română* și, respectiv, Documentele din colecția Hurmuzaki.

Deosebit de toate acestea, Nicolae Dobrescu avea și «un plan de studii și de publicare. Plănuia să cerceteze temeinic, pe secole, Istoria Bisericii Române și să o aducă la cunoștința publicului pe calea tiparului: studiasse și tipărise în anul 1906 *Istoria Bisericii Române în secolul al XIV-lea*. În anul 1907, va publica începutul secolului al XV-lea în Moldova. În anul 1910, publică întreg secolul al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea. În anul școlar 1910—1911, a supravegheat litografierea cursului său universitar de Istoria Bisericii Române, cuprinzînd secolele XVI—XIX. Mai înainte, în anul 1905, publicase secolul al XIX-lea, iar în anul 1906: *Istoria Bisericii din Oltenia sub ocupația austriacă (1716—1739)*. Văzînd slăbiciunea manualelor școlare, Nicolae Dobrescu își face timp să întocmească un manual de *Istoria Bisericii Române* pentru clasa a VI-a secundară, publicat în anul 1912; mai dezvoltat, acest manual se tipărește tot în anul 1912 de Casa Școalelor pentru clasa a șaptea de seminar. Pe patul durerilor, în luna iunie din anul 1914, Nicolae Dobrescu cercetează manualul său de *Istoria bisericească de la 1054 pînă astăzi* pentru seminarii. Aceste manuale școlare, cele mai bune în domeniul lor, s-au tipărit

după aceea de mai multe ori pînă în anul 1937, sub numele unui «nespecialist» (pr. I. Mihălcescu), numai rare ori făcîndu-se amintire și de adevăratul lor autor.

La 1 octombrie 1912, Nicolae Dobrescu dimpreună cu alți trei profesori de teologie, a început a edita «Revista Ortodoxă», care avea să apară «la două luni odată» și care era menită să fie «catedra de unde să putem vorbi cu toată lumea asupra chestiunilor religioase». În paginile ei, el a inserat multe din articolele sale și și-a așternut multe din gânduri, menite, toate, să contribuie la propășirea și înflorirea Bisericii Ortodoxe Române.

Activitatea lui Nicolae Dobrescu trece și dincolo de catedră. El «iese în public ținînd conferințe de popularizare a istoriei bisericești, fie la cursurile de vară de la Vălenii de Munte, fie la societăți culturale. Mai mult încă, are tăria să arate în scris lipsurile legii privitoare la alegerea de mitropoliți și episcopi, iar prin studiile sale canonico-istorice ajută la înfăptuirea legii Consistoriului bisericesc superior din anul 1909».

După mai bine de patru ani de funcționare ca agregat definitiv la catedră, Nicolae Dobrescu, la 1 iulie 1911, a fost înălțat la gradul de profesor. A păstrat această ultimă calitate pînă la moarte.

Felurita activitate și temeinicele studii, date la iveală, au adus profesorului Nicolae Dobrescu nu numai stima și prețuirea studenților teologi și a preoților doriți de propășirea vieții bisericești din țară, ci și pe cea a unor înalte instituții de cultură din patria noastră, Academia Română, de pildă, la 11 mai 1913, l-a ales membru corespondent, iar «Liga Culturală» l-a primit în rîndul celor ce activau în cadrul ei.

Toată această activitate s-a întrerupt însă pe neașteptate. Încă din toamna anului 1913, Nicolae Dobrescu s-a simțit bolnav și n-a mai putut veni la cursuri. «Nemiloasa boală a cancerului» pe încetul și cu mari suferințe i-a mistuit «trupul voinic, sfîrșindu-l în chinuri groaznice în ziua de 10 iulie 1914», cînd încă nu împlinise 40 de ani. Insoțit doar de pușini din cei ce-l cunoșteau și-l prețuiau — fiind zile de vacanță —, a fost dus și înmormîntat la Cimitirul Belu din București.

Mormîntul său, purtînd nr. 97, se află în figura 83 a acestui cimitir. Este destul de simplu. Nu are placă de marmură sau piatră deasupra. În schimb este străjuit la cap de o înaltă cruce de marmură, fără nici o podoabă, fixată într-un postament de piatră. Pe fața dinspre mormînt crucea are săpat următorul text: «*Nicolae Dobrescu profesor universitar, decedat la 10 iulie 1914, în etate de 39 ani. Ru- gați-vă pentru el.*».

De jur împrejur, mormîntul este mărginit de o ramă de piatră cu șase stilpișori.

Prin plecarea înainte de vreme din această viață a lui Nicolae Dobrescu, Facultatea de teologie din București și știința istorică română pierdeau un element de mare valoare. Deplîngînd acest prematur sfîrșit, N. Iorga scria că în Nicolae Dobrescu «știința românească pierde pe unul din reprezentanții săi cei mai de seamă din generația tînără» și afirma că învățămîntul lui era «serios și fecund». Cuvinte de regret pentru pierderea sa și de apreciere asupra operei sale s-au scris cu acel prilej în paginile ziarului «Neamul românesc» al lui Nicolae Iorga, ale revistei «Biserica Ortodoxă Română», ale «Revistei ortodoxe» și ale multor alte periodice bisericești și de specialitate.

La cîteva luni după decesul său, biblioteca seminarului de istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din București se îmbogățea cu zestrea de cărți

a lui Nicolae Dobrescu, pe care acesta, la moarte, i-o lăsase. Prin aceasta el își dovedea atașamentul față de acest seminar, căruia îi dăduse viață și pe care îl condusesese cu deosebită competență.

În legătură cu acest act al profesorului Nicolae Dobrescu, trebuie menționat aci și un alt fapt amintitor al numelui lui. Este vorba de «Fondul Nicolae Dobrescu» de la aceeași facultate, creat în următoarele împrejurări. În ziua de 6 decembrie 1915, cu prilejul slujbei de pomenire ce s-a săvârșit pentru el în capela fostului seminar Central din București, s-a hotărât stringerea de fonduri pentru ridicarea unui bust la mormintul său din Cimitirul Belu. În acest scop, s-a constituit un Comitet de inițiativă în frunte cu profesorul I. Mihălcescu, s-au lansat liste de subscripție, s-a adunat o parte din fondul necesar și s-a și început lucrarea de sculptorul Gh. Dimitriu din București. Primul război mondial a stricat însă totul.

După război, comitetul a decis continuarea acțiunii, a convenit ca bustul să fie așezat în cancelaria Universității din București și a lansat din nou «liste de subscripție cu apeluri cit mai stăruitoare și repetate». S-a adunat chiar un fond, neîndestulător însă pentru acoperirea costului lucrării.

Din această pricină, comitetul a renunțat la bust și a socotit că este mai nimerit ca, cu suma adunată, să se «formeze un fond cu numele «Nicolae Dobrescu», din venitul căruia să se dea mici premii la seminarul de istoria Bisericii Române — specialitatea răposatului».

Așa a luat ființă, în cadrul fostei Facultăți de teologie din București, «Fondul Nicolae Dobrescu», care a păstrat vie în memoria profesorilor și a studenților amintirea lui Nicolae Dobrescu și din care s-au premiat cele mai bune lucrări de seminar sau de licență cu subiect din ogorul istoriei Bisericii Române.

Acesta a fost și astfel a trecut prin această viață Nicolae Dobrescu, repetăm, întiul profesor de istoria Bisericii Române de la Facultatea de teologie din București. La 40 de ani de la moartea lui, unul din foștii săi elevi făcea asupra sa aceste aprecieri: «Nicolae Dobrescu a fost un profesor bun și un apărător al dreptății. N-a făcut parte din cler, căci i s-a părut că mai bine poate apăra Biserica, rămânând mirean. Era creștin practicant, cerceta slujbele bisericesti, se spovedea și se împărtășea. A muncit încordat, a iubit munca și a prețuit pe oamenii muncitori. Stăruiitor în indeletnicirea lui, cerea și studenților muncă pentru pregătirea examenelor și a lucrărilor de seminar. Lăuda pe studenții sirguincioși, se bucura de lucrările temeinice ale candidaților la licență care luau subiecte din Istoria Bisericii Române. A trecut ca un profesor care ar fi cerut studenților la examene cunoștințe precise și amănunțite. Să nu se uite însă că lecțiile lui erau precise, sprijinite pe izvoare bune și limpede expuse. Aceasta înlesnea învățarea și reținerea lor. Oricum, studenții inteligenți și sirguincioși l-au prețuit și i-au regretat pierderea timpurie, mărturie stînd cuvintele lor tipărite după moartea lui».

Nicolae Dobrescu este regretat și azi, căci dacă ar mai fi trăit, în mod sigur că, cu puterea lui de muncă, cu priceperea și cu dragostea față de trecutul nostru bisericesc, ar fi ajuns desigur să dea Bisericii Ortodoxe Române istoria ei completă, sistematică și sprijinită pe izvoare sigure, așa cum lucra el, pe care aceasta încă o așteaptă.

*

Pentru cei patruzeci de ani de viață și pentru cei aproape opt ani de învățămînt, Nicolae Dobrescu, față de alții, a scris destul de mult. În cele ce urmează, vom încerca să înfățișăm bibliografia scrierilor sale :

1. M. Minuciu Felix, *Apologia Octaviu*, tradusă în românește și precedată de o schiță biografică și de un studiu-critic introductiv. Teză de licență. București, 1907, 76 + 2 pagini (Prefața datată : București 18 nov. 1901).
2. *Un document referitor la Biserica din Oltenia în timpul ocupațiunii austriace*, în revista «Biserica Ortodoxă Română» 27 (1903—1904), p. 749—754 (datat : Viena, oct. 1903).
3. *Un arhiepiscop greco-catolic la românii din Ardeal*, în revista «Biserica Ortodoxă Română», 27 (1903—1904), p. 887—900 (datat : Viena, nov. 1903).
4. *Un episcop românesc în secolele XI și XII*, în rev. «Convorbiri literare», 39 (1905), p. 575—576.
5. *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Budapesta, Institutul tipografic «Luceafărul», 1905, p. 82 + 2. Dare de seamă favorabilă de Prof. P. Gîrbovicianu în rev. «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), p. 614—615.
6. *Studii de istoria Bisericii Române contemporane : I Istoria Bisericii din România (1850—1895)*, București 1905, p. 206. Lucrarea este dedicată lui Nicolae Iorga, «ilustrul său profesor» și este datată : Viena, 7/20 dec. 1904. Ea fusese premiată în anul 1902 de Universitatea din București cu marele premiu «Hilel» și «nu este nici astăzi învechită». Dare de seamă elogioasă de Prof. P. Gîrbovicianu în revista «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), p. 615—616.
7. *Intemeierea mitropoliilor și a celor dintîi mînăstiri din țară*, București, Tipografia Cărilor Bisericești, 1906, p. 128. Dedicată profesorului său, Dimitrie Onciul și cu prefața datată : «Viena, 12/25 aprilie 1905». A apărut mai întîi în revista «Biserica Ortodoxă Română», 29 (1905—1906), numerele din lunile februarie—mai de unde, s-a «reprodus» în extras. «Lucrare temeinică, numai în parte învechită».
8. *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriace (1716—1739)*, cu 220 acte și fragmente inedite culese din arhivele din Viena, București, Ediția Academiei Române, 1906, p. 385.
9. *Un memoriu al mitropolitului Atanasie*, București 1906, p. 7. Extras din revista «Convorbiri Literare», 40 (1906), număr jubiliar, p. 620—624.
10. *Contribuțiuni la istoria Bisericii Române în secolul al XV-lea*, București 1907, p. 42. Publicat întîi în revista «Convorbiri Literare», 40 (1906), p. 976—986 ; 1042—1057 și 41 (1907), p. 408—415. Se ocupă aci mai ales de Biserica moldoveană (ierarhii-mitropoliți de la Iosif pînă la Gheorghe) (1511).
11. *Episcopul Melhisedec* (schiță), București 1907, p. 12. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 41 (1907), p. 978—987. Articol prilejuit de comemorarea a 15 ani de la moartea (1892) acestui erudit episcop român.
12. *Documente și regeste privitoare la Constantin Brîncoveanu*, București 1907, p. L + 434 + 2. Lucrarea, avînd o «introducere», a fost publicată împreună cu profesorul C. Giurescu.
13. *Lecția de deschidere a cursului de Istoria Bisericii Române, ținută în ziua de 3 noiembrie 1907*, București 1908, p. 20. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 41 (1907), p. 1221—1238 și extras în 1908.
14. *O privire istorică asupra Calendarului bisericesc*, Vălenii de Munte 1908, p. 13 + 3. Extras din *Calendarul Ligei Culturale* pe anul 1908.
15. *Defectuositatea alegerii episcopilor și mitropoliților la noi*. Studiu istoric-critic, publicat întîi în ziarul «Viitorul», București, 1909, p. 31. O critică a prevederilor Legii organice din 1872 privitoare la alegerea mitropoliților și episcopilor.
16. *În chestia modificării legii sinodului. Lămuriri canonic-istorice asupra sinodului și asupra organizațiunii bisericești din Biserica Ortodoxă*, București, 1909, p. 47 + 1. În prefața autorul arată că articolele din această broșură au fost publicate mai întîi în ziarul «Viitorul» (București, 1909).
17. *Rolul Bisericii în trecutul românesc*, București, 1909, p. 21. Publicat întîi în rev. «Convorbiri literare», 43 (1909), p. 630—648.
18. *Mitropolitul Andrei Șaguna*, București, 1909, p. 19. Extras din rev. «Convorbiri literare», 42 (1908), p. 554—570.

19. *Mitropolitul Anania*, în rev. «Păstorul ortodox» (Pitești), 8 (1909), p. 400—415. Articolul semnat «un anonim», după stil și metodă de lucru, este însă al lui N. Dobrescu.

20. *Din Istoria Bisericii Române. Secolul al XV-lea*. Studiu istoric, București 1910, p. 178. Publicat întâi în rev. «Bis. Ort. Rom.», 33 (1909—1910) și 34 (1910—1911).

21. *Introducerea creștinismului la români* (Lecție ținută la Universitatea populară din Vălenii de Munte în iulie 1909), publicată în broșura *Cursurile de vară din Vălenii de Munte Anul al doilea (1909)*. Vălenii de Munte, Editura tipografiei Neamul Românesc, 1910, p. 93—125.

22. *Reprezentanții a două curente în Biserica din Țara Românească la începutul sec. XVI: patriarhul Nifon, mitropolitul Maxim, mitropolitul Macarie*, în rev. «Convorbiri literare», 44 (1910), p. 348—364.

23. *Viața și faptele lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei*, București, Biblioteca Societății «Steaua», nr. 20, 1910, p. 120. Dare de seamă favorabilă de prof. P. Gîrboviceanu, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 34 (1910—1911), p. 479—480.

24. *Istoria Bisericii Române, sec. XIV—XIX*, Curs litografiat, București 1911—1912, p. 383 + 176 + 232 + 606 + 104.

25. *Timpul și împrejurările creștinării noastre*. Conferință ținută la 12 dec. 1912, publicată în: *Pentru mințile și inimile ostașilor noștri*. Conferințe ținute elevilor școalelor militare de infanterie. Seria II-a. Decembrie 1912, București, Editura «Revistei Infanteriei», 1912, p. 25—42.

26. *Episcopia greco-maghiară*, în «Revista Ortodoxă», 1 (1912—1913), nr. 5—6 (februarie—martie 1913), p. 170—177.

27. *Episcopia nouă în Dobrogea sau transformarea unei episcopii existente?*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 1 (oct. 1913), p. 6—9.

28. *Posturi de conferențieri la Facultatea de Teologie* în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 1 (oct. 1913), p. 18—21.

29. *Biblia în românește. Cum ar trebui editată azi*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 2 (noiembrie 1913), p. 38—41.

30. *Chestia bisericască din Bucovina în timpul din urmă*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 3 (dec. 1913), p. 76—82.

31. *Istoria Bisericii Române pentru clasa a VI-a secundară*, București, 1912, p. 142 + 2.

32. *Istoria Bisericii Române, întocmită pentru clasa a VII-a de seminar*, Vălenii de Munte, 1912, p. 267. Publicată de Casa Școalelor.

33. *Istoria Bisericească. II. De la 1054 pînă astăzi*, întocmită conform programei în vigoare pentru clasa VI-a de seminar, București (Casa Școalelor), 1914, p. 416.

34. *Organizarea Bisericii bulgărești*, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 38 (1914—1915), p. 468—483.

35. *Istoria Bisericii Române pentru clasa VI-a secundară*; Ed. II revăzută de I. Mihălcescu, București 1921, p. 128.

36. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, întocmită pentru clasa a VII-a de seminar, ed. II, București (Casa Școalelor), 1922 (pe copertă: 1923), p. 286 + 2.

37. *Istoria Bisericii Române*, revăzută, completată și adaptată programei pentru clasa a IV-a normală de pr. I. Mihălcescu, București 1926, p. 82.

38. *Istoria Bisericii Române pentru clasa a VI-a secundară*, ed. IV, revăzută de preotul Ioan Mihălcescu, București 1926, p. 112 + 2 (Ediția III-a a apărut în anul 1923. N-am văzut exemplare).

39. *Răspuns la memoriul episcopului Gherasim al Romanului*, București, 1909, 41 p., semnat: «Un laic iubitor de cele sfinte» și lucrat dimpreună cu profesorul I. Mihălcescu. Studiul poartă drept motto următoarele cuvinte: «Non quis, sed quid».

40. Recenzii: Netzhhammer Raymund, Axiopolis. Ein Besuchs, in einer Martyrerstadt, în rev. «Convorbiri literare», 42 (1908), p. 614—615. Raymund Netzhhammer, Der Bau der rumänisch-unierten Kirche in Bukarest 1910, în rev. «Bis. Ort. Rom.», 33 (1909—1910), p. 1190—1193.

41. *Cronica bisericască* (externă). În «Biserica Ortodoxă Română», XXXIII (1909—1910), p. 943—946: *Biserica Ortodoxă în Balcani și în Antiohia*, p. 1072—1075. *Biserica Rusă și propaganda papistă. O mișcare în Biserica Ortodoxă din Serbia*; p. 1179—1182: *Biserica Ortodoxă în Serbia, Bosnia, Dalmația și Muntenegru*; p.

1416—1428: Patriarhia Ierusalimului, patriarhia Antiohiei. În «Biserica Ortodoxă Română», XXXIV (1910—1911), p. 111—115; *Criza din patriarhatul Ierusalimului*; p. 472—474; *Înliințarea unei Case a Bisericii în Grecia*, p. 708—710; *Din Patriarhia Alexandriei, din Grecia, din Peninsula Balcanică*; p. 942—951; *Din Biserica Rusiei*.

În «Revista Ortodoxă», 1 (1912—1913), nr. 5—6 (februarie—martie 1913), p. 196—199: *Noua lege sinodală a Bisericii sîrbești din Carlovitz*, p. 199—200; *Noua lege a clerului de mir din Muntenegru*; p. 200—201; *Concurs la ocuparea parohiilor (pentru Serbia)*; p. 201; *Propaganda ortodoxă în Japonia: Nicolae Japanski*; an. 2 (1913—1914) nr. 2 (noiembrie 1913), p. 56—57; *Grecia: Propunerea de a supune Biserica din Grecia Patriarhiei de Constantinopol*; p. 57; *Întinderea jurisdicției Patriarhiei de Alexandria*; p. 57; *Între grecii și arabii din Patriarhia Ierusalimului*.

În revista «Păstorul Ortodox» (Pitești), 10 (1911), p. 177—182: *Apropiere între Patriarhie și Exarhatul bulgar*.

Bibliografie: *Dosarele nr. 113, 114, 115*, în Arhiva Sfintului Sinod. Prof. on. T. G. Bulat, *Contribuții la istoricul Facultății de Teologie... din București*, în «Biserica Ortodoxă Română» LXXV (1957), p. 1071—1212; N. Iorga, † *Nicolae Dobrescu*, în «Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sud-orientale», 1 (1914), nr. 6 (iunie), p. 124—125; G. (Irboviceanu), P., † *Profesorul N. Dobrescu*, în «Biserica Ortodoxă Română», XXXVIII (1914), p. 383—386; (Diac. N. M. Popescu?), *Cel ce nu mai este: † Nic. Dobrescu*, în «Revista Ortodoxă», 2 (1913—1914), nr. 10 (sept. 1914), p. 287—290; Ic. Șt. Gh. Leu, *Fondul «Nicolae Dobrescu»*. Dare de seamă în revista «Biserica Ortodoxă Română», nr. II, XLI (1923), nr. 14 (512), p. 1065—1066. Preotul Niculae M. Popescu, *Niculae Dobrescu (1875—1914)*, în «Mitropolia Olteniei», VI (1954), p. 627—635.

Pr. Prof. N. ȘERBĂNESCU

IULIAN ȘTEFĂNESCU (1880—1937)

Au trecut peste trei decenii și jumătate de la stingerea din viață a bizantinistului român Iulian Ștefănescu și numele său apare tot mai rar și numai în studii de strictă specialitate, care pun în lumină, cînd împrejurările o cer, unele din roadele muncii sale competente și de o desăvîrșită probitate științifică și rezultatele ei neștirbite de scurgerea vremii, într-un cîmp de activitate sever și arid, ocolit cu grijă de spiritele facile, dornice de succese grabnice în rîndurile unui public mai puțin exigent. După ce, la moartea învățatului, citeva necroloage¹ au dat mărturie de cunoștințele, rîvna și neobișnuitele însușiri morale ale celui ce ne părăsea, uitarea a cuprins pe încetul numele și strădanile regretatului bizantinist. Dacă, acum, încercăm să o înlăturăm măcar în parte, o facem și din încredințarea că Iulian Ștefănescu a reprezentat mai mult ca oricine liniile proprii de dezvoltare ale bizantinologiei românești la începuturile sale, fără să se fi numărat printre ctitorii acestei discipline, în România, și nici printre creatorii care să fi rămas consacrați prin importanța descoperirilor sau prin numărul publicațiilor lor.

În primul rînd, Iulian Ștefănescu a fost un filolog. Volumul dat la lumină cinci ani după dispariția sa și care cuprinde, strînse laolaltă, cu grijă și pietate, toate studiile sale atît de puține la număr și publicate, la răstimpuri, în una și aceeași revistă — are drept titlu *Opere istorice*². Să ni se îngăduie să socotim că alegerea titlului nu este cea mai fericită și că articolele cuprinse sînt mai degrabă ale unui filolog decît ale unui istoric. Prin formație, dar și prin preocupările pe care le-a

1. Le-am notat la finele articolului meu: *Iulian Ștefănescu*, publicat în «Hrisovul», 1 (1941), p. 481.

2. Iată pagina sa de titlu: *Biblioteca Revistei istorice române III*, Iulian Ștefănescu, *Opere istorice*. Ediție îngrijită de D. Bodin, cu o prefață de Constantin Giurescu, București 1942.

cultivat pînă la capătul vieții, alcătuirilor lor era un filolog, desigur în concepția largă a termenului, care include interesul pentru istoria literaturii vechi și, în genere, și pentru anume aspecte din istoria vechii noastre culturi. Și acum ne vom lămuri de ce Ștefănescu este reprezentativ pentru începuturile bizantinologiei românești. La începuturile constituirii sale ca știință, în ultimele decenii ale secolului trecut, bizantinologia a însemnat o ramură crescută pe trunchiul venerabil al filologiei clasice europene și care numai treptat și-a cîștigat autonomia, neîncetînd nici atunci să rămînă o disciplină filologică. Prima catedră universitară de bizantinistică din Europa, a fost cea de filologie bizantină creată la München³, în 1892. Un an mai tîrziu, A. Papadopulos-Kerameus, care și-a cîștigat atitea merite în legătură cu problemele elenismului în România, a fost primul docent de filologie medio și neogreacă la universitatea din Petersburg. În 1895, W. Pecz, titularul catedrei de filologie clasică la universitatea din Budapesta, a primit sarcina să țină și prelegeri de filologie medio și neogreacă. Aceste preocupări au revenit, de la început, și posturilor didactice corespunzătoare înființate la București: în 1906 — o conferință — apoi în 1915, o catedră. Primii învățați români cu preocupări de bizantinologie, un C. Erbiceanu, N. G. Dosios, un C. Litzica, un D. Russo, au fost filologi sau — dacă ne referim la cel dintîi — un teolog cu vădite înclinații filologice.

Preocupările de catalografie, absolut indispensabile în faza de constituire la noi a bizantinologiei ca disciplină autonomă, precum și editările de texte literare, documente sau inscripții, în care s-au distins toți cei mai sus amintiți, constituie activități filologice, în sensul, măcar, pe care un Benedetto Croce îl dădea termenului. Vom mai adăuga, în sfîrșit amănuntul că, în 1928, cînd cel ce semnează aceste rînduri pășea ca student în universitatea din București, postul didactic ocupat de regretatul nostru dascăl Dem. Russo, era o catedră de filologie bizantină, încadrată în secția de filologie modernă a Facultății de litere de pe atunci⁴. Strălucita excepție pe care a constituit-o activitatea de istorie al Bizanțului, desfășurată de N. Iorga, se lămurește dacă ne gîndim că ilustrul învățat considera istoria Imperiului de Răsărit ca un capitol — desigur de un special interes — din istoria universală, pe care o trata ca pe un tot unitar. Ca *Istoria Imperiului otoman* sau diferitele istorii ale propriului său popor, cele două istorii ale Imperiului bizantin, pe care le datorăm lui N. Iorga⁵, nu reprezintă stenograme sau prelucrarea vreunui curs universitar, pe care nu știm să-l fi consacrat, vreodată, în îndelungata sa carieră didactică, *exclusiv* lumii bizantine.

Bizantinologia ca o disciplină prevalent istorică s-a încetățenit abia mai tîrziu în învățămîntul nostru universitar, în legătură cu informațiile izvoarelor bizantine asupra originilor poporului nostru, a primelor formații politice de la Dunărea de Jos și a începuturilor vieții noastre de stat, în stînga Dunării. Cît privește contribuțiile

3. Vezi K. Krumbach, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, ed. a II-a München, 1897, p. 1140.

4. Marin Popescu — Spineni, *Contribuții la istoria învățămîntului superior. Facultatea de Filozofie și Litere din București, de la început pînă în prezent*, București, 1928, p. 177. Vezi și *ibidem*, p. 45—46 — raportul din 1911 al conferențiarului C. Litzica, despre situația studiilor de filologie bizantină la Universitatea bucureșteană, în anii 1906—1911.

5. Mă refer la: a) *The Byzantine Empire*, London, 1907 și b) *Histoire de la vie byzantine, Empire et civilisation*, t. I—III, București, 1934.

filologice ale lui Iorga, în înțelesul folosit de noi mai sus, consacrate Bizanțului și greșităților postbizantine, nu mai e nevoie să stăruim asupra importanței și volumului lor în literatura noastră de specialitate. Nici ele nu sînt însă legate de activitatea propriu-zis didactică a marelui savant, care rămînea în primul rînd un istoric.

Aceste precizări, care sperăm să nu fie de prisos pentru cei ce vor să se orienteze în istoria bizantinologiei românești, lămuresc, credem, sensul activității de filolog a regretatului învățat căruia îi închinăm aceste pagini, dar fac în același timp dintr-însul și un vrednic reprezentant al unei direcții constante urmate de eleniștii români cu preocupări de bizantinistică, atît în universitate cît și în afara universității.

Un alt aspect propriu școlii românești de bizantinologie, și pe care Iulian Ștefănescu l-a reprezentat cu distincție, este înglobarea în bizantinistică a lumii grecești post-bizantine a celui «Bizanț de după Bizanț», căruia toți bizantiniiștii români i-au consacrat cea mai mare parte a cercetărilor lor. Formele bizantine nu cedează locul pe care-l ocupaseră în cîteva din sectoarele vechii culturi românești decît către sfîrșitul sec. al XVIII-lea și rămășițe ale influenței grecești sînt prezente, cum este știut, și mai tîrziu, în primele decade ale veacului următor. Filologul, specialist în limba și cultura medio-greacă, trebuie dar să fie un bun cunoscător și al limbii și literaturii neo-grecești. În afară de aceasta, simbioza culturală româno-greacă, pe care o parte din societatea țărilor românești a practicat-o vreme de cîteva veacuri, cere bizantinistului român o cunoaștere adîncită a vechii noastre culturi și a spiritualității care domină în epoca amintită.

Și sub acest raport Iulian Ștefănescu, prin ceea ce a putut publica și poate — mai cu seamă — prin bogata experiență comunicată învățăcelilor săi sau celor ce-i sollicitau sfatul, se dovedește un adevărat maestru și vrednic reprezentant al unei direcții a studiilor elenice din România, pe care am încercat să o schițăm.

În sfîrșit — și aici Ștefănescu este un adevărat anticipator, — nici unui bizantinist care vrea să adîncească vechea noastră cultură nu-i este îngăduit să ignore limba și cultura popoarelor slave-ortodoxe cu care ne învecinăm. Regretatul învățat și-a dat seama la vreme de tot ceea ce lipsea, sub acest raport, altor colegi de breaslă care s-au bucurat și în timpul vieții și după moarte de un nume mai răsunător decît al său. Nu știm cînd a început să deprindă vechea slavă bisericească și medio-bulgara, pe de o parte, slavo-rusa pe de alta, sau cînd s-a inițiat și în limbile slave moderne ale popoarelor ale căror învățați au dovedit interes și pricepere pentru cultura bizantină. Fapt este că, în scrierile sale, Ștefănescu se dovedește un neobișnuit de adînc cunoscător al limbii slave sub aspectele pe care le-am indicat. Putem afirma că nici un învățat român contemporan nu era atît de bine înarmat ca el pentru a cerceta cu toată rigoarea trebuincioasă raporturile culturale româno-bizantine efectuate prin mijlocirea literaturilor medievale sud-slave sau prin bogata literatură teologică rusă din secolele XVI—XVIII.

S-ar părea că lui Iulian Ștefănescu i se deschideau, astfel perspectivele celei mai rodnice activități științifice într-un domeniu esențial al literaturii române vechi, aflat într-o hotărîtoare dependență de cultura bizantină. Împrejurări dureroase au făcut, însă, ca rezultatele dobîndite de munca fără preget a neuitatului învățat să rămînă totuși firave: Ștefănescu venise prea tîrziu într-un cîmp de cercetări extrem de exigent, obligațiile sale didactice i-au lăsat prea puține răgazuri pentru munca

sistematică pe care și-o organizase cu o admirabilă luciditate, și, în sfârșit, o moarte fulgerătoare l-a doborât tocmai cînd, în deplinătatea pregătirii sale împlinite relativ tîrziu — și, desigur nu din vina sa — capătă în sfârșit recunoașterile publice și răgazurile trebuincioase pentru a se consacra sarcinilor majore pe care și le propusese.

*

Dacă opera tipărită a lui Iulian Ștefănescu stă la îndemîna oricui, și poate fi relativ ușor străbătută, recunoscîndu-i-se de cei ce au calitatea să-l judece admirabilele sale merite, viața învățatului elenist ne este mult mai puțin cunoscută. Necăsătorit, fără urmași, rudele sale mai apropiate sau mai îndepărtate, care puteau aduce mărturia asupra adolescenței și tinereții sale, s-au stîns de mult. O moarte năpraznică a răvășit iremediabil actele personale pe care Ștefănescu le va fi păstrat la sine pînă în ziua morții. Viața — sub atîtea raporturi exemplară — a acestui savant de o rară discreție nu poate fi reconstituită decît cu mari lacune. Împrejurările au făcut să mă număr printre elevii mai apropiați ai săi și să-i stau în preajmă în ultimii ani de viață. Din ceea ce am putut afla din destăinuirile sale, din susele unora dintre colegii lui, care au rămas adînc îndurerăți de sfîrșitul său neașteptat, am alcătuit, la 4 ani de la despărțirea noastră, o evocare pe care îmi îngădui atunci, să dobîndesc cît mai multe știri sigure despre viața și cariera fostului meu dascăl. La acestea se adaugă și puținele date ce le-am mai aflat în anii următori. E drept că, în 1933, Iulian Ștefănescu își imprimase un *Memoriu* de titluri și lucrări, alcătuit însă dintr-o singură pagină, probabil cel mai lapidar în formulare din cîte s-au alcătuit vreodată⁶. Dintr-însul, în afara celor trei lucrări tipărite pînă atunci, nu aflăm decît numerele diplomelor și adreselor de numire pe care le primise în cursul anilor și ele atît de puține la număr!

Iulian Ștefănescu era bucureștean. În anii în care l-am cunoscut locuia într-o casă care-și mai păstrează înfățișarea pe care i-am știut-o cu 45 de ani în urmă, în apropiere de Foișorul de Foc. E probabil să-și fi făcut aici, în București, studiile secundare. Licența în filologia clasică a obținut-o în 1903, dovedindu-se mai ales un excelent latinist. După obișnuitul examen de capacitate, e numit profesor secundar cu titlu provizoriu în 1904, căpătîndu-și definitivatul 4 ani mai tîrziu. Dacă nu toți anii petrecuți ca dascăl de limba latină în provincie, în orice caz pe cei mai mulți și i-a petrecut la vestitul liceu «Unirea» din Focșani, ilustrat pe atunci de profesori care au onorat învățămîntul nostru secundar, înainte și după primul război mondial, cum au fost viitorul academician Constantin Moisil, Dimitrie Dimiu și alții. După război, nu știm la ce dată, Ștefănescu se transferă în București.

Cînd l-am cunoscut preda limbile latină și franceză la Seminarul Central din Capitală, înconjurat de o foarte caldă prețuire din partea colegilor și însoțit pînă tîrziu după moarte de aducerea aminte mișcată a foștilor învățăcei. Anii de profesorat ai lui Ștefănescu au fost rodnici. De pe atunci începuse să-și alcătuiască o bibliotecă de specialitate dintre cele mai frumoase din cîte am văzut. În vacanțele de vară, pînă la izbucnirea marelui război, Ștefănescu întreprindea, cu mijloace proprii, mici călătorii de studii, mai ales în Europa Centrală, și mărturisea că i se în-

6. Vezi nota 1 de mai sus.

7. Iulian Ștefănescu, *Memoriu de titluri și lucrări*. «Cartea Românească», București, 1935. Broșura cuprinde, în afara paginii de titlu, una pagină nenumărată.

găduia să frecventeze unele seminarii universitare care-și prelungeau activitatea mai adinc în miezul verii.

În august 1914, izbucnirea primului război mondial i-a grăbit întoarcerea în țară și el își amintea și de tulburarea pe care a adăugat-o acestei situații, vestea morții lui Pius al X-lea care a zguduit pe catolicii din Austro-Ungaria, care călătoreau cu el în vagoanele lixite de cale ferată. Drumurile în țările de limbă germană îi sporiseră cunoașterea acestei limbi care se adăuga la practica altor limbi moderne. Nu știm dacă, în această vreme, s-a orientat, pentru un timp, spre limba gotă, în care se inițiasă temeinic. Stabilirea sa, după război, în București i-a schimbat, însă, definitiv orientarea studiilor. Într-un oraș cu bibliotecile și mijloacele de lucru pe care le avea Bucureștiul, era firesc ca profesorul cu o atît de limpede vocație spre filologie să năzuiască la un doctorat și anume în filologia clasică, în care-și dobîndise, cu ani în urmă, licența. Se gîndea la o teză despre Esop. Prietenul său Nicolae Cartojan îl pune însă în legătură cu Demostene Russo, titularul catedrei de filologie bizantină al Facultății de litere, care-i schimbă definitiv proiectele de studii. Russo, care-și pierduse pe primul său asistent, mistuit de boală, se gîndea la un înlocuitor și alegerea s-a oprit asupra lui Ștefănescu. Memoriul său, amintit, ne arată că numirea s-a făcut pe ziua de 1 octombrie 1924 cînd el depășise vîrsta de 44 de ani. Asistent l-am apucat 4 ani mai tîrziu, cînd i-am urmat lecțiile. După o tradiție, bănuiesc, arhaică, ce nu-și mai afla perechea în universitate, Ștefănescu își însoțea profesorul — la catedră — la cursurile acestuia, și scria pe tablă numele proprii mai dificile care reveneau în cursul citit de Dem. Russo. La seminariile profesorului asista tăcut și relua — la seminariile lui proprii cu studenții — traducerile din lirica neogreacă la care dascălul său ținea atît de mult, împletind interpretările cu noțiuni de gramatică a limbii grecești populare.

La cele două funcții pe care le acumula — de profesor în învățămîntul seminarial și de asistent universitar, Iulian Ștefănescu a mai adăugat una care merită să fie amintită. În toamna aceluiași an, 1924, Constantin Moisil, ajuns de curînd director general al Arhivelor Statului, ia inițiativa înființării unei școli de științe ajutoare ale istoriei care trebuia — păstrînd desigur toate proporțiile — să meargă pe urmele celebrei Ecole des Chartes, din Paris; urma deci să creeze arhiviști paleografi, iar, puțin mai în urmă, și experți grafologi. Primul grup de 6 profesori ai Școlii, în frunte cu Constantin Moisil, sînt numiți la 1 noiembrie 1924 și printre ei, alături de Nicolae Cartojan, Constantin Marinescu, Petre Cancel și Ion Vlădescu, se află și Iulian Ștefănescu. Cu excepția lui Constantin Moisil, care rămîne în fruntea Școlii pînă la pensionarea sa în 1940, ceilalți dascăli care au clitorit școala, au o activitate care durează de la cîteva luni (Constantin Marinescu), la cîțiva ani. Toți erau și membri ai Corpului didactic universitar și promovările lor, mutările sau sporurile de sarcini în ocupația lor de căpelenie, i-au făcut să părăsească școala înaintea lui I. Ștefănescu. Acesta, cu vocația lui nedezmințită de fidelitate, a rămas profesor de paleografie greacă pînă la încetarea lui din viață, adică peste mai bine de 12 ani. Primele serii de arhiviști, care au deprins de la el rudimentele scrisului și gramaticii neogrecești, au păstrat aceleași amintiri, ca și numeroșii săi elevi din alte instituții, despre cunoștințele lui, tănuite parcă de o neobișnuită modestie, tonul său sfîtos, pătruns de indulgență și de umor, răbdarea sa plină de tact și de căldură umană. În organizarea de atunci a Școlii, cînd profesorii primeau o îndemnizație

cu un caracter mai degrabă simbolic, desigur că munca didactică nu putea fi împovărătoare. Oricum, conștiințiozitatea lui Ștefănescu nu-l cruța de eforturi pe care și le impunea din respectul constant păstrat atît disciplinei, cît și auditorilor, în genere elemente mature și cu studii superioare.

Cîțiva ani mai tîrziu, din 1935, Ștefănescu a ocupat pentru un răstimp mai scurt un post de paleograf în Secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, unde am lucrat o scurtă bucată de vreme alături. Excelent cunoscător al scrisului neogrecesc era folosit pentru rezumarea documentelor grecești din volumele care trebuiau descrise în cel de al 4-lea tom al Catalogului manuscriselor românești, care fusese pus în lucru⁸.

Am stăruit asupra acestor îndeletniciri uitate ca să fac să se înțeleagă suma de eforturi atît de împrăștiate la care a fost supusă sănătatea, care — curînd — s-a dovedit șubredă, a lui Iulian Ștefănescu.

Să nu se creadă că aceste ocupații destul de numeroase, îl cruțau pe învățatul care trecuse de «jumătatea drumului vieții noastre», de strădaniile muncii de cabinet, în frumoasa bibliotecă pe care nu a încetat să și-o îmbogățească. Mai ales în primii ani de colaborare cu un dascăl de exigență proverbială, a lui Dem. Russo, Iulian Ștefănescu va trebui să depună eforturi considerabile pentru a-și împrăști și mai ales a-și completa ceea ce învățase cu peste 20 de ani în urmă pe băncile secției de filologie clasică a vechii Universității din București. Iată ce scriam eu însumi despre el în 1941 :

«Adîncă probitate intelectuală a lui Ștefănescu îi spunea că, deși fost student la greacă al Universității noastre, nu cunoștea cum ar fi vrut o limbă de surprinzătoare bogăție a limbii eline. După manuale germane, la cei peste 40 de ani ai lui, își revede și-și sporește cunoștințele cu nesfîrșite teme și retroversiuni, pe care singur și le îndreptă, apoi, în caiete cu grije întocmite. Îi trebuia să cunoască limba medie și mai ales neogrecescă. Și de data aceasta, pornește cu același tîneresc curaj, ia lecții de limba vorbită, citește — cu condeii în mînă — istoria grecească a elegantului stilist Paparrhigopulos și ajunge, în cîțiva ani, să se numere printre cei mai buni cunoscători, la noi, ai limbii grecești în toate fazele dezvoltării ei, pînă în zilele noastre.

Aceste neobișnuite daruri trebuiau să fie folosite după cuviință de disciplina noastră, care întîlnește rar asemenea însușiri, unite cu o atît de aleasă rîvnă. Cu pătrunderea sa cunoscută, Russo îi încredințează una din cele mai dificile teme din cite puteau fi propuse unui cercetător al culturii greco-române: problema cronografelor românești de care se ocupase el însuși, croind drumul pentru viitorii cercetători. Un bizantinolog însemna prea puțin pentru un atît de covîrșitor cîmp de cercetare. Era nevoie în același timp de un cunoscător temeinic al vechii culturi românești, de un istoric al întregului ei domeniu sacru și profan, de un inițiat în hagiografie și în cele mai felurite probleme ce țîn de disciplinele teologice. Cu aceeași nedezmîntită, senină stăruință Iulian Ștefănescu ajunge în cîțiva ani cel mai calificat cercetător în acest cîmp de lucru pe care avea să-l cultive pînă în ultima lui zi»⁹.

8. Datele sînt luate din revista «Hrisovul», 1 (1941), p. 502. Vezi și p. 522.

9. *Art. cit.*, p. 479—480.

Cronografele românești alcătuiau, însă, un subiect de cercetare, care, potrivit cu planul amplu și cu metoda minuțioasă de lucru a regretatului învățat, nu putea fi elucidat, așa cum dorea el, numai în cițiva ani. Împins și de obligații profesionale, I. Ștefănescu a fost sfătuit și s-a hotărât pînă la sfîrșit, trecut de 52 de ani cum era, să-și treacă teza cu o lucrare de sine stătătoare — desigur — dar ieșită din lunga lui practică a cronografelor și a cărților de cult pe care le cercetase în legătură cu ele. Este vorba de *Legenda despre Sfîntul Constantin în literatura română*, lucrare datorită căreia își dobîndește, la 3 decembrie 1932 cu cea mai înaltă mențiune, doctoratul în filozofie și litere, în fața unei comisii prezidată de decanul Facultății, C. Rădulescu-Motru, și alcătuită din profesorii: Dem. Russo, N. Cartojan, C. Giurescu și P. P. Panaitescu. Lucrarea, de mică întindere — nu atingea nici 50 de pagini ale «Revistei Istorice Române», unde fusese publicată cu puțin înainte, a uimit prin cunoștințele sale neobișnuite. «Lumea științifică românească — scriam eu în rîndurile de pioasă aducere aminte pe care i le-am închinat — descoperea un cunoscător de o uluitoare erudiție în tot ceea ce privea cărțile de ritual ale Ortodoxiei, orientîndu-se, deopotrivă de ușor, în textele vechi românești, grecești sau slave, cu o documentare bibliografică surprinzătoare, pe care o folosea o minunată inteligență critică, stăpînă pe o exprimare limpede și sigură»¹⁰. N. Iorga, însuși, care avea rezerve față de revista în care Ștefănescu își publicase teza, nu a ezitat să recunoască într-însa «o lucrare de o rară bogăție bibliografică și de o critică deosebit de atentă»¹¹.

Cu asemenea recunoașteri, cu o activitate pilduitoare, nu numai în învățămîntul secundar, dar și în cel superior, și la anii săi care depășiseră de mult vîrsta tinereții, Iulian Ștefănescu avea dreptul la un post didactic care să-i îngăduie să împărtășească studenților cunoștințe pentru care ei în zadar s-ar fi adresat altcuiva. Între timp, învățatul bizantinist a mai dat la lumină două valoroase studii asupra cărora vom reveni. Totuși au trecut cițiva ani pînă s-a putut crea pentru el o conferință de studii bizantine, prin transformarea conferinței, rămasă vacantă, de limba și literatura italiană. În toamna anului 1936, Iulian Ștefănescu își putea, în sfîrșit, începe un curs al său, în fața unui mînunchi de studenți. Dem. Russo îi încredințase o temă care nu putea fi decît pe placul noului dascăl: era vorba de prezentarea cărților de cult ale Bisericii Ortodoxe, care au jucat rolul cunoscut în istoria vechii literaturi românești, dar care se cereau cercetate sistematic, în izvoarele lor grecești și în traducerile lor sud-slave. Bănuiesc că era prima treaptă pe care Iulian Ștefănescu dorea să-și conducă studenții, înlăturînd ezitățile și confuziile unora dintre bibliografii și istoricii noștri literari mai vechi. De aici, de pe pămînt sănătos, se putea trece la cercetarea legăturilor culturale și spirituale greco-române, cu toți sorții de izbîndă pe care-i poate chezășui o metodă sigură, călăuzită de cel mai viu simț critic.

În același timp, Ștefănescu își continua cercetările sale răbdătoare asupra cronografelor care-i aduseseră, în ultimii ani, neașteptate greutăți. Aceste voluminoase compilații de literatură universală, răspindite în limba română în secolul al XVII-lea, nu se află decît în parte — în mare parte, e drept, — în țară, unele dintre ele fiind de mult consemnate în biblioteci publice sau particulare de peste hotare. Mijloacele de reproducere mecanică de acum patru decenii nu ofereau siguranța și facilitățile

10. *Ibidem*, p. 481.

11. Vezi «Revista istorică», 18 (1932), p. 79.

celor de azi. Trebuia să se recurgă la împrumuturi de manuscrise, care implicau demersuri deseori delicate și oricum anevoioase. Iulian Ștefănescu își câștigase, însă, la vîrsta pe care o atinsese, și fără să-și piardă rivna și gustul pentru studiu, un soi de senină resemnare. Își asigura mereu prietenii că este aproape de sfîrșit și încercase redactări succesive, măcar a unei părți din lucrarea care trebuia să fie opera majoră a vieții lui. Una din aceste redactări, executată, cred, cu cîțiva ani înainte a morții, am descoperit-o între hîrțile rămase de pe urma sa și, înmînată de mine revistei unde-și publicase studiile, a putut vedea lumina tiparului și aduce servicii cercetătorilor, deși e departe de a fi însemnat ultimul cuvînt al marelui învățat în investigațiile sale fără sfîrșit. Poate că se va fi gîndit la o nouă limitare, măcar provizorie, așa cum procedase și cu lucrarea sa de doctorat — a întreprinderii ciclopice pe care și-o asumase, pentru a avea mulțumirea de a-și vedea opera imprimată în timpul vieții. «Cu puterile destinului, însă, nu se poate incheia o înțelegere veșnică», spunea poetul, «și nenorocirea pășește repede»¹². Înainte de a-și incheia primul an de curs universitar, în mai 1937, Iulian Ștefănescu cădea răpus de una din cele mai fulgerătoare și nemiloase boli. Lăsa în urma lui, între altele, o splendidă bibliotecă de specialitate, care a revenit, prin bunăvoința familiei, Seminarului Central din București, pe care l-a slujit pînă aproape în preajma morții, și Seminarului de bizantinologie al Universității, care a reținut și o parte din fișele și conceptele lui, cu numeroase pagini din redactările sale, asupra cărora revenea mereu, cu o netulburată stăruință.

Nu știu dacă am dreptul să vorbesc, gîndindu-mă la dascălul meu, de un destin patetic. Pentru cine l-a cunoscut pe Iulian Ștefănescu, cu bonomia sa surizătoare, cu calmul lui desăvîrșit, cu o vocație a resemnării neumbrită de regrete, cu epicureismul lui discret, ideea însăși a patosului trebuie înlăturată cu energie. Și totuși, nu poți rămîne netulburat față de ceea ce a fost lipsit de armonie în destinul său, ca și în atîtea altele, de altminteri. Ajuns prea tîrziu să lucreze într-un domeniu, care era adevărata sa vocație și unde putea ajunge un mare maestru, doborît de prea multe îndeletniciri în anii care trebuiau închinăți împlinirii sale, pentru care se pregătise cu o neegalabilă stăruință, răpus în chipul cel mai neașteptat, după ce nu-și sfîrșise nici măcar primul său an de conferențiar la Universitate, la o vîrstă cînd mai putea avea, înainte sa, ani mulți și prielnici de lucru, în preajma trecerii la catedra maestrului său, care — cu drept cuvînt — își pusese într-insul toate nădejdele.

Am amintit de actul de pietate pe care revista în care-și publicase toate studiile l-a făcut, la cinci ani de la dispariția sa, strîngîndu-i laolaltă articolele sale, precedate de o caldă prefață și de portretul dascălului, astăzi aproape uitat, și urmată de rezumatele, în limba franceză, care însoțeau — în revistă — contribuțiile publicate, precum și de un excelent indice.

Nu avem intenția să rezumăm un volum care — de treizeci de ani — e în miile cercetătorilor și care a adus însemnate servicii, mai cu seamă cunoscătorilor vechii culturii românești și ai legăturilor greco-române. Cîteva amănunte asupra lui poate că nu sînt, totuși de prisos.

Din cele cinci studii care-l alcătuiesc, cel din urmă, neterminat și publicat de asemenea în postum, înainte de a fi cuprins în volum, ocupă loc aparte în opera regretatului cercetător. Titlul dat de redacția «Revistei istorice române» articolului este *Manuale și dicționare greco-române*. Sînt încredințat că el este rodul anului de lucru

12. Vezi de pildă, vechile indicații ale lui Dem. Russo, *Studii istorice greco-române*, București, 1939, p. 99—100.

pelrecut de I. Ștefănescu în secția de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, despre care am amintit mai sus. Alături de munca cu care fusese încredințat și pe care o îndeplinea cu conștiinciozitatea sa obișnuită, Ștefănescu și-a găsit timp să cerceteze și manuscrisele de vocabulare, dialoguri greco-române, manuale de conversație și, evident, dicționare. Poate că îndemnul la alcătuirea unei atari lucrări să-i fi venit deopotrivă de la Dem. Russo. Într-adevăr, acesta prefăcuse în 1935 *Dicționarul greco-român*, al lui Hector Sarafidi¹³. Prefața poartă titlul: *Un cuvînt despre lexicografia greco-română* și numără numai cinci pagini, dar, ca orice lucrare a lui Russo, aduce date noi și sugestii prețioase. Lucrarea — din nefericire — neterminată a lui Ștefănescu este concepută pe un plan mult mai vast și autorul — cu acrvia sa cunoscută — nu se mulțumește cu identificarea și descrierea lucrărilor pe care le urmărea, dar restabilește, unde este cu putință, și izvoarele lor. În acest scop Ștefănescu a folosit și un mare număr de publicații lexicografice din biblioteca maestrului său, pe care bineînțeles, le citează. Ultima lucrare analizată este dicționarul manuscris greco-român al lui Iordache Golescu, în opt volume, care, de atunci încoace, a mai atras atenția lexicografilor noștri.

Cît privește celelalte patru studii, acestea sînt toate legate de problema cronografelor românești. Cel mai întins dintre ele, despre care am mai pomenit și pe care l-am găsit între hîrțile lăsate de renumitul nostru profesor, a primit, din partea revistei, titlul, desigur potrivit: *Cronografele românești: tipul Danovici, partea I-a*. Din nefericire, caietul cuprîndea doar conceptul uneia din cele cîteva redacții provizorii pe care I. Ștefănescu nu pregeta să le reia, la răstimpuri, îmbunătățindu-le și completîndu-le cu tot ceea ce propriile descoperiri sau studii ale altor cercetători apărute între timp, aduceau ca elemente utile pentru desăvîrșirea lucrării sale capitale. După avizul cercetătorilor celor mai competenți de azi, lucrarea lui I. Ștefănescu aduce încă servicii esențiale și, pentru unele codice dispărute, cum este vestitul *Cronograf* al lui Mihai Eminescu, ajuns în posesia lui I. A. Rădulescu-Pogoneanu și apoi dispărut, descrierea lui I. Ștefănescu rămîne o mărturie de neîncolcit.

Lucrarea sa de doctorat, *Legende despre Sfîntul Constantin în literatura română* poate fi socotită cea mai desăvîrșită dintre publicațiile bizantinistului român, între altele și fiindcă se numără printre cele trei studii apărute în timpul vieții autorului și supravegheată de el, pînă în clipa cînd a văzut lumina tiparului. Se înșeală cine socoate că titlul acoperă în întregime cuprînsul neobișnuit de bogat al cercetării. Istoricul literaturii vechi românești — interesat de figuri ca Dosoftei, mitropolitul Moldovei, logofătul Radu Greceanu sau Damaschin al Rîmnîcului; cercetătorii vechiului tipar românesc, liturgistii noștri, preocupați de evoluția textelor cărților de cult ale Bisericii Ortodoxe Române, pentru a nu mai pomeni de cei ce lucrează în domeniul legăturilor spirituale greco-române sau chiar ruso-române (se vorbește în amănunt de Dimitrie al Rostovului și de *Celi-Mineiu*l său), — vor găsi în acest excepțional studiu, materiale, precizări și rectificări, detalii neabănuite, toate adunate în jurul urmăririi unei legende, din vremea pătrunderii ei — prin Biserică — în vechea literatură românească, pînă la începutul veacului nostru.

Întinsele cunoștințe ale lui Iulian Ștefănescu în domeniul literaturii hagiografice și al legăturilor de cultură — de data aceasta — greco-slave, se descoperă și în studiul care-i urmează, de o inegalabilă precizie și de o forță de demonstrație, care își

13. Dr. Hector Sarafidi, *Dicționar greco-român*. Cu o prefață de Dem. Russo, profesor la Universitatea din București, Constanța, 1935. Prefața lui Russo cuprinde p. III—VIII.

împrumută parcă stringența logică din domeniul științelor exacte. Ne referim la *Viața Sfintei Paraschiva cea Nouă de Matei al Mirelor* publicată prima dată în 1933.

În sfârșit, de un interes mai special și mai limitat în același timp este articolul său din 1934, *Epopoea lui Mihai Viteazul în lumea greco-rusească, în secolii XVII și XVIII*. Fără să aducă elemente noi la cunoașterea vieții și faptelor eroului nostru național, cercetarea lui Iulian Ștefănescu, prilejuită de descoperirea unui text în limba slavo-rusă, referitor la Mihai Viteazul, în manuscrisul unui cronograf din biblioteca conventului Schottenkloster din Viena, nu e lipsită de interes. Pe lângă determinarea influenței hotărâtoare a lui Stavrinós, cronicarul grec al epocii lui Mihai, asupra textului din cronograf, faima de care marele nostru voievod s-a bucurat în lumea vecinilor noștri slavi din nord reprezintă un fapt pus mai întâi în lumină de I. Ștefănescu. Cît privește editarea critică a textului original, însoțită de o traducere românească, ele sînt un model de precizie filologică, pe care-l poate invidia orice slavist.

Firește că aceste merite ale regretatului cercetător se cunoșteau. Numai că, ele se dezvăluiau și se dezvăluie încă unui număr prea restrîns de specialiști. Punerea în lumină, pentru un cerc mai larg de cititori, a vieții și activității unui dascăl care a onorat deopotrivă bizantinologia și istoria vechii culturi românești, cît și studiile teologice și care a slujit cu cinste atît învățămîntul laic cît și pe cel religios, ni s-a părut că stă între datoriile de neînlăturat ale unuia dintre tot mai rarii foști ucenici, rămași în viață, ai neuitatului profesor.

Prof. ALEXANDRU ELIAN



PREOT PROFESOR PETRE VINTILESCU

1. *Date biografice.* — Unul dintre iluștrii reprezentanți ai strălucitei pleiade de profesori din epoca de glorie a fostei Facultăți de Teologie a Universității din București, transformată (din 1949) în actualul Institut Teologic Universitar din București, a fost și Pr. Prof. Petre Vintilescu, de curind trecut în lumea dreptilor (12 iunie 1974).

Acesta a văzut lumina zilei la 25 septembrie 1887, în comuna Căteasca, din sudul județului Argeș (la 17 km. sud-est de Pitești), ca al doilea dintre cei șase copii ai preotului Marin Vintilescu, coboritor și el dintr-o veche familie preotească. Copilul Petre s-a distins de timpuriu prin râvnă sa la învățătură, printr-o seriozitate prematură, ca și prin voința și ambiția sa de a învăța carte. După ce a început școala primară în comuna natală, continuînd-o într-o comună apropiată și sfîrșind-o în orașul Pitești, unde tatăl său căuta pe cei mai buni învățători, a intrat în seminarul preoțesc de trei ani de la Curtea de Argeș în anul 1900, iar după desființarea acestuia a trecut la seminarul Central din București, pe care l-a absolvit în 1907, distingîndu-se îndeosebi la studiul limbilor clasice. Înscriindu-se la Facultatea de teologie din București, a terminat-o în 1911, obținînd titlul de licențiat în teologie. În același an se căsătorește cu Stana-Elena, fiică de preot, și este numit preot la o modestă parohie de țară din sudul județului Argeș (Rătești-Furduiești), unde se distinge de la început prin activitatea sa pe teren religios și social, înființînd, între altele, o bine organizată și prosperă bancă populară, menită să îmbunătățească nivelul de viață și condițiile de muncă ale enoriașilor și care era vestită pe regiune. Meritele sale în activitatea pastorală îl avansează peste trei ani (1 aprilie 1914) ca preot ajutător la biserica «Maica Precista» din Pitești, de unde, peste alți trei ani, este transferat ca paroh al bisericii Sf. Ioan Botezătorul din aceeași localitate (1 octombrie 1917). Încă din 1915 i se încredințează diferite sarcini în administrația fostei episcopii a Argeșului; este, rînd pe rînd, membru și apoi președinte al Consistoriului eparhial, revizor eclesialic, pratoierul al Argeșului de Jos, consilier cultural al episcopiei, dînd suflet și prestigiu, prin scrisul său, revistelor eparhiale «Adevărul bisericesc» și «Păstorul ortodox». Concomitent, funcționează și ca profesor de religie în învățămîntul particular, apoi în învățămîntul mediu și profesional de stat, la Școala Normală și Liceul de fete din Pitești (între 1919 și 1928), îndeplinînd temporar și sarcina de director al Internatului de elevi al Societății clerului «Frăția» din Eparhia Argeșului și pe cea de director al Școlii normale de băieți din Pitești.

Sarcinile numeroase pe care le îndeplinește în această vreme nu îi slăbesc însă avîntul spre cultură. În puținele ceasuri libere, pe care i le îngăduie activitatea de preot-paroh, cea de profesor și cele din administrația bisericească, preotul P. Vintilescu citește cu nesaț, sacrificîndu-și din odihna nopții și din răgazul legitim al zilelor de sărbătoare, pregătîndu-și lucrările de la cursurile de doctorat în Teologie, pe care le urmează între 1924—1926, și obținînd titlul de doctor în Teo-

logie al Universității din București, la 30 iunie 1926 (nota «magna cum laude»), cu teza intitulată *Cultul și creziile* (Pitești, 1926, 180 p. în 8).

Apreciat mai ales de cei doi corifei ai învățămîntului nostru teologic de atunci — Pr. I. Popescu-Mălăiești și Pr. I. Mihălcescu — cărora ucenicul și apoi colegul le-a păstrat o adincă recunoștință în tot restul vieții, proaspătul doctor a fost numit profesor agregat la catedra de Liturgică și Pastorală de la Facultatea de teologie din București, la 1 februarie 1928, pe baza concursului susținut mai înainte (dec. 1927), iar la 1 aprilie 1931 a fost avansat titular. Concomitent cu numirea ca profesor universitar este transferat și cu postul de preot la biserica «Sf. Voevozi» din București, unde și-a continuat, pînă la 1 decembrie 1940, activitatea pastorală cu strălucite roade, în mijlocul unei parohii formată în cea mai mare parte din intelectuali. Între 1 ianuarie 1932 și 1 august 1933, avînd concediu de la catedră, a îndeplinit și funcția de superior al capelei române din Paris. A fost membru al Senatului Universității din București (1937—1939), prodecan al Facultății de teologie, apoi decan al ei în două rînduri (1 decembrie 1938—1 octombrie 1940 și septembrie 1946—decembrie 1948), păstrînd această demnitate și după transformarea facultății în actualul institut teologic (pînă la 21 ianuarie 1949).

În iunie 1935 a fost membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române la conferința româno-ortodoxă—anglicană, care a avut loc atunci, la București, iar în iulie 1948 a făcut parte din delegația Bisericii noastre, condusă de Prea Fericitul Patriarh Justinian, la Conferința interortodoxă de la Moscova, unde a avut cuvînt hotărîtor în formularea hotărîrii acestei Conferințe în legătură cu problema calendarului și a datei sărbătoririi Paștilor în Ortodoxie.

În 1950 a fost pensionat de la catedră, pentru limită de vîrstă, dar a continuat să activeze ca președinte al Consistoriului Central Bisericesc, din 1954 pînă în 1966, fiind ales și numit de trei ori la rînd în această funcțiune. Continuă totodată să scrie studii serioase în domeniul specialității sale teologice, nedepunînd condeiul pînă în ultimele zile de viață.

Inima sa de părinte și de soț a fost străpunsă de sabia durerii pentru dispariția timpurie a singurului său fiu, Petre, mort în 1969 în vîrstă de numai 49 de ani, iar de curînd prin decesul distinsei și vrednicei sale soții, preteasa Stana-Elena, care i-a fost tovarășă credincioasă de o viață, scutindu-l de grijile gospodăriei și ajutîndu-l să-și consacre toate puterile sale de muncă activității didactice de la catedră și scrișului teologic. Îndeosebi această grea pierdere l-a afectat profund, grăbindu-i sfîrșitul; s-a stins din viață în noaptea de 11 spre 12 iunie 1974. A fost prohodit în biserica Sf. Elefterie și apoi îngropat în cripta familiei din cimitirul Sf. Vineri-Grivița din Capitală, în ziua de 13 iunie 1974.

2. Personalitatea și opera. — Ridicat de la țară, Pr. Petre Vintilescu a urcat, treaptă cu treaptă, pînă la culmile cele mai înalte ale vredniciei preoțești și ale învățămîntului nostru teologic, impunîndu-se numai prin muncă neconținută și prin meritele proprii și onorînd în chip exemplar toate funcțiile și sarcinile care i s-au încredințat, prin împlinirea conștiințioasă a datoriei. Se pare însă că, dintre toate acestea, aceea pe care a iubit-o cel mai mult și căreia i-a închinat cea mai mare parte a puterilor sale de lucru și a talentelor cu care a fost înzestrat, a fost cea de profesor și de ostenitor pe tărîmul științei noastre teologice.

Venirea sa la catedra de Liturgică și Pastorală a fostei Facultăți de teologie din București a inaugurat o etapă nouă în evoluția literaturii noastre liturgice de după

primul război mondial. Însăși teza sa de doctorat — *Cultul și ereziile* (Pitești, 1926) — recomandă pe tânărul ei autor ca pe un liturgist înzestrat cu apreciable calități de om de studiu: pasiune pentru cercetare, bogăție de informații și documentare, obiectivitate și spirit critic, scrupulozitate și meticulozitate în cercetarea izvoarelor și în mînuirea metodei științifice de lucru, sobrietate și nivel academic în forma de expunere. La curent cu tot ceea ce apăruse pînă atunci mai bun în literatura liturgică apuseană (îndeosebi franceză și germană), titularul acestei catedre a ridicat teologia liturgică românească la un înalt nivel științific. Bun cunoscător al limbilor clasice (greaca și latina), Pr. Prof. Petre Vintilescu a dat o atenție specială studiului izvoarelor patristice ale istoriei cultului creștin, dezvoltînd — atît în prelegerile de la catedră cît și în publicațiile sale — latura cea mai deficitară de pînă atunci a studiului nostru liturgic: cea istorică. Dar numeroasele sale lucrări ating toate domeniile de investigație ale disciplinei liturgice: bibliografia și izvoarele ei, rînduiala serviciilor divine (probleme de practică liturgică și de tipic), istoria și explicarea cultului creștin, filologia liturgică, arta religioasă din serviciul cultului, viața liturgică a Bisericii și diferitele aspecte ale vieții sociale ș.a.m.d.

Studiile de specialitate (Liturgica și Pastorală) sînt numeroase. Vom aminti aci numai pe cele principale. Seria lor începe cu volumul, deja amintit, *Cultul și ereziile* (Pitești, 1926, 180 p. în 8), care constituie teza de doctorat a autorului; e o temeinică demonstrare a raportului strîns care există între învățătura de credință (dogmă sau doctrină) de o parte și formele externe ale cultului religios de alta și care s-a văzut mai ales în încercările ereziarhilor de a-și strecura învățăturile greșite în cultul bisericesc, determinînd reacția conducerii Bisericii pentru apărarea dreptei credințe îndeosebi prin bogata și splendidă iconografie introdusă treptat în serviciul cultului ortodox.

În 1927 s-a tipărit *Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*. — *Studiu dogmatico-liturgic* (78 p.), o luminoasă expunere apologetică a poziției doctrinare ortodoxe în ceea ce privește caracterul de jertfă al slujbei liturgice și valoarea ei religioasă și soteriologică, în opoziție cu doctrinele protestante. *Diptice sau pomelnice* (Pitești, 1926, 34 p.) și *Două imne îngeresti în Liturghie: imnul hieruvimic și imnul serafimic* (Pitești, 1927, 74 p.) sînt alte două studii de istorie a cultului, apărute în această epocă, de mai mici proporții, dar remarcabile prin valoarea lor științifică.

În 1929 a apărut *Misterul liturgic* (120 p.), lucrare în care sînt combătute tezele protestante extremiste, care susțineau descendența tainelor creștine (îndeosebi botezul și Euharistia) din misterele religioase păgîne. Peste un an au apărut *Încercări de istoria Liturghiei, I. Liturghia creștină în primele trei veacuri* (București, 1930, 136 p. în 8, extras din revista «Studii Teologice»), în care autorul urmărește, pe baza izvoarelor de informație oferite de literatura patristică din primele trei veacuri, evoluția cultului creștin în general și îndeosebi a Liturghiei din această perioadă, pînă la apariția riturilor liturgice.

Preotul în lața chemării sale de păstor al sufletelor. — *Capitole de Teologie Pastorală indirectă* (București, 1934, 295 p.) este prima parte a cursului de Pastorală ținut de autor la Facultatea de teologie, în primii săi ani de profesorat. Cuprinde o introducere despre noțiunea, materia Pastorală și împărțirea ei, disciplinele înrudite și auxiliare, după care urmează capitolele privitoare la preoție și la persoana preotului, cu toate calitățile care i se cer spre a fi un bun păstor de suflete (vocație, viață religioasă, cultură, moralitate, viață familială normală etc.). Nedepășit pînă as-

tăzi, acest util manual de Pimenică ortodoxă a fost continuat, puțin mai târziu, cu lucrarea despre *Parohia ca teren de dezvoltare a spiritualității creștine* (București, 1937, 32 p. în 8, extras din revista «Studii Teologice»), un savant studiu despre parohie ca teren de activitate pastorală a preotului și despre importanța ei pentru vitalitatea și destinul Bisericii în general.

Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cîntarea bisericească (București, 1937, 490 p.), una dintre lucrările fundamentale ale autorului, reprezintă cea mai bună sinteză despre formele poeziei imnografice întrebuițată în cărțile noastre de cult, ca text al cîntării bisericești, sub diverse denumiri (tropare, stihiri, canoane, condace etc.); ea depășește cu mult, ca bogăție de informație și ca nivel științific, monografia similară mai veche, a cardinalului catolic J. B. Pitra (*Hymnographie de l'Eglise grecque*), care apăruse exact cu 70 de ani mai înainte.

Spovedania și duhovnicia (București, 1939) este cea mai voluminoasă dintre monografiile de specialitate publicate de Părintele Prof. Petre Vintilescu (423 p.) și totodată una dintre cărțile cele mai utile pentru activitatea pastorală a preoților de enorii și a părinților duhovnici din minăstiri. Prezentînd sistematic diferitele laturi ale sarcinii de duhovnic a preotului, ea cuprinde prețioase îndrumări despre modul cum trebuie să procedeze acesta pentru a face din taina spovedaniei mijlocul cel mai eficace de pastorație individuală a credincioșilor. Scrisă pe baza vechiului exomologhitar (manual de spovedanie) grecesc al Sfîntului Nicodim Aghioritul, intitulat *Carte foarte folositoare de suflet* (tradus și tipărit și la noi, în numeroase ediții), dar utilizînd și toată literatura teologică ortodoxă și apuseană, mai veche și mai nouă, asupra subiectului, lucrarea aceasta rămîne un manual clasic în materie, scris la un înalt nivel științific, dar util și lesne de consultat pentru toți cei răspunzători de îndrumarea duhovnicească a sufletelor creștine pe cărările virtuții și ale mîntuirii.

Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor (București, 1943, 156 p. în 8, résumé français en appendice) reprezintă una dintre lucrările de maturitate didactică și științifică a autorului. Urmărind, pe bază de manuscrise și ediții critice, textul și rînduiala (ritualul) liturghiei ortodoxe, cu evoluția și variantele lor de la origini pînă la forma definitivă din Liturghierul de astăzi, acest studiu este mult superior, ca valoare și metodă științifică de lucru, celui similar al liturghistului apusean Placide de Meester (*Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Roma, 1908), mai ales că utilizează în plus noile materiale de informație, publicate între timp de profesorul grec P. N. Trembela, în prețioasa sa lucrare *Dumnezeiasca Liturghie după manuscrisele din Atena* (în grecește, Atena, 1935).

În sfîrșit, *Liturghierul explicat* (București, 1972, 384 p. în 8) este, în ordinea cronologică, ultima mare lucrare a savantului liturgist, publicată sub formă de volum și totodată o încununare de culme a studiilor închinat de el cărții principale a slujbei preoțești. Reluînd o parte din materialele privitoare la istoria Liturghiei, publicate mai înainte în volumul *Liturghiile bizantine privite istoric* și adăugînd explicarea simbolică și doctrinară (dogmatică) din operele mistagogilor clasici, greci și bizantini, ai liturghiei (Sfîntul Chiril al Ierusalimului, Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Teodor de Andida, Gherman al Constantinopolului, Simeon al Tesalonnicului, Nicolae Cabasila ș.a.), studiul acesta, impunător prin erudiția și scrupulozitatea metodei de lucru a autorului, a fost publicat mai întîi parțial, în capitole separate, în diferite numere ale

revistei «Biserica Ortodoxă Română», ulterior reunite în volum, cu unele adaose și prelucrări. Osebit de valoare ei teologică, opera aceasta de apogeu a ilustrului nostru liturgist prezintă și o mare utilitate practică, putând servi ca izvor de informație pentru preoți în predicile și catehezele lor pentru explicarea Liturghiei ortodoxe, care devin din ce în ce mai necesare și mai dorite de credincioșii noștri.

Au rămas, din nefericire, nestrinse în volum, capitolele unui Curs de Istoria artei creștine, publicate, sub titlul general: *Elemente de istoria artei creștine. Partea întâia: Arhitectura religioasă creștină*, în mai multe numere din revista «Biserica Ortodoxă Română» (an. 1966, nr. 1—2, 3—4 și 5—6; an. 1967, nr. 1—2, 9—10 și 11—12; an. 1968, nr. 1—2). Deși redactat mai de mult și pe temeiul unei bibliografii astăzi învechite, totuși, cursul acesta constituie încă și azi o sinteză utilă pentru doritorii de a cunoaște istoria locașurilor de cult și stilurile arhitecturii bisericești răsăritene și apusene.

Dintre cursurile ținute la catedră au rămas netipărite, dar fiind multiplicare prin opalografare, două volume: a) *Principiile și înțelesul cultului creștin-ortodox. — Curs de Liturgică Generală sau Introducere în studiul Liturgicii* (litografiat în 1940 de asistentul Ene Braniște, 269 p. în 8) și b) *Istoria Liturghiei* (litografiat în două ediții: una de același, în 1940, alta în 1948, 343 p.).

O mare parte dintre studiile de Teologie practică, cu conținut liturgic, pastoral, omiletic și canonic, au fost publicate sub forma de articole izolate, prin diferitele reviste bisericești, la care autorul a colaborat, atât înainte de 1950 (data ieșirii sale la pensie) cit și după aceea, unele dintre ele apărând și sub forma de extrase. Spicuum dintre acestea doar câteva titluri, și anume pe cele mai interesante pentru preoți: *Taina pocăinței* (în «Păstorul ortodox», Pitești, 1911, nr. 8—9 și 10—11); *Preotul în literatura noastră* (în revista «Adevărul bisericesc», 1916, nr. 23—24 și în broșură separată); *Improvizația în predică* (în «Buletinul Eparhiei Argeșului», 1927, nr. 5—6); *Păstrarea Științei Împărtășanii pentru cei bolnavi* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1928, nr. 6); *Sacerdoțiu creștin. Pregătirea și rolul său social* (în «Adevărul bisericesc», Pitești, 1923, nr. 1); *Valoarea socială a Liturghiei* (în «Studii Teologice» s.v., 1931, nr. 1); *Troparul Ceasului al treilea în rânduiala epiclesei* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1937, nr. 1—2); *Trupul și Singele Domnului din Sfânta Împărtășanie* (extras din aceeași revistă, 1937, nr. 5—6); *Culoarea vinului pentru Sfânta Euharistie* (în ibidem, 1941, nr. 1—2); *Liturghia în viața românească* (ibidem, 1943, nr. 4—6); *Cântarea poporului în biserică în lumina Liturghierului* (ibidem, 1945, nr. 9); *Funcțiunea eclesiologică sau comunitară a Liturghiei* (ibidem, 1946, nr. 1—3); *Preotul în oficiul său de liturghisitor* (ibidem, 1929, nr. 6); *Darurile de jertă ale creștinului* (în «Duminica ortodoxă», nr. 22 din 25 ianuarie 1931); *Primirea și oprirea de la Sfânta Împărtășare* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1938, nr. 11—12); *Considerațiuni în legătură cu îndreptarea calendarului* (în «Ortodoxia», 1949, nr. 1); *Funcțiunea catehetică a Liturghiei* (în «Studii Teologice», 1949, nr. 1—2); *Spovedania, mijloc de pastorație individuală* (ibidem, 1949, nr. 9—10); *Binația Liturghiei* (ibidem, 1950, nr. 3—6); *Ora sau vremea din zi pentru săvârșirea Liturghiei Darurilor mai nainte slințite* (ibidem, 1952, nr. 1—2); *Sfânta Împărtășare în spiritualitatea creștină* (ibidem, 1953, nr. 5—6); *Conferința română ortodoxă—anglicană de la București în iunie 1935, privită în cadrul temelor ei sacramental-liturgice* (în «Biserica Ortodoxă Română», 1959, nr. 2) ș.a.

Între publicații merită să fie amintite și manualele pentru învățământul religios din școlile secundare de odinioară, printre care *Morala creștină* (cinci ediții, la Pi-

tești între 1923 și 1928), și, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (în colaborare, București, 1930).

La aceasta se adaugă un mare număr de articole ocazionale, cuvântări și predici, recenzii și note bibliografice, însemnări ș.a., risipite prin diferite reviste bisericești eparhiale, mai ales în epoca dintre cele două războaie mondiale.

Netipărite au rămas numeroase studii, comunicări, referate, predici, cuvântări ocazionale, articole omagiale și însemnări memoriale autobiografice, care însumează laolaltă multe sute de pagini mari și pe care autorul le-a strâns cu mare grijă, în ultimii ani ai vieții, le-a pus în ordine, le-a broșat și le-a dăruit bibliotecii Institutului teologic din București, împreună cu exemplare din volumele și extrasele tipărite. Dintre acestea merită să fie amintite: *Combaterea superstițiilor de către preot* (35 p. caiet, 1927); *Problema națională și rezolvarea ei democratică în țara noastră* (conferință pentru cursurile de îndrumare a preoților, 1949); *Lectura preotului și cărțile religioase ca instrument pastoral* (1949, 31 p. coală dact.) și *Chestiunea validității hirotoniilor anglicane* (60 p. coală dact., studiu întocmit la cererea Prea Fericitului Patriarh Justinian).

Între strădaniile fecunde și realizările multiple din activitatea, așa de variată și de bogată, desfășurată de Pr. Prof. Petre Vintilescu în slujba Bisericii Ortodoxe Române timp de peste o jumătate de veac, se înscrie la loc de frunte *revizuirea Liturghierului românesc*, cartea de slujbă cea mai necesară preoțimii noastre în oficiul din biserică. Această revizuire, care rămîne exemplară pentru toți diortositorii cărților noastre de ritual, a fost pregătită cu grijă, ani de-a rândul, încă de la începutul activității didactice de la catedră, prin cercetarea amănunțită a variantelor de texte din vechile ediții ale Liturghierului românesc, consemnate în lucrarea *Contribuții la revizuirea Liturghierului românesc. Proscomidia și Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. — Studiu și text* (București, 1931, 157 p. în 8), lucrare urmată apoi de altele, cuprinzând studiul critic al variantelor locale (regionale) din ritualul liturgic, ca de ex. cea intitulată *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului* (București, 1947, 56 p. în 8). Pe baza unor astfel de lucrări preliminare, ca și a celorlalte studii științifice ale textului și ritualului Liturghiei ortodoxe, menționate mai înainte, Pr. Prof. Petre Vintilescu a întreprins, în colaborare cu Prea Fericitul Patriarh Justinian, revizuirea fundamentală și integrală a Liturghierului românesc; prima ediție revizuită a apărut în anul 1965 și a fost retipărită de două ori pînă acum (1967 și 1974). Îmbunătățirea traducerii românești a textului s-a făcut pe baza celor mai bune ediții critice ale textului original (F. E. Brightman, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896 și P. Trembela, *Cele trei Liturghii, după manuscrisele din Atena*, Atena, 1935), luîndu-se totodată în considerare și versiunile intermediare, în paleoslavă, din Liturghierele diferitelor Biserici ortodoxe ale popoarelor neoslave (Slujebnicul rusesc, bulgăresc, sîrbesc etc.), precum și variantele cele mai bune din traduceri și edițiile vechi ale Liturghierului românesc. Totodată, formularul liturgic a fost completat cu îndrumări noi și bogate de tipic, clare și precise, care lipseau din edițiile anterioare și care indică mai ales preoților începători cum să procedeze în unele amănunte de ritual lăsate pînă aci în seama practicii și a rutinei (momentele și rînduiala cădirilor, ritualul vohodurilor, închiderea și deschiderea ușilor împărătești și a dverei, variația unor imne și rugăciuni în cursul anului liturgic, rînduiala slujbelor în sobor și a slujbei oficiată de preot singur, fără diacon etc.). S-a adoptat, de asemenea, o nouă orînduire a cuprinsului acestei cărți, mai sistematică și mai logică, cu titluri noi, mai clare și mai bine plasate decît în

edițiile anterioare. Toate acestea fac din noul Liturghier românesc — rezultat al unei fericite colaborări dintre experiența și practica de fost preot de enorie a Prea Fericitului Patriarh Justinian de o parte și erudiția savantului liturgist de alta — cel mai îngrijit, mai complet și mai bine pus la punct dintre toate Liturghiile aflate astăzi în uz în diferitele Biserici ortodoxe naționale.

Rareori un profesor a fost mai profund atașat de specialitatea sa și mai devotat muncii profesionale de la catedră, pe care a servit-o cu pasiune, consacrându-i tot timpul disponibil și toate puterile de lucru. Pr. Prof. Petre Vintilescu a fost la vremea sa și va rămâne încă mult timp de aci înainte cel mai reputat liturgist ortodox, iar lucrările sale științifice vor rămâne exemple de erudiție și de competență în materie.

Ca om, cel prezentat în această sumară schiță bio-bibliografică a fost și a rămas toată viața sa un exemplu de cinste și corectitudine ireproșabilă, un om al muncii și al datoriei, un caracter integru și inflexibil, care a supărat poate câteodată susceptibilitatea unora sau a păgubit interesele altora dintre contemporani, dar n-a pactizat niciodată cu necinstea, minciuna și inconsecvența.

Ca profesor, a avut reputația unui magistru sever și riguros nu numai cu alții ci în primul rând cu sine însuși, câteodată aspru cu unii dintre studenții săi, dar totdeauna drept, obiectiv în aprecieri, de o ireproșabilă ținută academică în comportare și de o exigență exemplară în împlinirea datoriei. Dar aceia dintre foștii săi studenți, care am avut privilegiul de a trăi mai mult în preajma sa, de a munci alături de dînsul și de a ne apropia mai mult sufletește de dînsul, am gustat deseori bucuria de a descoperi, cu surprindere, ce comoară de sensibilitate discretă, de bunătate și delicateță sufletească, de înțelepciune și de distincție se ascundea sub chipul atât de serios și de grav în aparență. Clipele acelea, scurte și rare, erau pentru noi ca acele zile însorite și calde, care te consolează și te răsplătesc cu prisosință pentru anotimpuri întregi cu cerul acoperit de nori.

Personalitatea și opera scrisă a Părintelui Prof. Petre Vintilescu vor rămâne înscrise pentru totdeauna, la loc de frunte, în galeria reprezentanților celor mai aleși ai clerului Bisericii Ortodoxe Române, ai învățămîntului religios din țara noastră și ai științei teologice ortodoxe, cărora le datorăm admirație, respect și cinste și a căror muncă trebuie să o continuăm cu aceeași rivnă ca și ei, spre progresul și prestigiul Bisericii și al Patriei.

Pr. Prof. ENE BRANIȘTE

Pr. Dr. V. Costin, 'H κοπτική λατρεία ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν λατρείαν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (*Cultul Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe*). Teză de doctorat în teologie, Atena, 1972, 103 p. în 8^o.

Teza de doctorat a Părintelui V. Costin (azi vicar al Episcopiei Oradiei), a fost tipărită cu cheltuiala minăstirii Pentelis din Atena și e închinată Prea Fericitului Patriarh Justinian. Ea se deschide cu un *prolog* scurt (p. 9—11), în care autorul expune motivele pentru care a ales acest subiect pentru teza sa de doctorat, făcînd apoi considerațiuni de ansamblu asupra cultului Bisericii Copte, care se caracterizează prin pecetea adîncă a monahismului egiptean și prin influențele primite din partea Bisericii Ortodoxe grecești, ceea ce dovedește că legătura spirituală dintre cele două Biserici, în care s-a divizat creștinătatea vechiului patriarhat al Alexandriei, nu s-a întrerupt de fapt nici după despărțirea lor formală.

Capitolul I, intitulat *Observațiuni generale* (p. 19—22), cuprinde un scurt istoric al Bisericii Copte, o expunere sumară asupra învățăturii ei dogmatice și a situației ei actuale, încheind cu constatarea că între cultul Bisericii Copte și cel al Bisericilor calcedoniene există nu numai deosebiri, ci și numeroase asemănări și puncte comune.

Capitolul II este intitulat *Cultul Bisericii Copte față de monofizitism și de Sinodul al IV-lea ecumenic* (p. 23—29); aci se precizează că Biserica Coptă a condamnat monofizitismul exagerat al lui Eutihie, după care în persoana lui Hristos firea omenească ar fi fost absorbită de cea dumnezeiască pînă la dispariție; dar Coptii nu admit nici definiția dogmatică a Sinodului al IV-lea ecumenic, adică doctrina ortodoxă; ei recunosc existența celor două firi, dumnezeiască și omenească, înainte de unire, precum și unirea lor, fără amestecare și fără alterare (schimbare), dar după unirea lor în Hristos nu mai sînt două firi care s-ar putea separa, ci o *singură fire*. Cu alte cuvinte, teologii copti refuză să întrebuițeze termenul de *πρόσωπον* (persoană, ipostas), ci păstrează tot pe cel de *φύσις* (natură, fire), pentru a exprima ființa unică a lui Hristos Cel întrupat. Doctrina coptă se reflectă și în unele din imnele Bisericii Copte, dintre care Părintele V. Costin citează cîteva *θεοτόκια* (imne din cinstea Maicii Domnului); dar ceea ce e mai grav pentru unitatea creștină este că Biserica Coptă cinstește ca sfinți pe unii dintre corifeii monofiziți, condamnați de Sinodul al IV-lea ecumenic sau de sinoadele ulterioare, ca de ex. Dioscur, Sever al Antiohiei, ș.a.

Cap. III se ocupă cu *Factorii care au contribuit la evoluția cultului copt*. Între aceștia, autorul enumără geniul specific al poporului egiptean și condițiile lui de viață, influența masivă a minăstirilor, înrîuririle ritului liturgic ortodox grecesc, ca și a altor rituri (ca cel sirian).

Al patrulea capitol e consacrat *Artei bisericesti în general și locașurilor de cult* (p. 37—43). După informații, destul de schematic și sumare, despre arta coptă și monumentele ei mai de seamă din trecut, se face o bună descriere a tipului actual cel mai răspîndit al locașului de cult la Coptii (a se vedea planul unei biserici copte de la p. 43, reproduș din lucrarea lui O. H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church ...* Cairo, 1967, p. 18, fără să se indice sursa).

Despre *Anul liturgic, calendarul, sărbătorile și posturile Bisericii Copte* autorul vorbește în capitolul al cincilea al tezei (p. 45—54), subliniind doar ce este comun și ce este deosebit între cele două rituri liturgice (cel copt și cel bizantin) în acest domeniu. Sub același unghi sînt înfățișate în continuare *Slujbele Laudelor zilnice* ale Bisericii Copte (p. 55—62), insistîndu-se mai ales asupra *slujbei vîlului* (perdelei) și a *tămîierii* de dimineața și de seara, care sînt specifice Bisericii Copte.

Capitolul VII, intitulat *Dumnezeiasca Liturghie* (p. 63—70), amintește, pe scurt, originea liturghiei Bisericii Copte (numită a Sfințului Chiril al Alexandriei), cu cele trei anafore ale ei, apoi descrie sumar rînduiala acestei liturghii, sesizînd părțile co-

mune cu rînduiala liturghiei ortodoxe. E regretabilă confuzia sistematică între noțiunile și termenii de *ἀναφορά* și *λείτουργιὰ*, confuzie pe care, de altfel, o fac și liturghiștii greci, ca și unii liturghiști apuseni.

În capitolul VIII se tratează despre slujbele sfintelor taine și ale ierurgiiilor, sub titlul, modest, de *Observațiuni la săvîrșirea sîntelor taine și la principalele ierurgii* (p. 71—87). Și aci sînt notate cu grijă elementele comune dintre cele două rituri liturgice în acest domeniu, ca și deosebirile principale. Dintre ierurgii se vorbește numai despre slujba înmormîntării, cea a sfințirii Mirului și cea a plecării genunchilor din Duminica Rusalilor, care, ca și la noi, este de fapt slujba Vecerniei zilei de luni după Rusalii.

Capitolul IX, cu titlul *Considerațiuni generale asupra cultului Bisericii Copte, în comparație cu cultul ortodox* (p. 89—100), cuprinde enumerarea unor trăsături generale ale cultului copt în comparație cu cel bizantin: importanța rugăciunii și a cultului public în viața religioasă a credincioșilor, structura identică a rînduiei liturghiei și ideea comună de jertfă, care stă la baza ambelor liturghii (cea coptă și cea bizantină), caracterul eshatologic al cultului, evlavia adîncă de care este străbătut întreg cultul, rolul important al diaconului ca slujitor al cultului, ș.a.

Un scurt capitol final, cu titlul de *Concluzii* (p. 101—103), încheie textul lucrării, recapitulînd pe scurt micile diferențe și numeroasele asemănări și puncte comune dintre cultul Bisericii Copte și cel ortodox, care se explică atît prin fondul comun al cultului uniform al Bisericii nedespărțite, dinainte de secolele V—VI, cît și prin influențele exercitate de cultul bizantin asupra celui copt, după despărțirea Bisericii Copte de celelalte Biserici răsăritene. Se conchide că diferențele din domeniul liturgic nu constituie impedimente în calea refacerii unității celor două Biserici.

Lista bibliografică a lucrărilor folosite, listă care se află pusă în fruntea volumului (p. 16—18), cuprinde 91 titluri de lucrări exclusiv străine (cele mai multe în limba engleză), omițînd unele izvoare citate în cursul tezei. Ne surprinde că lista a putut apare cu atîtea lipsuri și neglijențe în redactare (mențiuni incomplete, inexactități, repetiții ș.a.).

Era de dorit să se dea informațiuni, cît mai sumare, și asupra altor sectoare ale cultului Bisericii Copte, despre care lucrarea Părintelui V. Costin nu spune nimic, ca de exemplu: vasele și veșmintele liturgice, cărțile de slujbă, innografia ș.a.

Cu toate că lucrarea prezintă unele mici deficiențe (afirmații discutabile, neglijențe în redactare, tratare inegală ca extensiune și profunzime a diferitelor compartimente ale cultului Bisericii Copte, ș.a.), ea se remarcă îndeosebi prin spiritul de concordanță, această mare calitate de a spune mult în cuvinte puține. Valoarea și importanța științifică și ecumenistă a acestei lucrări, apreciată de profesorii referenți de la Facultatea de Teologie din Atena, este indiscutabilă. Ea constituie, de fapt, cea dintîi lucrare de sinteză asupra cultului unei Biserici Vechi Orientale, scrisă pînă acum de un teolog ortodox. Dacă din punct de vedere științific, teza Părintelui V. Costin este depășită de unele lucrări similare, scrise pînă acum (ca cea de O. H. E. Burmester, menționată mai înainte), în schimb ea este net superioară altor lucrări de sinteză cu același subiect, prin preocuparea ei ecumenistă, deoarece, precum am văzut, studiul cultului Bisericii Copte este făcut constant prin referire la cel ortodox, sesizîndu-se la tot pasul analogiile, similitudinile și punctele de contact dintre cele două rituri liturgice, care constituie o platformă comună între Bisericile respective. Destinată să demonstreze unitatea de origine și de esență care leagă cultul Bisericii Copte de cultul Bisericilor de rit liturgic bizantin, teza Părintelui V. Costin prezintă nu numai o certă valoare științifică, ci și o mare utilitate teoretică și practică în purtarea dialogului dintre Bisericile ortodoxe calcedoniene și cele necalcedoniene, dialog care are prioritate în preocupările ecumeniste ale Bisericii noastre ca și ale întregii creștinătăți ortodoxe de azi.

Tipărirea traducerii românești a tezei de doctorat a Părintelui Dr. V. Costin, cu unele mici îmbunătățiri care se impun, va aduce o contribuție inedită și de mare valoare la literatura noastră teologică, menită să constituie un serios temei științific al activității ecumeniste a Bisericii noastre, în dialogul teologic cu Bisericile Orientale necalcedoniene. — (Pr. Prof. Ene Braniște).

«Immanuel», A semi-annual bulletin of religious thought and research in Israel, Number 1, Summer 1972, Jerusalem, 109 p.

«Immanuel» este revista publicată de către Asociația de studii ecumenice teologice din Ierusalim în colaborare cu Departamentul religiilor comparate, din cadrul Universității ebraice și cu Comitetul interreligios din Israel.

Apariția ei este justificată chiar în foaia de titlu, cu dorința de a servi unei cifre mai bune cunoașteri și apropieri între cele două mari religii prezente pe pământul sfânt: creștinismul și iudaismul. Acestui scop îi sînt subordonate toate prezentările, în engleză, a cărților, articolelor și publicațiilor, majoritatea în ebraică, care vizează dialogul plănuit și care datorită limbii în care sînt scrise rămîn inaccesibile reprezentanților și credincioșilor celeilalte părți angajate.

Cărțile prezentate sînt încadrate în limitele celor patru mari rubrici, pe care redacția le-a orînduit într-acest chip: 1. *Biblia ebraică* (va cuprinde toate cărțile și publicațiile legate de conținutul, studiul, interpretarea și critica textului Tanachului, cum i se zice Vechiului Testament în limba ebraică). 2. Noul Testament și iudaismul contemporan. 3. Relațiile iudeo-creștine în trecut și prezent. 4. Viața religioasă contemporană în Israel.

Comitetul de redacție este alcătuit din cărturari evrei și creștini, cite doi pentru fiecare din cele patru rubrici. Menționăm aici numele lor: a) Prof. Benyamin Uffenheimer și prof. Jeques-Raymond Tournay; b) prof. David Flusser și dr. Michael Krupp; c) prof. Zeev W. Falk și Michael de Goedt; d) Zvi Yaron (Zinger) și Gabriel Grossmann.

Îată acum și cuprinsul primului număr:

I. *Biblia ebraică*: 1. Prof. Benyamin Uffenheimer: *Some features of modern jewish Bible research*. Autorul se preocupă aici de prezentarea unora dintre cei mai de seamă cercetători evrei ce s-au remarcat în domeniul studiului Bibliei. Între aceștia, un loc de cinste îl ocupă Rabi Șlomo Itchachi (Rashi), care a trăit între anii 1040—1105 și care a lăsat posterității un celebru comentariu la Biblie. Contemporan cu el a fost Abraham Ibn Ezra (1093—1167) din Spania, filolog versat în ebraică și arabă. Opera lui, care de asemenea vizează cuprinsul Vechiului Testament este importantă și prin observațiile istorico-critice pe care le face asupra textului sfînt.

Comentariul lui Nachmanides (1195—1270) la Pentateuh este însemnat prin frumusețea literară a expunerii, ca și prin profunzimea ideilor conținute. Demne de remarcat sînt și numele lui Moșe Mendelssohn (1729—1786), și Samuel David Luzatto (1800—1860) care s-au preocupat de explicarea Pentateuhului și cărților profetice. Acesta din urmă, mai ales, poate fi socotit primul comentator modern al Bibliei și totodată primul inițiator al unui dialog fructuos cu reprezentanții școlilor creștine din acel timp.

Cu Zunz, Geiger, Zacharia Frankel și Graetz ne apropiem de timpurile noastre. Dacă scrierile primilor trei nu s-au bucurat de o prea largă răspîndire, cele ale lui Graetz (*Comentarii la Psalmi, Cîntarea Cîntărilor, Ecclesiastul și Istoria evreilor din timpurile străvechi, pînă în zilele noastre*) au devenit bine cunoscute nu numai în lumea iudaică ci și în cea creștină. Între cei care i-au continuat preocupările se numără Yehuda Leib Peretz, Micha Joseph Berdyczewski și Arnold Ehrlich (1848—1919), autorul lucrării *Randglossen zur hebraischen Bibel* (6 volume) cu bogate note critico-filologice asupra textului biblic.

Alte nume de comentatori și critici biblici din prima jumătate a secolului nostru sînt: Avraham Cahana (1878—1946), S. Krauss, M. Z. Segal (care a scris și o gramatică a limbii ebraice talmudice), Simon Bernfeld (cu lucrarea *Introducere istorico-literară în Sfînta Scriptură* apărută la Berlin, în 1904), H. N. Torczyner, semitolog vestit, fost profesor de limba ebraică la Universitatea din Ierusalim, autorul unor valoroase lucrări privind Biblia, istoria și filologia ebraică, Eliezer Ben-Iehuda (1855—1922), părintele limbii ebraice moderne, David Moshe Umberto Cassuto († 1950) cu comentariile sale la Geneză și Exod, apărute în 1949 și respectiv 1951 și Yehezkel Kaufman, binecunoscut prin cele 8 volume ale lucrării sale monumentale *Toledoth*

Ha 'emuna ha'ysraelith (Istoria credinței israelite), apărute între 1937—1956. Prezentarea se încheie cu câteva aprecieri asupra operei lui Martin Buber (a cărui traducere în germană a Bibliei este mult lăudată), precum și asupra strădaniilor celor două mari centre universitare din Israel (Ierusalim și Tel-Aviv) de a promova și dezvolta preocupările legate de Biblie și studiile orientale în general. Un rezultat al acestor strădani il constituie desigur *Enciclopedia Mikra'it* (Enciclopedia biblică), lucrare inițiată de către învățații evrei ai generațiilor trecute, continuată și îmbogățită de cei ai generației prezente. Până în momentul de față au apărut din ea 6 volume, iar altele două erau și ele definitivate.

Tot în cadrul primei rubrici se include și prezentarea lucrării «Studiile biblice și sururile din deșertul iudaic» (Ierusalim, 1971) a profesorului Iacob Liver, fost președinte al Departamentului de Studii biblice în cadrul Universității Tel-Aviv. Este vorba de adunarea într-un singur volum a studiilor pe care acesta le-a publicat între 1953—1969 în diferite periodice din Israel. Este consemnată părerea autorului potrivit căreia descoperirile făcute, în apropierea coastelor nord-vestice ale Mării Moarte, sînt de o importanță cu totul deosebită, ele imprimînd un nou impuls studiilor asupra vas-tului domeniu al istoriei biblice.

O altă lucrare recenzată este a profesorului Zakharia Kallai, intitulată *Triburile lui Israel — un studiu istorico-geografic al Bibliei*. Autorul a pornit, în expunerea operei sale, de la cercetarea aprofundată a cuprinsului cărții Iosua, recurgînd și la mărturiile puse la îndemîină de săpăturile arheologice făcute în tot ținutul străvechiului Canaan.

Cu rezumatul articolului *Observații lingvistice asupra termenului «edah» (colectivitate) din documentul preoteșc (P)* de Dr. Avi Hurvitz se încheie rubrica primă a revistei de care ne ocupăm.

Rubrica următoare este cea intitulată: «Noul Testament și iudaismul contemporan». Prima lucrare prezentată aici este cea a profesorului Efraim E. Urbach, *Înfelepții — concepțiile și credința lor*, publicată la Ierusalim în 1972, din care aflăm că numele acesta este aplicat figurilor reprezentative ale iudaismului rabinic, care au trăit începînd cu epoca Macabeilor și pînă în timpul cuceririlor arabe, deci într-o perioadă de aproximativ 800 de ani. Între cei la care se face referire amintim pe Hilel, Șamai, Gamaliei și Iuda Ha'nasi, patru personalități care au activat în vremurile imediat premergătoare și următoare începutului religiei creștine.

Și cartea profesorului Shmuel Safrai *Am Israel bimei ha'ba'it ha'seni* (Poporul Israel în perioada celui de-al doilea templu), Tel-Aviv, 1970, recenzată în continuare, vizează în chip direct vremurile neotestamentare, prin înfățișarea cadrului istoric, social-politic și religios în care au apărut și activat Mîntuitorul și Sfinții Apostoli și în care s-au pus bazele tinerei Biserici în lumea iudaică.;

Urmează apoi o scurtă prezentare a unor articole publicate în diverse reviste, în care se ating probleme de genul celor amintite mai sus. Așa este articolul profesorului David Flusser, *Fariseii, saducheii și esenienii în comentariul la Naum, descoperit la Qumran*, precum și cel semnat de profesorul Menahem Stern, *Mențiunile lui Strabo despre evrei*.

De un interes aparte se bucură rubrica: «Relațiile iudeo-creștine în trecut și azi». Sînt cuprinse aici recenzii la următoarele cărți și articole: Prof. Chaim Merchavia, *Biserica și literatura talmudic-midrașică*, Ierusalim, 1970; prof. Uriel Tal, *Un nou cadru al dialogului iudeo-creștin* (Ierusalim, 1969) și Canon Peter Schneider, *Dialogul iudeo-creștin*.

Ultima rubrică este, așa cum am arătat «Viața și gîndirea religioasă contemporană în Israel». Cărțile și studiile recenzate aici sînt: Meir Orian «*Concepția lui Buber despre Hasidism*», Dr. Moșhe Schwarcz, *Locul lui Franz Rosenzweig în filozofia iudaică*, *Un simpozion despre șabath* (fără autor), prof. Ze'ev Löw, *Observarea șabathului azi*; prof. Ze'ev W. Falk — *Statutul femeii în legislația religioasă iudaică* etc.

Revista se încheie cu un glosar cu citiva termeni specifici religiei mozaice a căror explicare deschide calea către cunoaștere și colaborare. — (D. Abrudan).

J.-Alfred Morrin, *Les deux derniers des Douze : Simon le Zelote et Judas Iskariot*, în «Revue Biblique», publicé par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 3, p. 322—358.

Studiul a fost pregătit, în anul școlar 1971—1972, la «Ecole Pratique des Hautes Etudes» în cadrul unui seminar condus de Prof. Oscar Cullmann, și constituie o sistematică prezentare a tuturor ipotezelor emise pînă în prezent în legătură cu problema, mult discutată în ultima vreme, despre «atitudinea Mîntuitorului față de revoluționarii din vremea Sa», în cadrul căreia numele ultimilor doi ucenici dintre Cei doisprezece — Simon Zelotul și Iuda Iscariotul — au jucat (îndeosebi primul nume) un rol deosebit de mare.

Ținuta sintetică a expunerii și analizării tuturor ipotezelor și părerilor emise în cadrul demonstrației studiului face cu neputință prezentarea pe scurt a acestui valoros și deosebit de folositor studiu, care trebuie cunoscut în întregime. De aceea în această notă bibliografică ne vom rezuma doar la prezentarea schematică a conținutului acestui studiu.

În prima parte autorul se ocupă îndeaproape de *Simon Zelotul*, urmărind să preziceze feluritele forme de zeloți care au activat în veacul I d. Hr. în viața poporului iudeu: — zelotismul înainte de recensămîntul lui Quirinus (anul 6 i.d.Hr.); — zeloții din perioada imediat premergătoare războiului iudaic (anii 6—66, adică în vremea Mîntuitorului și a Apostolilor); — zeloții din vremea războiului iudaic (anii 66—70).

În continuare, autorul studiază în chip aprofundat aceste feluri de zelotism, urmărind, în paragraful *zelotismul înainte de recensămîntul lui Quirinus*, la început aspectele biblice ale problemei («Eu sint Dumnezeu zelos»; — «Zeloții pentru Dumnezeu, pentru Templu și pentru Lege»). Apoi cercetează «Fenomenul zelot la Filon Alexandrinul, pentru ca să se oprească pe larg asupra zeloților din timpul procuratorilor romani (6—66 d. Hr.), analizînd îndeaproape: un text din opera Sfîntului Ipolit, *Combaterea tuturor ereziilor* (IX, 26) și șapte texte din Noul Testament (Matei X, 4 și Marcu III, 18; Luca VI, 15 și Fapte I, 13; Fapte XXI, 20; Fapte XXV, 3; Gal. I, 14).

Din analiza făcută în aceste paragrafe autorul concludă că zelotismul dinainte de războiul iudaic nu constituia o acțiune politică sau revoluționară; ci domeniul propriu al activității zeloților îl constituia execuția iudeilor care se dovedeau infideli față de Lege, pentru purificarea poporului sfînt («Socotim că: «Cel ce varsă sîngele unui nelegiuit este asemenea celui ce aduce jertfă», dicton pe care Mîntuitorul l-a combătut energic, citînd textul din Osea (VI, 6): «Milă voiesc, nu jertfă» (Matei IX, 13; XII 7).

În ultimul paragraf — *Zeloții din vremea războiului iudaic* —, autorul demonstrează că încă din vremea Macabeilor, zeloții au manifestat o atitudine de bunăvoință deosebită față de romani, mai ales după ce Iuda Macabeul a devenit aliat al romanilor și a obținut de la Iulius Cezar dreptul pentru iudei de «a trăi după obiceiurile lor». Abia cînd unii procuratori n-au respectat politica lui Cezar față de iudei, cînd Caligula (37—41) a pretins să-i fie așezată statuia în Templu și îndeosebi reprimările nesocotite ale iudeilor de către Florus (64—66), atunci ardoarea religioasă a iudeilor s-a manifestat sub forma gesturilor politice antiromane.

Așadar, devine evident faptul că între zeloții din timpul războiului iudaic și zeloții din vremea Mîntuitorului există o deosebire de esență; că Simon Zelotul sau Canaaneul (nume derivat de la termenul ebraic «qane» — zelos) nu era un partizan politic, ci zelul său era identic cu cel manifestat de Saul din Tars; și că prezența lui Simon Zelotul între Cei doisprezece ucenici nu poate constitui nici un fel de argument pentru susținerea presupuselor afinități revoluționare ale Mîntuitorului cu acțiunile antiromane ale iudeilor.

În partea a doua, autorul se ocupă îndeaproape de *Iuda Iscariotul*, analizînd foarte amănunțit diferitele ipoteze și păreri emise, de la Origen pînă astăzi, în legătură cu precizarea sensului adevărat al numelui «Iscariotul», care însoțește ca o po-

reclă numele lui Iuda. Sînt cercetate toate posibilitățile de proveniență a acestui nume, cele legate de locul geografic, de ocupație, de caracter, de înfățișare; cele legate de etimologie, de transcriere din aramaică ș.a. Pentru explicarea acestor po-recle acordate lui Iuda, trebuie ținut seama că de fiecare dată cînd este vorba de Iuda în Noul Testament se subliniază că el «trebuie să predea», ori că «el este cel ce L-a predat», ca traducere a termenului «iaskar iothe».

Iar dacă se ține seama și de faptul că zeloții dinainte de războiul iudaic erau (ca și Saul din Taras) «inchizitori nemiloși ai iudaismului, care, urmărind purificarea poporului sfînt, persecutau pe cei infideți față de Lege, și îi predeau Sinedriului, de-vine limpede că «Iuda, care avea să-L predea», a fost un zelot. Ceea ce confirmă și titulatura «Iuda Zelotul», întilnită în unele manuscrise vechi (semnalată de Prof. O. Cullmann) și faptul că este așezat la sfîrșitul listei Celor doisprezece, împreună cu Simon Zelotul.

Așadar sensul expresiei «Iscariotul» leagă pe Iuda nu de *sicarieni* (asasini), care aveau un scop politic în activitatea lor, ci îl apropie de zeloții care erau miinați în activitatea lor numai de scopuri religioase în sinul iudaismului însuși, urmărind pe blasfematorii lui Dumnezeu și pe infractorii la Lege, pe care îi predau autorității su-perioare religioase a poporului — Sinedriul.

În aplicarea zelului său, Iuda Iscariotul a căzut victima felului său de a înțelege zelul său pentru litera Legii, și a devenit denunțatorul care a predat Sinedriului pe Iisus Hristos, ale Căruj cuvîntări și gesturi îl scandalizaseră în integrismul zelotis-mului său. În atitudinea lui Iuda Iscariotul s-a aflat puțin mai tîrziu și Saul din Tars. Însă în vreme ce Iuda Iscariotul a rămas prizonierul literei care înăbușe Duhul și a ajuns la disperare, Saul din Tars a descoperit pe adevăratul Iisus, pe drumul Da-mascului, și a devenit un om nou, trecînd de la domnia literei care ucide, la domnia harului, care l-a dus la credința și la iubirea care mintuiește în Iisus Hristos.

A. V ö ö b u s, *Découverte du commentaire de Moșe bar Kepha sur l'Évangile de Mathieu*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pra-tique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 3, p. 359—362.

Dezvoltarea exegezei în Biserica Siriană Occidentală a atins apogeul prin ope-rele lui Moșe bar Kepha, care, dotat cu o mare putere de creație, a îmbrățișat în exegeza sa întreaga Sfîntă Scriptură. În exegeza sa el se întemeia pe operele exe-getice patristice în limba siriacă (Efrein Sirul, Filoxene de Mabbourg, Iacob de Serug, Iacob de Edesa și David bar Panlos), ca și pe operele exegetice patristice în limba greacă, traduse în siriacă (Eusebiu de Cezareea, Ioan Gură de Aur, Chiril al Ale-xandriei și Grigorie de Nisa).

Din opera vastă a lui Moșe bar Kepha s-a păstrat însă o foarte mică parte. Des-coperirile unor manuscrise au îngăduit cunoașterea parțială și a comentariului lui Moșe bar Kepha la Evanghelia după Matei (la ultimele capitole, manuscris din veacul al XI-lea — al XII-lea) și fragmente din comentarii la alte cărți din Vechiul și Noul Testament.

Descoperirea cu aproape 20 de ani în urmă a manuscrisului (cu sigla Ms. Mardin Ort. 101) care cuprinde comentariul la Evanghelia după Matei (de la cap. XIII, 57, pînă la XXVI, 10 în scriere proprie veacului al XIII-lea — al XIV-lea) a făcut cu puțință reconstituirea aproape în întregime a Comentariului la Evanghelia după Matei. În continuare autorul prezintă din punct de vedere grafic și istoric Ms. Mardin Ort. 101, aflat în proprietatea arhiepiscopului de Mardin.

Din punct de vedere exegetic manuscrisul prezintă importanța că Moșe bar Kepha a folosit un text evanghelic care prezintă afinități caracteristice cu textul vechi sirian al Sfîntej Scripturj (numit *Vetus Syra*), ceea ce poate fi de mare ajutor pentru identi-ficarea textului biblic.

S. D o c k x, *Lieu et date de l'Épître aux Philippiens*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 230—246.

Problema locului și datei Epistolei către Filipeni a dat naștere la o vastă literatură, după ce în 1900, A. Lisco (în *Vincula Sanctorum*) a susținut ipoteza că Epistola a fost trimisă filipenilor din Efes, împotriva tezei tradiționale care susține că Epistola a fost trimisă din Roma.

Problema s-a complicat și mai mult după ce exegeza modernă a contestat unitatea Epistolei, socotind că pasajul IV, 10—20 constituie o scrisoare de mulțumire, separată de cuprinsul principal al Epistolei și pentru aceasta, autorul se ocupă mai întâi de «Compoziția literară a Epistolei către Filipeni», arătând că Epistola cuprinde: 1. un «bilet» de mulțumire: IV, 10—20, căruia i s-a înălțurat adresa și salutarea (cînd a fost introdusă în textul Epistolei); 2. Epistola principală: I, 1—II, 30; IV, 21—23; 3. un postscriptum: III, 1—IV, 9. Însă problema datării Epistolei nu a fost influențată de lipsa de unitate a textului.

Apoi autorul se ocupă pe larg de: «Locul de unde a fost expediată Epistola către Filipeni», analizînd în chip amănunțit argumentele împotriva tezei că Epistola a fost trimisă din Roma: rapiditatea cu care parvin știrile din Filippi la locul unde se afla Apostolul Pavel, și invers; distanța geografică și distanța temporală; necorespondența între situația în care se afla Apostolul la Roma și situația descrisă în Epistolă; faptul că în Epistola către Filipeni Pavel nu se numește «Apostol», ca și în Epistolele către Tesaloniceni, scrise înainte de Epistola I către Corinteni.

Autorul trece la analizarea argumentelor care se opun ipotezei care susține că Epistola a fost trimisă din Efes: la Efes Apostolul Pavel strîngea ajutoare pentru sfinții din Ierusalim (de care nu vorbește în Epistolă) și ca atare nu putea primi pentru sine, aflîndu-se la Efes, ajutor din partea filipenilor; Apostolul Pavel se temea să nu fie în scurt timp condamnat la moarte, ceea ce nu putea avea loc cît timp era la Efes, unde îi rămînea posibilitatea apelării la Cezar; Faptele Apostolilor nu pomenesc de șederea Apostolului Pavel în închisoare la Efes.

În continuare autorul prezintă și analizează argumentele pe baza cărora el susține ipoteza trimiterii Epistolei către Filipeni din Corint: și la Corint exista un proconsul, și deci și un pretoriu și oameni ai casei Cezarului; Corintul se afla la distanță apropiată de Filippi ca și Efesul; fuga Apostolului din Tesalonic spre Bereea, și apoi spre Atena și iernarea la Corint explică de ce filipenii nu au putut ajunge la el decît după reluarea călătoriilor regulate, pe mare; la Corint din cauza lipsurilor Apostolul a trebuit să muncească și numai datorită ajutorului trimis de filipeni el a putut să renunțe la lucru și să se dedice propovăduirii; Epistola către Filipeni este contemporană cu Epistolele către Tesaloniceni; după Fapte XVIII, 9—10, se poate admite că Apostolul Pavel a putut să se afle închis și la Corint, închisoare de care vorbește Epistola către Filipeni și care ar fi avut loc în primul an de ședere a Apostolului la Corint, la puțină vreme după deschiderea drumului pe mare, spre mai-iunie anul 50.

În ultimul paragraf, intitulat *Înlănțuirea faptelor*, autorul încadrează într-o istorisire unitară și cursivă evenimentele activității misionare a Apostolului Pavel începînd din luna mai anul 49, cînd el pleacă din Antiohia spre Filippi, folosind datele din cuprinsul Epistolelor către Tesaloniceni, Filipeni, către Corinteni și din Faptele Apostolilor.

Această documentată «înlănțuire a faptelor» identifică momentul în care frații din Macedonia au ajuns cu ajutorul lor la Apostolul Pavel — la începutul șederii lui la Corint (II Cor. XI, 9) — cu momentul în care Epafrodit și cei ce-l însoțeau au întîlnit din nou pe Pavel (Filip. IV, 10) — după fuga lui de la Tesalonic și de la Bereea și după pauza de iarnă la Corint — și cu momentul în care Apostolul Pavel, la începutul șederii sale la Corint, a fost întărit (aflîndu-se probabil în închisoare) printr-o viziune de noapte (Fapte XVIII, 10).

În baza acestei demonstrații, autorul concludă că: «ipoteza care propune ca loc de trimitere a Epistolei către Filipeni Corintul este mult mai plauzibilă decît ipoteza care propune ca loc de trimitere, Roma; și este pe tot atît de veridică, dacă nu mai mult decît ipoteza care propune ca loc de trimitere a Epistolei către Filipeni, Efesul».

Pierre Benoit, *Nouvelle note sur les fragments grecs de la Grotte 7 de Qumran*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 5—12.

În prezentarea primei note a lui Pierre Benoit asupra fragmentelor grecești din Grotta 7 de la Qumran, în care demonstra netemeinicia identificării în fragmente a unor pasaje din Evanghelia după Marcu și din Epistola lui Iacob (vezi «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 9—10, p. 773—774), arătăm că Pierre Benoit își rezerva dreptul să revină asupra acestei probleme în cazul cînd José O'Callagan va publica cele două studii anunțate, în care urma «să identifice în fragmente pasaje din alte cărți noutestamentare : Fapte, Romani, I Timotei, II Petru».

Și cum O'Callagan a publicat articolele făgăduite (I Tim. 3, 16 ; 4, 1, 3 en 7 Q4., în «Biblica», LIII (1973), p. 362—367 ; și *Très probables papyrus neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran*, în «Studia papyrologica», XI (1972), p. 83—89) în care continuă tentativa sa de a identifica în fragmentele grecești de la Qumran următoarele texte noutestamentare : I Tim. III, 16 ; IV, 1, 3 (propunînd datarea la sfîrșitul veacului I — începutul veacului II) ; Fapte XXVII, 38 (datat la jumătatea veacului I) ; Marcu X, 17 (datat spre jumătatea veacului I) ; Rom. V, 11—12 (datat la jumătatea veacului I) ; II Petru I, 15 și Marcu VI, 48.

Pierre Benoit : — socotînd că ipoteza lui O'Callagan nu îndeplinește cerințele obligatorii pentru a fi admisă și anume : 1. ca lecturile propuse să fie în chip suficient garantate ; 2. ca restituirea versetelor întregi pornind de la citeva litere să fie dovedită în chip temeinic ; 3. ca să nu pretindă admiterea unor potriviri de neîngăduit cu ortografia sau variante neatestale — supune unei amănunțite cercelări critice, pe textul original al fragmentelor aflate în Muzeul Rockefeller din Ierusalim pasajele : 7Q4 (în care O'Callagan identifică textul din I Tim. III, 16 ; IV, 1, 3) ; 7Q6, 2 (pentru Fapte XXVII, 38) ; 7Q7 (pentru Marcu XII, 17), 7Q9 (pentru Rom. V, 11—12) ; 7Q10 (pentru II Petru I, 15) și 7Q15 (pentru Marcu VI, 48).

Din această cercetare foarte amănunțită, Pierre Benoit constată că identificările făcute de O'Callagan sînt total neîntemeiate. După toate probabilitățile fragmentele grecești din Grotta 7 de la Qumran trebuie să conțină texte din Septuaginta (cum se vede din analiza fragmentului 7Q7) sau din vreo carte apocrifă (ca pentru fragmentele 7Q3 și 7Q19).

Pentru a identifica în aceste fragmente texte din cărțile noutestamentare mai tîrzii (Fapte ; I Timotei ; II Petru) este nevoie de dovezi temeinice, ca nume proprii și expresii specifice. Ceea ce nu se întîlnește în aceste fragmente. Literele descifrate din fragmentele studiate se pretează la tot felul de combinații, iar uneori sînt greșit citite, și deci nu pot constitui argumente în favoarea ipotezei, pe care O'Callagan n-a demonstrat-o «deoarece — după regulile criticii sănătoase — acumularea de dovezi îndoielnice nu creează certitudinea și nici măcar probabilitatea».

C. Spicq, *Note sur μορφή dans les papyrus et quelques inscriptions*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 37—44.

Traducerea termenului μορφή (formă distinctivă sau caracteristică) prin «chip» (imagine, icoană) în textul din Filipeni II, 6—7 («Care fiind în chip de Dumnezeu, n-a socotit o răpire..., ci s-a golit pe Sine, luînd chip de rob...») n-a supărat, intrucît se aprecia că «μορφή» și «εἰκών» au sens alit de apropiat, încît puteau fi socotite sinonime.

În realitate termenul «morphé» are sensuri mult deosebite în raport cu «icoană, chip», după cum se poate constata din texte grecești clasice și elenistice, dar mai ales din papyrusuri și inscripții, care n-au fost ținute în seamă decît în parte.

De aceea autorul socotește folositoare cercetarea acestor mărturii ale limbii populare grecești, cea pe care o folosea și Sfîntul Apostol Pavel, pentru a determina sensul în care este folosit «morphé» în Filipeni II, 6—7.

Din analiza unor texte biblice (Tobie I, 13; Dan. I, 9, 15; Isaia XLIV, 13), texte clasice (din Theognis, Pindar, Ptolomeu, Homer, Polybiu), texte din inscripții și papirusuri și din Hermes Trismegistul; texte nou-testamentare (Marcu XVI, 12; IX, 2; Matei XVII, 2; Rom. XII, 2; II Cor. III, 18), — autorul demonstrează că termenul «morphe», are semnificații mult mai largi decît «icon».

Astfel «morphe» înseamnă: statură, formă, condiție (de existență), trăsătură, aparență exterioară, aspect (cel mai adesea frumos); adică în aceste sensuri ale termenului «morphe» este suficient atestată ideea de reprezentare, de reproducere, de asemănare, fără a fi vreodată echivalentă cu sensul de «imagine» pentru care limba greacă are un alt termen: «icon», care poate desemna ceva asemănător, însă acest ceva este totdeauna neschimbător, în timp ce «morphe» desemnează ceva în chip esențial schimbător.

De aceea autorul socotește că «forma» este aspectul variabil pe care-l îmbracă un lucru care în firea lui rămîne neschimbător; iar imaginea, «chipul», fiind ceea ce apare ca manifestare sensibilă a ceea ce este nevăzut, abstract, nu poate corespunde expresiei $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ din Filipeni II, 6 (comparat cu Coloseni I, 15). Pentru aceasta autorul susține traducerea termenului «morphe» prin *condiție* care exprimă felul de a fi al unei persoane.

În acest fel textul din Filipeni II, 6—7 are sensul că: Fiul, aflîndu-se în condiția de existență a lui Dumnezeu, s-a golit pe Sine trecînd în condiția de existență a robului.

Chronique archéologique, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXX (1973), no. 3, p. 396—422.

Continuînd prezentarea periodică a rezultatelor săpăturilor arheologice efectuate de echipe reprezentînd diferite școli și societăți arheologice din toată lumea, după rapoartele succinte și însoțite de material ilustrativ, pe care conducătorii de echipe le trimit redacției revistei, rapoarte pe care redacția le traduce în limba franceză și le orînduiește după localități, ori cronologic, revista «Revue Biblique» pune din nou la îndemîna celor ce studiază textul Sfintei Scripturi mărturii arheologice care fac cu puțință înțelegerea mai corectă a textului biblic.

După «Cronica arheologică» publicată în «Revue Biblique» no. 3/1972, p. 399—430 și no. 4/1972, p. 571—604 și prezentată de noi într-un număr anterior al revistei «Studii Teologice», vom prezenta în continuare în chip succint rapoartele cu privire la săpăturile efectuate în diferite localități din teritoriul Palestinei. Iată aceste rapoarte:

— Raportul lui Anthony E. Marks asupra săpăturilor efectuate de Expediția Universității Metodiste în Negev central, continuînd săpăturile din 1972, la *Roș Ein Mor*, la *Roș Horeska* și la *Abu Salem*.

Bogăția materialului descoperit îndreptățește pe raportor să propună continuarea săpăturilor arheologice și în 1974.

— Raportul semnat de Monique Lechevallier și de Jean Perrot asupra săpăturilor efectuate de către Misiunea arheologică franceză în Israel (continuînd pe cele din 1972), la *Beisamoun-Mallaha*, în partea de apus a lacului Houleh. Rezultatele săpăturilor din 1973 (obiecte de piatră, felul de construire și obiceiurile funerare) justifică urcarea datării localității (îndeosebi de la Beisamoun) din mileniul al șaselea în mileniul al șaptelea î. d. Hr.

— Raportul semnat de Dr. Eliezer D. Oren asupra săpăturilor efectuate la *Tel Sera'* (*Tell esh-sharia*), la nord de Negev sub auspiciile Universității din Negev (la Beerseba) cu asistența Institutului de arheologie al Universității ebraice din Ierusalim, și a unei echipe de studenți din Israel, Anglia și Franța, ca și de studenți de la Universitatea din Negev.

În timpul săpăturilor din 1973, Departamentele de geologie și de geografie au început cercelări asupra împrejurimilor localității.

Obiectele și așezările descoperite lasă să se înțeleagă că localitatea ar fi avut caracter cultic, iar discuțiile în legătură cu identificarea localității Tel Sera cu o localitate biblică au înclinat spre localitatea biblică Ziklag (menționată în Iosua

XV, 31), pe care datele biblice o socotesc «oraș în țara filistenilor», sau cu numele arhaic «Negevuł crelanilor», ceea ce îndreptățește concluziile trase din studierea materialelor descoperite asupra legăturilor culturale ale locuitorilor vechii localități cu Egiptul spre sfârșitul veacului al XIII-lea î. d. Hr. și cu ultimul val al «popoarelor Mării».

— «Raportul Prof. Y. Aharoni asupra celei de a patra campanii de săpături efectuate la *Tel-Beerșeba*, de Institutul de arheologie al Universității de la Tel Aviv.

După săpăturile asupra fortificațiilor cetății, săpăturile din această campanie s-au concentrat asupra regiunii din jurul porții și asupra centrului localității. Caramica din veacurile al XII-lea—al XI-lea î. d. Hr. demonstrează că ocuparea localității de către evrei ar fi început în vremea judecătorilor.

— Raportul Dr. Joe D. Seger asupra celei de a noua campanii de săpături efectuate la *Tell Gezer* sub auspiciile Uniunii ebraice a Colegiului biblic și a Școlii arheologice din Ierusalim, cu ajutorul financiar al «Smithsonian Institution» din Washington. Săpăturile s-au concentrat în două șantiere (VII — pe platoul central spre sud; IV — în regiunea porții interioare, numită «poarta de sud»), iar rezultatele impun așteptarea rezultatelor din 1973, pentru a fi interpretate.

— Raportul lui A. Mazar asupra celei de a cincea campanii de săpături efectuate (între 15 iunie și 15 septembrie 1972), la *Tel Qasile*, sub egida Societății israeliene de explorări, a Muzeului «Haaretz» și a Institutului Universității ebraice, cu ajutorul Municipalității din Tel Aviv și al altor donatori.

Săpăturile au lărgit cu încă 500 mp săpăturile din 1971 înspre nord și au dus la descoperirea integrală a unui «templu filistean» construit după un plan cu totul deosebit de alte temple din regiune (Beth Shean, Lakkis), avînd puncte comune cu templul descoperit la Micene. În jurul templului au fost descoperite locuințe cu mai multe camere, iar obiectele descoperite justifică afirmația că distrugerea cetății de la Tel Qasile ar fi avut loc în timpul cuceririi ei de către regele David.

— Raportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate în două campanii (în 1970) la *Jaifa* cu participarea studenților Universităților din Tel Aviv și din Ierusalim.

— Raportul Dr. J. Kaplan asupra săpăturilor efectuate la *Tel Aviv*, în cartierul Kikar Hill aproape de abatorul municipal, unde s-au descoperit urme din epoca persană; și pe strada Hagolan.

— Raportul lui E. Netzer asupra săpăturilor efectuate de Institutul arheologic al Universității ebraice din Ierusalim și de Serviciul Guvernământului militar al Iudeii și Samariei pentru probleme arheologice la poalele coinei *Herodium*, asupra unui ansamblu arhitectural foarte vast.

— Raportul Dr. Vassilios Tzaferis asupra campaniei de săpături întreprinse în numele Serviciului Guvernământului militar al Iudeii și Samariei pentru probleme arheologice, cu finanțarea Patriarhatului grec ortodox de la Ierusalim, proprietarul locului situat la *Beit Sahur*, aproape de Betleem, la «Cîmpul păstorilor», loc legat de Nașterea Domnului (Luca II, 8—18).

Săpăturile au făcut posibilă urmărirea istoriei bisericii creștine construită probabil în veacul al IV-lea, distrusă în veacul al VII-lea; apoi transformată în mînăstire și distrusă din nou în veacul al X-lea. În prezent Patriarhatul grec ortodox intenționează să reconstruiască întreaga localitate.

Douăsprezece planșe reproduc 20 de vederi de ansamblu a unor șantiere și obiecte descoperite în timpul săpăturilor arheologice. — (*Pr. Const. Gheorghie*).

J. Schlosser, *Les jours de Noé et de Lot. A propos de Luc XVII, 26—30*, în «Revue Biblique» publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 1, p. 13—36.

Pașajul din Evanghelia după Luca XVII, 26—30 prezintă, în cadrul eshatologic al contextului, caracterul iminent al venirii a doua a Domnului, pentru a judeca lumea și pentru a condamna pe cei păcătoși. Ca argument al acestei iminențe sînt aduse evenimentele potopului și al distrugerii Sodomei și Gomorei: «Și precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi și în zilele Fiului Omului: mîncau, beau, se însurau, se măritau, pînă în ziua cînd a intrat Noe în corabie și a venit potopul și i-a pierdut pe toți.

Și cum a fost în zilele lui Lot: mâncau, beau, cumpărau, vindeau, sădeau, zideau. Iar în ziua în care a ieșit Lot din Sodoma, a plouat foc și pucioasă din cer și i-a pierdut pe toți. La fel va fi și în ziua în care se va arăta Fiul Omului».

Autorul, socotind că Evanghelistul Luca folosește acest argument biblic prin intermediul tradiției iudaice, care servește ca mijlocilor între Vechiul și Noul Testament, demonstrează cum s-a format în interpretarea iudaică schema în care evenimentele popoului și al pieirii Sodomei constituie argument ilustrativ pentru intervențiile punitive ale lui Iahve în istorie. Aceste două evenimente au fost asociate cu alte texte în care Dumnezeu pedepsește pe cei păcătoși în tradiția iudaică și au căpătat caracter apocaliptic de judecată eshatologică. Cu deosebirea că dacă în cazul potopului este în chip discret manifestat și aspectul pozitiv: mântuirea, cazul pieirii Sodomei a constituit tipul definitiv conturat al cetății păcătoase și al păcatului însuși, tipul judecății și condamnării definitive pe care Dumnezeu o împlinește în minia Sa.

Urmărind demonstrația sa, autorul se oprește întâi la: I. — *Tradiția iudaică: argumente din Midraș*, analizând felul cum sînt înțelese judecata la pieire ca judecată exemplară, tipică; cum este înțeleasă «ideea despre timpul acordat pentru pocăință» care este aspect propriu tradiției iudaice, targumilor; și cum este înțeleasă specificarea păcatelor după interpretarea targumilor și a altor texte din literatura (apocaliptică) iudaică.

În a doua parte a studiului, autorul, înfățișează: II. — *Schema tradițională iudaică* privitoare la anunțarea pedepsei, în care arată că, în scop parenetic, tradiția iudaică aducea texte din întreg Vechiul Testament ca argument pentru îndemnul la pocăință. Și între asemenea texte, evenimentele potopului și al pieirii Sodomei nu lipseau niciodată. În acest fel prezentarea contemporanilor lui Noe și al lui Lot ca tip al păcătoșilor, recurgerea la potop și la pieirea Sodomei ca la pedepse exemplare, corespondența: nelegiuire-pedeapsă-anunțarea judecății, constituiau temele principale ale schemei tradiționale iudaice, așa cum ele se întîlnesc și în textele biblice: Sirah XVI, 4—12; III Macabei II, 3—7 și în Epistola II Petru II, 4—10. Autorul analizează pe larg aceste trei texte biblice arătînd că în toate ideea generală de pedepsire este urmată de exemple ilustrative, în care pieirea Sodomei constituie un exemplu pentru generațiile următoare.

În urma acestei demonstrații, autorul concludă că tradiția iudaică recurgea la exemple din trecut îndeosebi în scopul parenetic de avertizare și că, între argumentele exemplare de înfricoșare, potopul și pieirea Sodomei se aflau pe primul plan, ajungînd ca, în timp, să fie socotite ca tip al condamnării la pieire definitivă prin care Dumnezeu lovește pe cei răi, pe neleguiții, pe păcătoșii care refuză să se pocăiască.

În unele cazuri exemplele istorice sînt grupate în tradiția iudaică în serie, dînd naștere unei scheme destul de bine structurată, care cuprinde: pedepsirea unui individ într-o situație particulară (III Macabei II, 3 ș.u.); afirmarea generală despre pedepsirea celor neleguiți (Sirah XVI, 4 ș.u.); pieirea pe care o vor îndura erelicii neleguiți la judecata universală (II Petru II, 4 ș.u.). Dacă de fiecare dată contextul schemei poate fi diferit, totdeauna însă este vorba de anunțarea judecății și a pedepsei care se va abate asupra celor păcătoși.

În perspectiva acestei scheme propriu tradiției iudaice, pasajul din Evanghelia după Luca, în interpretarea obișnuită, se caracterizează prin insistența asupra iminenței sfîrșitului eshatologic, fără a stărui asupra certitudinii condamnării la pieire a celor păcătoși.

André Lemaire, *Le Sabbat à l'époque royale israélite*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 161—185.

Autorul își propune să cerceteze două aspecte legate de instituția cea mai caracteristică a poporului israelit — sabbatul — și anume: felul cum era înțeles și sărbătorit sabbatul în epoca regalității; și felul în care s-a ajuns la schimbarea înțelegerii sabbatului în epoca robiei babilonice și de după robia babilonică.

În prima parte — *Sabatul în epoca regalității* —, sînt analizate textele biblice din cărțile unanim recunoscute că aparțin epocii regalității: Amos VIII, 5; Osea II, 13; Isaia I, 13; IV Regi IV, 23 și IV Regi XI, 5—7—9.

Din analizarea acestor cinci texte biblice reiese că: în epoca regalității instituția sabatului exista (ceea ce confirmă și un «ostracon» datat din vremea regelui Iosia); că în epoca regalității sabatul era o sărbătoare de bucurie care se celebra, la diferite sanctuare locale din Palestina (Betel, Ghilgal, Carmel, Ierusalim) odată cu sărbătorile legate de fazele lunii («luna nouă» ori «luna plină» la jumătatea — 14—15 — a fiecărui luni) și că astfel înțeles sabatul din epoca regalității este diferit de sabatul din epoca de după robie, cînd sabatul sărbătorea ziua de odihnă în ziua a șaptea a fiecărei săptămîni.

Pentru a preciza mai îndeaproape problema, autorul studiază instituțiile paralele la popoarele din Orientul Apropiat vechi: în *Mesopotamia* unde se întîlnesc sărbătoarea numită «šabatum» ori «šapattum» și sărbătorirea «zilelor primejdioase» (în care era interzis orice fel de activitate), fără legătură între ele, însă ultima încadrîndu-se în «ciclul săptămînal»; în *Ugarit*, unde după descoperirile de la Ras-Šamra exista sărbătoarea «lunii noi» și sărbătoarea de la «mîjlocul lunii» sau a «lunii pline»; în *Fenicia*, după inscripții care angajează veacul al III-lea î. d. Hr., se serba «ca altădată» ziua «lunii noi» și ziua «lunii pline», numită «keseh», termen întîlnit și în Proverbe VII, 20 și în Psalmul LXXXI, 4.

Cercetarea instituțiilor paralele la popoarele Orientului Apropiat vechi confirmă ipoteza că sabatul israelit în epoca regalității se sărbătorea odată cu sărbătorirea «lunii pline», care era mult mai importantă decît sărbătoarea «lunii noi».

Cercetînd și etimologia termenului «sabat»: de la numele cifrei 7: «șeba», ori de la verbul «šabat» = a înceta, a se odihni (poziția textului biblic); ori la verbul «šabab» = a mări, a crește, a fi mare (în concordanța cu luna plină), — autorul afirmă că în epoca regalității în Israel sabatul era sărbătorit în același timp cu sărbătoarea «lunii pline», așa cum și cele mai importante sărbători israelite, Paștile (14—15 Nisan) și sărbătoarea Curturilor (15—23 Tișri) sînt fixate tot la «lună plină» (probabil și sărbătoarea «Purim» — 14—15 Adar și cea a «lemnului pentru arderile de tot» — 14—15 Ab).

În partea a doua — *Schimbarea concepției despre Sabat* —, autorul demonstrează pentru ce și cum a ajuns termenul *sabat* (legat de ciclul fazelor lunii) să fie aplicat în epoca postexilică zilei de odihnă, ziua a șaptea (din ciclul săptămînal).

La început se face o analiză generală a contextului istoric al acestei schimbări de înțeles a sabatului, schimbare care presupune o răsturnare importantă în tradițiile israelite, și îndeosebi calendaristică.

O astfel de răsturnare a avut loc la sfîrșitul veacului al VII-lea, cînd regatul Iuda a recunoscut supremația Babilonului și, la 604, a schimbat în chip oficial calendarul tradițional israelit cu calendarul babilonean. În continuare este prezentată formarea — în timpul robiei babilonice și sub influența astrologiei babilonene — a calendarului sacerdotal israelit, care a fost impus în comunitatea iudaică postexilică. În acest fel s-a schimbat și înțelesul sabatului, trecînd de la desemnarea sărbătorii lunii pline, în fiecare lună, la desemnarea zilei de odihnă, în a șaptea zi din fiecare săptămîină. În acest calendar sacerdotal «s-a fixat un cadru cronologic pentru toate tradițiile anterioare, ale Pentateuhului». Această transformare și impunerea calendarului sacerdotal și a sabatului în înțelesul de ziua a șaptea (vezi Neemia, XIII) se explică și prin «autoritatea pe care stăpînirea persană a acordat-o compilației sacerdotale de legi și obiceiuri pentru comunitatea iudaică».

Cercetînd apoi sabatul în perspectiva poruncilor decalogului, autorul precizează că în afară de pasajele din Ieșire XX, 2—17 și Deuteronom V, 22 (pasaje socotite a fi de redactare mai recentă și care cuprind formula sabatului ca «ziua a șaptea») în Pentateuh se află și alte pasaje care cuprind legi grupate în număr de zece, cum sînt Levitic XIX, 3—14 și Levitic XIX, 26—36; Ieșire XXII, 8—26 (pasaje socotite de redactare mai veche și care vorbind de sabat ori de «sabate» nu conțin nici o aluzie la repaosul din «ziua a șaptea»). Acest fapt confirmă «că a existat o evoluție în concepția israelită despre sabat», în sensul că «concepția sacerdotală despre sabat, ca odihnă în ziua a șaptea, a înlocuit redactarea veche despre sabatul (sau sabatele) primitive, ca zile de sărbătoare închinare lui Iahve, și celebrate în ziua lunii pline».

Între formularea veche a sabatului și formularea nouă a sabatului (ca ziua a șaptea), autorul așază mărturiile din profețiile lui Ieremia (XVII, 19—27), Iezechil (XX, 11, 13, 16, 20, 21, 24; XIX, 17; XLVI, 1—12) și partea finală a profeției lui Isaia (LVI, 2—6; LVIII, 13; LXVI, 23). Din analiza succintă a acestor texte, constatând că Iezechil pare că «apără și propune reinnoirea concepției vechi despre sărbătoarea sabatului», autorul concludă că aceste texte par a confirma faptul că sabatul înțeles ca odihnă în ziua a șaptea nu s-a impus decît după întoarcerea din robia babilonică și că a fost pus în aplicare de către Ezdra și Neemia.

La sfîrșitul acestui studiu întemeiat în chip esențial pe analizarea textelor biblice, ținînd seama de rezultatele săpăturilor arheologice referitoare la viața popoarelor din Orientul Vechi, autorul formulează astfel concluziile la care a ajuns:

— Primitiv, sabatul era în Israel sărbătoarea lunii pline, iar observarea lui făcea parte din obiceiurile religioase cele mai vechi codificate în decaloguri.

— În epoca regalității israelite, celebrarea sabatului consta în chip esențial în adunarea la diferite sanctuare din țară pentru aduceri de ardere de tot și de jertfe de pace într-o atmosferă sărbătorească. Această concepție despre sabat pare că a durat pînă la întoarcerea din robia babilonică.

Schimbarea concepției despre sabat a fost legată de schimbarea calendarului și a fost favorizată de răsturnarea social-culturală provocată de robie.

— Concepția despre sabat ca zi de odihnă în ziua a șaptea s-a inspirat probabil din instituția «zilelor primejdioase» din viața babilonenilor. Această concepție nu este atestată decît «în redactarea sacerdotală a Pentateuhului».

— Concepția nouă despre sabat ca zi de odihnă în ziua a șaptea a fost impusă după întoarcerea din robia babilonică, datorită valorii juridice pe care autoritățile Imperiului persan au recunoscut-o «Legii» (în redactarea sacerdotală făcută începînd cu sfîrșitul veacului al VII-lea î. d. Hr.) ca normă de viață pentru toate comunitățile iudaice din Imperiul persan.



Cu toate că studiul își întemeiază demonstrația pe redactarea sacerdotală a Pentateuhului (ca ecou al teoriei despre cele patru izvoare în redactarea Pentateuhului), socotim totuși că ținuta generală a studiului și concluziile ce reies din demonstrația lui pot fi primite ca utile (mai ales din punct de vedere informativ), pentru cititorii ortodocși. Mai ales că teologia ortodoxă admite că în cuprinsul Pentateuhului sînt conținute numeroase anacronisme, ca și un mare număr de texte istorice și legislative postmozaice, și că Pentateuhul în forma sa actuală, și îndeosebi în părțile legislative, constituie produsul unei îndelungi dezvoltări.

M. E. Boisnard, *Aenon, près de Salem (Jean III, 23)*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 218—229.

Precizarea geografică a celor două localități menționate în textul: «Și boteza și Ioan în Enon, aproape de Salem, că erau acolo ape multe și veneau mulți să se boteze» (Ioan III, 23) a dat naștere la mai multe ipoteze. În veacul al IV-lea a fost precizată ipoteza (întemeiată pe tradiția bizantină, și admisă de cei mai mulți) după care aceste două localități s-ar fi aflat «la opt mile sud de orașul Scitopolis», adică pe valea Iordanului la 12 km spre sud de Beisan, unde și astăzi curg multe pîraie mai mult sau mai puțin abundente în apă, cu toate că în această regiune nu se întîlnesc localități care să amintească numele Enon ori Salem.

O altă ipoteză (propusă de E. Robinson în 1857, și de E. R. Conder în 1882 și reluată și dezvoltată de W. F. Albright în 1924, și apoi de Cameron Mackay în 1948, de Paul Winter, în 1957, de J. A. T. Robinson în 1959 și de F. M. Abel în 1938 și 1952) propune localizarea lui Enon la Ain Fâr'ah în centrul Samariei, la 12 km nord-est de vechiul Sichem și de actuala Napluza.

În legătură cu numele Enon, care este transcrierea în grecește a termenului aramaic ce înseamnă izvoare, autorul arată că locul numit astăzi «kirbet Ainun»

(ruina Izvoarelor) ar putea fi acel loc numit Enon (sau Izvoare) în vremea Mîntuitorului și situat lângă Sichem, ca locul cumpărat de Iacob (Fac. XXXIII, 18—19) pentru a construi, datorită izvoarelor «de aci, cunoscutul «puț al lui Iacob».

În partea a doua — intitulată «*Teologia istorisirilor*» Evanghelistului Ioan despre activitatea lui Ioan Botezătorul la Enon (Ioan III, 23 ș.u.) și despre convorbirea Mîntuitorului cu femeia samarineancă (Ioan IV, 35—38) — urmărind logica lăuntrică și teologia acestor două istorisiri, dintre care prima servește de introducere la a doua, autorul analizează mai întîi «fundalul vechitamentar al istorisirii convorbirii Mîntuitorului cu samarineanca lângă puțul lui Iacob», punînd în paralelă textul din Ioan IV (4, 6—7, 20—24, 28—30, 39—40 și 31—32) cu textul din Facere XXIV (10—11, 13—14, 17, 26, 28—33).

Din această comparare reiese că istorisirea evanghelică pare o tîlcuire creștină ce folosește datele din Facere, vrînd să înfățișeze — după înțelegerea vechitamentară a raporturilor poporului ales cu Dumnezeu ca raporturi matrimoniale — convertirea Samariei ca o nouă căsătorie a lui Dumnezeu cu poporul Său, care după dărîmarea Samariei (la 721) slujise zeilor păgîni — reprezentați prin cei cinci bărbați ai femeii samarince (Ioan IV, 16—18). Iar activitatea lui Ioan Botezătorul (pe care Evanghelistul Ioan o descrie aci a doua oară — prima dată în I, 28) înfățișează rolul îngerului de care vorbește textul din Facere (XXIV, 7), adică Ioan boteza la Enon, pregătind misiunea Mîntuitorului în Samaria. În acest fel localizarea Enonului în Samaria devine logică și necesară după teologia istorisirii.

Trecînd la analiza textului Ioan IV, 38: «Eu v-am trimis să secerăți unde nu v-ați ostenit. Alții s-au ostenit și voi ați intrat în osteneala lor», autorul își însușește punctul de vedere al lui J. A. T. Robinson și W. F. Albricht (care localizează Enon în centrul Samariei), care permite înțelegerea lui Ioan Botezătorul și a ucenicilor săi ca acei «alții» care se osteniseră prin propovăduirea lor în Samaria, unde sînt trimiși Apostolii să sece.

Analizînd textul din Ioan IV, 35—38, autorul demonstrează că interpretarea coerentă a textului nu poate fi păstrată decît dacă se admite că «Enon lângă Salem», unde boteza Ioan, este localizat în inima Samariei.

Augustin George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, în «Revue Biblique», revue publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 186—217.

În general aghiografii Noului Testament proclamă unanim eficacitatea mîntuitoare a morții Domnului Iisus Hristos, prin expresii felurite: a murit «pentru noi», ori «pentru păcatele noastre», ori asimilînd moartea Mîntuitorului cu sacrificiile Legii vechi, sau declarînd-o moartea expietoare a Mîntuitorului.

De aceea, cercetătorii Noului Testament au încercat să-și explice pentru ce Evanghelistul Luca, deși vorbește des de moartea Mîntuitorului, totuși nu afirmă eficacitatea mîntuitoare a ei și nu spune nimic despre valoarea expietoare a ei. Cei mai mulți cred că Evanghelistul Luca nu acordă morții Mîntuitorului caracter de răscumpărare; alții cred că pentru Evanghelistul Luca moartea Mîntuitorului este un martiriu prealabil învierii.

În orice caz, din punct de vedere istoric, este greu de explicat cum a putut Evanghelistul Luca să lase la o parte o idee atît de larg răspîndită în Noul Testament și mai ales cum s-a putut îndepărta de teologia Apostolului Pavel, căreia îi acordă loc deosebit în Fapte; iar din punct de vedere teologic cum se poate interpreta tăcerea unui Evanghelist asupra unui punct central în predica evanghelică, încît să se poată afirma că «Evanghelistul Luca a înlăturat *teologia crucii* în favoarea *teologiei slavei*».

Autorul își propune să cerceteze îndeaproape gîndirea Evanghelistului Luca asupra morții Mîntuitorului, analizînd mai întîi toate textele din Evanghelia lui și din Faptele Apostolilor unde el vorbește de moartea Domnului; și apoi analizînd rezerva Evanghelistului Luca asupra eficacității mîntuitoare a Crucii; pentru ca

apoi să încerce să perceapă sensul pe care el îl dă morții ca «ucidere a lui Hristos» și ca «element al planului lui Dumnezeu».

În *primul paragraf*, intitulat «Moartea lui Iisus în textele Evanghelistului Luca», sint prezentate și analizate (comparativ cu ceilalți evangheliști) 3 texte de la începutul Evangheliei (II, 34—35; IV, 1—13 și IV, 16—30) în care moartea Mântuitorului este înfățișată ca «profeție», ca «preludiu» ori ca «pregătire»; 9 texte în care Mântuitorul «anunță moartea Sa»; și 8 texte în care se face pregătirea pentru Patimi. Dintre aceste 20 de texte, 11 sint proprii Evanghelistului Luca.

Sint analizate apoi textele din capitolele XXII—XXIII pe care Evanghelistul Luca le închină istorisirii Patimilor: 5 texte în care este înfățișat rolul diferitelor personaje ale Patimilor; 13 texte cuprinzînd interpretarea pe care Mântuitorul o dă Patimilor; 7 texte care cuprind aluzii scriituristice la Patimi. Din aceste texte multe sint proprii Evanghelistului Luca.

Trecînd la analiza textelor care înfățișează «moartea Mântuitorului în mesajul Paștilor» în Evanghelie (cap. XXIV) și în Fapte, autorul le grupează astfel: 3 texte evanghelice referitoare la mesajul Paștilor; 6 texte din Fapte înfățișînd predica martirilor; și textele care cuprînd mărturia în fața tribunalelor (6 texte); rugăciunea Apostolilor persecutați (1 text); tilcuirea făcută de Filip la textul din Isaia LIII (1 text); martiriul Sfîntului Ștefan ca chip al morții Mântuitorului (2 texte); cuvîntul Sfîntului Ștefan în fața Sinedriului (1 text).

În *paragraful al doilea*, intitulat «Rezerva Evanghelistului Luca asupra sensului mîntuitor al morții lui Hristos», autorul, recunoscînd că, cu toată această bogăție de texte (foarte multe proprii), totuși Evanghelistul Luca manifestă în chip evident rezervă în legătură cu sensul mîntuitor al morții Domnului, încearcă să explice această rezervă urmărind îndeaproape gîndirii Evanghelistului Luca mai întii în Evanghelie, apoi în Faptele Apostolilor, și asupra felului în care el aplică profeția lui Isaia (LIII) la Mîntuitorul.

În urma acestei cercetări, autorul constată: — că Evanghelistul Luca afirmă o singură dată că Domnul a murit «pentru noi» în legătură cu încheierea unui Nou Legămînt (Luca XXII, 19—20); — că o singură dată spune că singele lui Hristos a slujit ca «expiere a Bisericii» (Fapte XX, 28); — că nu dă niciodată Crucii sens expiator și nu pune niciodată Crucea în raport cu iertarea păcatelor; — și că Evanghelistul Luca recunoaște foarte rar eficacitatea mîntuitoare a morții Domnului, dar nu explică în ce fel ea ne mîntuiește.

În *paragraful al treilea*, intitulat «Uciderea lui Hristos», autorul, înainte de a prezenta felul în care Evanghelistul Luca încadrează moartea Mîntuitorului în planul lui Dumnezeu, prezintă felul în care Evanghelistul Luca înfățișează efortul suprem pe care-l face «răul» împotriva planului lui Dumnezeu, prin uciderea lui Hristos provocată de Satan care a mobilizat în slujba sa pe iudei și pe păgîni. Evanghelistul Luca prezintă acțiunea ucigașilor lui Hristos prin faptele lor, fără să se oprească asupra motivelor lor, astfel: principalii autori ai «crimei» «sînt iudeii», însă și păgînii au un rol în «drama Crucii».

Opriindu-se asupra «sensului uciderii Domnului», autorul scoate în evidență faptul că Evanghelistul Luca scotoțește pe păgîni doar executații ai uciderii Domnului; însă iudeii (nu întreg poporul, ci locuitorii Ierusalimului cu conducătorii lor), acționînd sub îndemnul lui Satan, cu toate că cunosteau pe Dumnezeu și planul Său pentru mîntuirea lumii, au refuzat pe înfăptuitorul mîntuirii.

În *paragraful al patrulea*, intitulat «Moartea lui Iisus în planul lui Dumnezeu», autorul demonstrează faptul că pentru Evanghelistul Luca moartea Mîntuitorului este un element al planului divin de mîntuire a lumii și urmărind să discearnă etapele acestei semnificații în Evanghelie și în Faptele Apostolilor, se oprește asupra următoarelor aspecte: — «patima Mîntuitorului, voința a lui Dumnezeu»; — «tainele suferinței lui Hristos»; — «martiriul lui Hristos profetul»; — «singele lui Hristos, principiul Noului Legămînt»; — «mîntuirea și moartea lui Hristos», din care reiese că Evanghelistul Luca proclamă mîntuirea în Iisus Hristos și leagă strîns mîntuirea de învierea Lui, ca eveniment esențial în planul mîntuirii și inseparabil de moarte, prin care Iisus a împlinit misiunea Sa de Hristos profet.

În acest fel se constată că Evanghelistul Luca prezintă moartea Mîntuitorului într-un fel original, diferit de prezentarea pe care o fac ceilalți agiografi noutesta-

mentari, care insistă indeosebi asupra eficacității mintuitoare imediate a morții pe care Mîntuitorul a suferit-o «pentru păcatele noastre».

Prezentarea mîntuirii legate de înviere, care la rîndul ei este «inseparabilă de moartea pe Cruce»; insistența asupra martiriului lui Hristos profetul (cu întemeiere pe o interpretare proprie a textului Isaia LIII); tăcerea asupra caracterului expiator al jertfei, manifestate de Evanghelistul Luca în Evanghelie și în Faptele Apostolilor, se datorează mentalității sale grecești și faptului că el se adresa în special grecilor. În adevăr pentru grecii din veacul I d. Hr. sacrificiul omenesc era ceva barbar, moartea nu putea avea valoare expiatoare, iar predicarea lui Hristos răstignit le părea nebunie (I Cor. I, 23). De aceea Evanghelistul Luca pentru a prezenta moartea lui Hristos înlocuiește jertfa și expierea prin imaginea martiriului lui Hristos profetul.

Așadar, Evanghelistul Luca nu suprimă nici Crucea, nici tragicul Crucii, nici lăina ei, uneori nici rolul ei mîntuitor, și nici necesitatea pentru cei ce urmează pe Hristos de a-și lua crucea și a urma Mîntuitorului. Adică nu se poate susține că Evanghelistul Luca suprimă teologia Crucii. El insistă, în chip propriu, asupra mîntuirii prin înviere, aspect care a constituit de la început o trăsătură fundamentală a mesajului evanghelic.

Agnes Spycket, *Le culte du Dieu-lune à Tell-Keisan*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques», LXXX (1973), no. 3, p. 384—395.

Analizînd obiectele cu semnificație cultică descoperite în timpul campaniei de săpături făcute la Tell-Keisan (în partea de nord a Palestinei, aproape de tîrmul Mării Mediterane, la înălțimea regiunii din nordul Mării Tiberiadei), la șantierul A, pentru dezvelirea temelii bisericii bizantine, autorul s-a oprit îndeaproape la studiarea unui «scarabeoid» din piatră neagră (perforat în sensul lungimii lui), care are gravat pe suprafața plană o semilună fixată în virful unui suport de lemn așezat pe un pedestal cu picioare mici.

De o parte și de alta a motivului central se află două figuri în formă de romb, care ating în chip oblic fața superioară a pedestalului. Aceste două figuri romboide, în formă de virf metalic de lance, constituiau o enigmă, care a putut fi dezlegată numai prin compararea cu reprezentări analoge de pe obiectele descoperite prin săpături arheologice în diferite localități din Mesopotamia centrală și de nord și în regiunea Canaanului și Siriei.

Rezultatele acestei acțiuni de comparare formează conținutul prezentului studiu, care este însoțit: de planșa VII, care cuprinde reproducerea fotografică a patru obiecte similare descoperite în diferite localități; de 21 desene a obiectelor descoperite în timpul săpăturilor arheologice din localități din regiunea precizată mai sus; și de o hartă a Mesopotamiei și a Asiei Anterioare pe care sînt indicate localitățile în care au fost descoperite obiecte cultice asemănătoare cu scarabeoidul descoperit la Tell-Keisan, și descris sumar mai înainte. Pe această hartă sînt indicate șase localități în regiunea Canaanului (Tawilan, Tell Jemmeh, Gezer, Bet-Schan, Tell Keisan și Hazor), zece localități din regiunea Mesopotamiei centrale și de nord și a regiunii din nordul Siriei (Zenojirli, Alep, Neirab, Yarmoa, Harran, Sulantepe, Tell Galaf, Nimrud, Assur, Dura-europos) și două localități în Mesopotamia de sud (Uruk și Suza).

Analizînd părțile comune tuturor obiectelor cu reprezentări din cultul semilunii, și părțile proprii, caracteristice fiecărui obiect din cele descoperite în spațiul fixat în harta de care am vorbit, autorul afirmă că simbolurile (atît comune cit și cele caracteristice) conduc la localitatea Harran, centrul de cult al zeului asiro-babilonian al lunii — *Sin* —, cult adus în templul ridicat în cinstea zeului Sin la Harran, templu vechi și restaurat de trei ori: de Salmanasar al III-lea în veacul al IX-lea î. d. Hr., de Asurbanipal în veacul al VII-lea și de Nabonide în veacul al VI-lea.

Descoperirile din localitățile indicate, între care și scarabeoidul de la Tell Keisan, au îmbogățit iconografia semilunii și au precizat limitele (în special orientale) ale difuzării cultului semilunii în prima jumătate a mileniului întii î. d. Hr. (așa cum o înfățișează harta).

B. Couroyer, *Origine des Phéniciens*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 264—274.

În acest al doilea studiu al său asupra problemei foarte dezbătute despre originea fenicienilor (primul studiu a fost publicat în «Revue Biblique», LXXVIII (1971), nr. 1), autorul pornește de la ipoteza proprie prin care identifică numirea egipteană pentru desemnarea «Pământului (țării) lui Dumnezeu» cu numirea folosită în textele de la Ugarit (ars el), cu aceeași semnificație. Prin această identificare «Pământul (țara) lui Dumnezeu (zeul El)», numire proprie pentru regiunea Munților Liban, se extinde și asupra regiunii de pe țărmul apusean al Mării Roșii.

Și cum, în general, prin această expresie «Pământul (țara) lui Dumnezeu (zeul El)» se înțelege teritoriul locuit de populațiile semite care adorau pe zeul El (vechiul Il), devine cu puțință urmărirea migrării acestor populații semite, între care loc de frunte ocupau canaaneo-fenicienii, din bazinul Mării Eritreii, în sud-vestul Peninsulei Arabiei, spre nord-vest (pe țărmul răsăritean și apusean al Mării Roșii); apoi spre nord: în Peninsula Sinai și pe drumul ce pornea de la cornul de răsărit al Mării Roșii (golful Aqaba), prin depresiunea către Marea Moartă și apoi pe Valea Iordanului pînă în regiunea Munților Liban în Siria, cu așezarea finală pe țărmul de răsărit al Mării Mediterane, unde au construit orașul Sidon.

În demonstrarea acestei ipoteze care conduce pe fenicienii semiți din sudul Peninsulei Arabia pînă în regiunea Siriei și Libanului, autorul folosește îndeosebi rezultatele descoperirilor arheologice de la Ras-Șamra, cele de la Ugarit; datele din scriitorii vechi: Herodot, Strabon, Tucidide, Justin, Josef Flaviu; texte biblice (îndeosebi Exateuhul); texte egiptene referitoare la dinastia a XI-a și a XVIII-a; precum și lucrări speciale asupra istoriei Orientului Vechi, dar mai ales lucrări special închinată interpretării documentelor descoperite prin săpături arheologice și cele închinată interpretării textelor biblice.

În analiza critică a acestor izvoare, autorul urmărește pe fenicienii îndeosebi după credința lor în zeul «El», datorită căreia ținuturile pe care le-au locuit vremelnice în timpul mișcării lor permanente spre nord au fost cunoscute sub numele de *Pământul (țara) lui Dumnezeu* (zeul «El»).

Pentru definitivarea ipotezei sale, autorul socotește necesară descoperirea pe această cale de migrare a sanctuarelor închinat zeului «El», pe care le-ar fi ridicat în timpul cît au locuit vremelnice în ținuturile indicate mai înainte, populația semită canaaneo-feniciană. Autorul făgăduiește să dedice acestei teme ultimul său studiu despre originea fenicienilor. — (Ion V. Georgescu).

II. I. Patsavos, *Intrarea în cler în primele cinci secole* („Ἡ εἰσόδος εἰς τὸν κλήρον κατὰ τοὺς πέντε πρώτους αἰῶνας“), Atena, 1973.

Lucrarea este de fapt teza susținută la Facultatea de teologie din Atena, pentru obținerea titlului de doctor în teologie.

După cum ne mărturisește autorul lucrării în prolog, ceea ce l-a determinat să abordeze acest subiect a fost atît darea unui răspuns personal satisfăcător la această problemă ce-l frămînta, cît și strădania lui de a pune, prin intermediul acestei lucrări, la dispoziția candidaților la cler proveniți de la Facultatea de teologie Sfînta Cruce din Brookline-Massachusetts (S.U.A.) elementele necesare unei înțelegeri cît mai corecte a acestei probleme.

Lucrarea are 270 de pagini și se impune mai ales prin structura metodică modernă cu care este abordată tema, și prin bogata bibliografie folosită de autor.

Prima parte a lucrării cuprinde trei capitole. În primul și al doilea capitol autorul tratează despre condițiile intrării în cler conform izvoarelor din primele trei secole și anume: Noul Testament și scrierile Părinților apostolici. În cel de al treilea capitol autorul se ocupă de condițiile intrării în cler conform mărturiilor ad hoc ale Părinților și scriitorilor bisericești din secolele IV—V: Sfîntul Efrem Sirul, Sfin-

tul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nisa, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Kiril al Alexandriei, Sfântul Ambrozie al Mediolanului, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir, Isidor Pelusiotul și Fericitul Ieronim.

Partea a doua a lucrării este alcătuită tot din trei capitole. În primul capitol vorbește despre condițiile intrării în cler, prevăzute de canoanele sinoadelor secolului IV și V, cele ale sinoadelor din Ancira Galatiei (314), Neocezarea Pontului (315), Niceea (325), Sardica (343), Laodiceea (a II-a jumătate a sec. IV), Cartagina (419) și în fine cele ale sinodului IV ecumenic de la Calcedon (451).

Capitolul al doilea este consacrat temei căsătoriei clericilor și reglementării acesteia conform legislației canonice a timpului. Sînt comentate, în legătură cu această temă: canonul 33 al sinodului de la Elvira (306), 10 al Sinodului de la Ancira, 3 al sinodului II ecumenic, sau hotărârile sinoadelor din Neocezarea Pontului (315) și Gangra (plasat de autor între 340—370).

Ultimul capitol al părții a doua și de fapt și al lucrării, intitulat «Condițiile intrării în cler în primele cinci secole pe baza izvoarelor cercetate», este în fond concluzia autorului la cele expuse mai-nainte.

Autorul dovedește că e bine pregătit și situat statornic pe poziția ortodoxă. Ceea ce este de asemenea îmbucurător este faptul potrivit căruia concluziile emise nu sînt conservatoare, vetuste, ci elaborate prin prisma teologului modern de astăzi.

Dat fiind că vîrsta intrării în cler, care constituie, cum se știe, o primă condiție, preocupă încă și astăzi pe mulți teologi ortodocși — între aceștia și pe cei români —, cred că este binevenit să prezentăm mai întii, fie chiar și succint, cele afirmate din punctul de vedere ortodox în legătură cu această îndatorire, precum și, mai apoi, cu celelalte îndatoriri sau condiții.

Pînă în secolul IV, nu deținem vreun text care să prevadă vîrsta canonică a intrării în cler. Abia la începutul secolului al IV-lea, la sinodul de la Neocezarea, prin canonul 11, se fixează, prin analogie cu vîrsta intrării în viața publică a Mîntuitorului, vîrsta de 30 de ani pentru preoți —, vîrstă ce s-a impus și de sinodul din Seleucia (410). Cu toate acestea, în practica Bisericii de Răsărit, după cum constată autorul, a existat întotdeauna o maleabilitate, o elasticitate cu privire la vîrsta intrării în cler a celor ce doreau să devină preoți; o mai mare exigență observîndu-se la cei ce se recrutau pentru treapta de episcop, cărora li se fixa ca limită de vîrstă 50 de ani. Cu toate acestea, găsim și aici atîtea cazuri în care nu s-a respectat limita de vîrstă. O dovedesc din plin cazurile Sfîntului Vasile, Sfîntului Grigorie de Nazianz, Sfîntului Ioan Gură de Aur, care au ajuns ierarhi pînă în 50 de ani. Ceea ce se cerea mai presus de toate era maturitatea în gîndire și faptă a candidaților.

Condițiile spirituale impuse de Biserica candidaților la cler în primele cinci secole sînt credința, pregătirea intelectuală și moralitatea. Cu privire la pregătirea intelectuală a candidatului la preoție, autorul arată că Sfinții Părinți din această epocă cereau candidaților la cler o aleasă pregătire intelectuală, cu toate că în privința naturii acesteia părerile lor difereau.

Astfel, în timp ce Fericitul Ieronim prefera ca accentul acestei pregătiri să se pună pe studiile biblice ale candidaților, Ambrozie, dimpotrivă, pe cultura profană, iar Sfîntul Vasile îndeosebi pe cultura clasică greacă. La început, notează autorul, clericii au fost autodidacți, pentru ca de la sfîrșitul secolului II să-și facă o pregătire în școli catehetice și teologice, cum au fost cea a Alexandriei, Cezareii Palestinei, Antiohiei, Edesei și Nisibei, sau în minăstiri, sub supravegherea directă a episcopului locului.

Singura lucrarea ce ne oferă detalii referitoare la pregătirea culturală a clericului din acea epocă este, după afirmația autorului scrierii *Statuta Ecclesiae Antiqua*, o colecție personală a Bisericii din Apus din a II-a jumătate a secolului al V-lea, care, din păcate, se ocupă numai de pregătirea culturală a episcopilor.

În epilogul lucrării, autorul accentuează faptul că epistolele pastorale ale Sfîntului Pavel au constituit baza condițiilor intrării în cler în secolele următoare și pînă astăzi, lucru care credem că era mult mai bine de tratat mai sus și nu în epilog.

Lucrarea se încheie cu un scurt sumar în limba engleză, catalogul bibliografic și tabla de nume și locuri. — (*Doctorand Ioan V. Dură*).

Beryl Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, ed. Mulino, Bologna, 1972, XXVI + 564 p.

Opera a fost scrisă original în engleză, prezenta traducere în italiană făcându-se după cea de a doua versiune engleză din 1952.

Introducerea aparține lui Claudio Leonardi (p. VII—XXVI) și explică motivele apariției acestei cărți, adică modalitatea istorică de a concepe Biblia în evul mediu, mai precis de la ultima epocă a Sfinților Părinți până în anul 1300. Deci scopul volumului de față este acela de a arăta că în evul mediu în timp ce pe de o parte, studiul Bibliei se dezvoltă către un sens literal și istoric, pe de altă parte tindea să introducă gândirea biblică în formarea culturală și bisericească a oamenilor.

Autorul prezintă opera în șase capitole. În cap. I se ocupă de ultima epocă a Părinților Bisericii (p. 23—73), în capitolul al II-lea examinează studiul Bibliei în școlile monastice și în marile catedrale (p. 73—128). În capitolele al III-lea și al IV-lea sînt analizați cei trei papi Victor (p. 129—166), apoi figura mai proeminentă dintre ei a lui Andrea din San Vittore (p. 127—276). Capitolul al V-lea este dedicat citorva măștri ca Comestore, Cantore și Ștefan Langton (p. 277—366). Capitolul al VI-lea este dedicat noilor metode care apar, în secolul al IV-lea, în studierea și predarea Sfintei Scripturi. Volumul se încheie cu concluzii (p. 491—516) și cu două appendice (p. 517—533) care lipseau ediției engleze.

Deși pentru cititorii italieni opera de față apare după aceea a lui De Lubac privind evul mediu, ea are merite considerabile. Mai întâi, pentru faptul că arată cât de greșite erau prejudecățile multora care, chiar și astăzi, continuă să creadă că evul mediu a fost o epocă de obscurantism și de ignoranță. Faptul capătă un reflex nou tocmai prin aceea că autorul reliefează deosebit de marea contribuție a evului mediu la studiul și importanța Sfintei Scripturi. Se arată că aceasta era o carte de școală prin excelență și servea ca bază pentru teologii acelor timpuri. Mai mult, era o încununare a celorlalte studii: arte, gramatică, retorică și dialectică. Totuși studiul Bibliei nu era un scop în sine, căci știința trebuia să ducă pe cel care studia la înțelepciune care consta în predarea cunoștințelor religioase pentru a pregăti pe candidații la preoție. Autorul arată, apoi, că de studiul Bibliei au fost influențate în evul mediu, mișcărilor de reformă bisericească și religioasă.

Un alt merit al autorului este acela că a arătat că încă din secolele al XII-lea — al XIII-lea studiul biblic se specializează, adică începe să-și fixeze metoda și sarcina sa specifică, diferite de acelea ale teologiei sistematice.

Lucrarea *Studiul Bibliei în evul mediu* a lui Beryl Smalley aduce o contribuție de seamă la studiul exegezei medievale.

Giuseppe Barbaglio, Luigi Commisari, Enrico Galbiati, *I Psalmi*, ed. Morcelliana, Brescia, 1972, 432 p.

Cartea Psalmilor, una dintre cele mai mult folosite de credincioșii tuturor confesiunilor creștine, a primit prin opera de față în italiană o nouă traducere și comentariu. Aspectul cel mai caracteristic al noii traduceri — al cărei autor este profesorul Commisari — este acela că a reușit să dea o traducere poetică, avînd în vedere că «Psalmii nu sînt numai o carte a Bibliei, cîntări antice dar mereu noi ale poporului lui Dumnezeu în mers, ci aparțin și literaturii universale» (p. VIII). Sub acest profil, noua traducere a Psalmilor și-a atins pe deplin scopul. Dacă se apreciază de cititorii care înțeleg o operă poetică, sprinteneala versurilor, limpezimea limbii și transparența gândirii autorilor originali ai Psalmilor, opera de față reprezintă o capodoperă. Aceasta cu atât mai mult cu cit cele mai recente traduceri ale Psalmilor în italiană au încercat, nu toate cu același succes, să apropie Psalmii de diferitele lor întrebări în liturghie sau să-i păstreze cât mai apropiați de originalul ebraic.

Traducerea realizată de profesorul Commisari este făcută conform originalului ebraic și în aceasta a primit ajutorul profesorului Barbaglio, care a servit drept intermediar între critica textuală și arta traducătorului, și al profesorului Galbiati din

Milano, unul dintre cei mai renumiți bibliști italieni, care a vegheat ca traducerea să fie întru totul conformă cu originalul.

Introducerea generală a operei a fost scrisă de profesorul Barbaglio (p. IX—XXXII), ca și comentariile la fiecare Psalm și notele respective. Comentariile sînt deosebit de folositoare, mai ales prin criteriul scurtimii și concentrării lor. Este cu atât mai remarcabil faptul că s-a observat acest principiu, dacă ne amintim ceea ce se scrie că «opera trebuia să apară în mai multe volume, cu toate comentariile dorite» (p. VIII) adică biblic, patristic și liturgic.

D. J. Mc Carthy, G. E. Mendenhall, R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, ed. Marietti, Torino, 1972, 160. p.

Volumul de față adună trei monografii asupra teologiei Legămîntului Vechiului Testament de origini și conținut diferit. Prima este scrisă de D. J. Mc Carthy pentru «Stuttgarter Studien» în 1966 și are ca titlu *Legămîntul lui Dumnezeu în Vechiul Testament* (p. 13—74); a doua, scrisă de fapt chiar mai înainte de G. E. Mendenhall pentru «The Biblical Archaeologist» în 1954 tratează despre *Formele Legămîntului în tradiția israelită* (p. 75—100) și despre *Vechea lege orientală și Biblică* (p. 101—122); cea de a treia monografie aparține lui R. Smend și a fost publicată în «Theologische Studien» din Zürich în vol. 68 și avea ca titlu *Formula alianței* (p. 123—154). Importanța acestor trei monografii a determinat traducerea lor și în limba italiană.

Datorită acestor studii s-a realizat o trezire a discuțiilor științifice asupra Legămîntului ca tratat sau alianță, care stă în centrul religiei biblice.

Mc Carthy, după ce prezintă istoria cercetărilor asupra acestui argument de la începutul secolului pînă în prezent, precizează semnificația Legămîntului în istoria poporului evreu și deci în activitatea profeților. Prezintă apoi alte legăminte din religia istorică a lui Israel, cel din Sinai, din Sichem și al lui Iosua, pentru a se opri mai mult asupra legămîntelor din timpul iudeilor și a Macabeilor și pentru a încheia cu o confruntare între Lege și Evanghelie. Studiul este completat de o introducere — în care se face bilanțul cercetărilor asupra temei din 1966 pînă în prezent și cu o bibliografie detaliată, adăugate de editorii italieni studiului inițial al lui Mc Carthy.

Mendenhall prezintă un studiu mai puțin întins, dar mai fundamental din punct de vedere istoric, pentru că face o analiză a elementelor care compun pactul alianței în religia poporului iudeu și a descoperit semnificația caracteristică a legii decalogului în contextul alianței.

Smend aprofundează conținutul teologic al formulei alianței biblice.

Volumul de față este util nu numai celor care se interesează de spiritualitatea Sfintei Scripturi ci și celor preocupați mai ales de teologia acesteia. — (*Cezar Vasiliu*).

Barry Till, *The Churches Search for Unity*, Harmond, Pelican, 1972, 556 p.

Lucrarea încearcă o evaluare a mișcării ecumenice luînd în considerare trei faze ale dezvoltării acesteia: fundamentul și motivele mișcării, începutul mișcării și fazele contemporane ale mișcării.

Prima parte a lucrării tratează cauzele care au determinat inițierea mișcării ecumenice, folosind ca punct de plecare unitatea ecumenică a Bisericii primare din primele patru secole și a Bisericii divizate din secolul al XV-lea. Cea de a doua parte încearcă o prezentare a mișcării ecumenice din secolul al XIX-lea pînă în anul 1945, iar cea de a treia, care este de fapt și cea mai lungă secțiune, face o prezentare a activității Consiliului Ecumenic al Bisericilor, punînd mai ales accentul pe negocierile de unire care au avut loc începînd din anul 1945.

În general vorbind, lucrarea este foarte bună, deși autorul are scăpări în ceea ce privește istoria misiunilor creștine și mai ales pentru faptul că nu are o viziune

destul de clară a teologiei ortodoxe și a celei romano-catolice, care, după felul în care sînt tratate, par a fi în viziunea sa religii sau teologii de mina a doua.

În ceea ce privește mișcarea ecumenică, autorul reușește să ne arate cu destulă eficiență și compatibilitate complexitatea problemelor care se dezbate în cadrul acestei mișcări, precum și greutățile care obstaculează procesele de apropiere și cunoaștere între Bisericile creștine.

Robert Hale *Christ and the Universe: Teilhard de Chardin and the Cosmos*, Edited by Michael Meilach, O.F.M., Chicago, Franciscan Herald Press, 1973, p. IX + 125.

Autorul lucrării de față încearcă să analizeze în profunzime concepția despre Hristos a lui Teilhard de Chardin, rezumată în expresia «Trupul cosmic al lui Hristos». Contextul în care autorul tratează și explică această expresie ne este deja cunoscut din lucrările teologului și filozofului englez Ian Ramsey (fost episcop de Durham) — noțiunea modelelor și a elementelor calificatoare. În acest context imaginea tradițională de Trup trebuie să fie înțeleasă nu ca un simplu model imagine ci ca un model revelator, descoperitor care califică într-un mod adecvat și este calificat la rîndul său de noțiunea de cosmic și Hristos. Scopul unei astfel de gîndiri este de a ne introduce în, și clarifica totodată relația misterioasă și de nepătruns care se naște între Hristos cel înviat și univers. Astfel, expresia poate fi folosită ca un punct de plecare în așa numita teologie a universului, care, după părerea acestui autor este de o necesitate stringentă dacă avem în vedere criza ecologică care confruntă întreaga omenire.

Nu putem face o distincție sau o separație clară între univers și centrul lui hristic, sau mediul divin (milieu divin), după cum nu putem prezenta pe Hristos cel înviat ca fiind ceva aparte de Trupul său cosmic. Această interpătrundere ontologică este de fapt un rezultat logic al funcționii creatoare și mintuitoare a Logosului divin, a lui Hristos cel intrupat și înviat, care cuprinde în toată extensiunea și adîncimea sa procesul evolutiv creațional. Datorită relației dintre Hristos și procesul de creație, Hristos este considerat ca «suflet» al lumii în evoluție; un element de unificare. În acest fel întreg universul devine trupul lui Hristos cel înviat.

Cartea, bine documentată, autorul folosind material doctrinal original bogat, se încheie cu un index pe probleme și nume. — (Remus Rus).

L. M. Dewailly, *La part pris à l'Evangile (Philip., I, 5)*, în «Revue Biblique», publiée par l'Ecole pratique d'études bibliques, LXXX (1973), no. 2, p. 247—260.

După ce semnalează faptul că în cele numai patru capitole ale Epistolei către Filipeni termenul *κοινωνία* (și cuvintele înrudite) sînt frecvent folosite, autorul se oprește îndeaproape asupra expresiei: *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* din capitolul I, 5, urmărind să arate ce ampoare dă contextul termenului *κοινωνία*, în acest text, pe care traduceri în diferite limbi nu îl redau uniform, după cum arată autorul, reproducînd textul I, 5 după traduceri franceze: E. Osly — J. Trinquet, Maredsous — Hauiccombe, Biblia de Jerusalem, traducerea din *Bonnes Nouvelles aujourd'hui* și Biblia ecumenică.

Pentru aceasta, autorul face la început — în cadrul unui comentariu dezvoltat și foarte bine documentat — o aprofundată analiză lingvistică (morfologică și sintactică) asupra contextului Filipeni I, 5—7; precizează îndeaproape cadrul istoric în care a fost scris acest pasaj, pentru a putea apoi preciza ampoarea deosebită pe care o capătă în cadrul acestui context înțelesul termenului *κοινωνία*.

Pentru înțelegerea mai limpede a demonstrației autorului, reproducem textul Filipeni I, 5—7 (după *Noul Testament*, 1972):

«5. Pentru împărtășirea voastră (pentru că ați luat parte, ediția 1937) întru Evanghelie în ziua cea dintii pînă acum.

6. Sînt incredințat de aceasta, că cel ce a început la voi lucrul cel bun îl va duce la capăt, pînă în ziua lui Hristos Iisus,

7. Precum este cu dreptate să gîndesc astfel despre voi toți, căci vă port în inima mea, atît în lanțurile mele, cît și în apărarea și la întărirea Evangheliei pe voi toți care părtași sînteți la același har, cu mine».

Intemeiat pe demonstrația făcută în comentariul său dezvoltat, autorul socotește că textul primei părți a versetului 5 poate fi tradus: «Din pricina părții pe care voi o luați (nu: ați luat-o) la Evanghelie».

Folosind prezentul «luați parte» autorul urmărește să nu restrîngă termenul $\kappa\omicron\iota\omega\nu\upsilon\lambda\alpha$ la un fapt trecut și să arate că el este comun Apostolului Pavel și corespondenților săi — filipenii; să sugereze astfel aspectul dinamic și activ al termenului $\kappa\omicron\iota\omega\nu\upsilon\lambda\alpha$ la Evanghelie, și să racordeze fără greutate $\kappa\omicron\iota\omega\nu\upsilon\lambda\alpha$ din versetul 5 cu folosirea termenului în versetul 7: «luați parte la același har cu mine».

În adevăr vecinătatea expresiei din versetul 7 acordă o deosebită forță expresiei din versetul 5: cele două folosiri a termenului $\kappa\omicron\iota\omega\nu\upsilon\lambda\alpha$ se lămuresc una pe alta și trebuie luate împreună cu versetul 6, în prezentarea dezvoltată a operei evanghelice. Expresia din versetul 5 arată pe creștini în relație dinamică și directă cu Evanghelia, în actul de primire, de trăire și de răspîndire a ei. Expresia din versetul 7, în contextul versetelor 6—7 pune în valoare acțiunea de mijlocitor a Apostolului Pavel, care le-a adus Evanghelia și continuă să o predice; de aceea harul lui Dumnezeu este împărtășit Apostolului Pavel și, prin el, și filipenilor.

În acest fel devine evident că cele două expresii (din versetul 5 și din versetul 7) au un conținut foarte concret și totodată și spiritual, încît expresia din versetul 5 nu poate fi redusă la o părtașie a filipenilor la Evanghelie, care să conștie în ajutoarele materiale trimise Apostolului Pavel (cum socotesc unii exegeți), lăsînd la o parte credința comună în Evanghelie și unirea tuturor în Hristos Mîntuitorul, care se degajează din pasajul atît de plin de sens al versetelor 3 la 7 din capitoul I din Epistola către Filipeni.

În adevăr acest pasaj — așa cum reiese din studiul prezentat — este de o reală importanță pentru urmărirea gîndirii Apostolului Pavel asupra «comuniunii» (participării) tuturor la propovăduirea Evangheliei și asupra credinței în Hristos Iisus care unește pe toți creștinii. — (Pr. Const. Gheorghie).

Paul Verghese, *Die syrischen Kirchen, in Indien*, Evangelisches Verlagscoerth (seria «Die Kirchen der Welt»), Stuttgart, 1974, 222 p.

Cartea aceasta este în fond o introducere la dezvoltarea istorică și la situația actuală a diferitelor grupe de creștini sirieni din India. Cuprinde douăsprezece capitole: șase au ca autor pe Pr. Prof. Paul Verghese, două pe Mitropolitul Iuhanon Mar Thoma, două pe Prof. C. P. Matheew, unul pe Pater Xavier Koodapuzha și unul pe Dr. M. Thomas (în prezent președintele Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor). Deci autori aparținînd mai multor confesiuni și denominațiuni creștine.

Redăm cîteva idei din conținutul volumului.

Biserica creștină din India — odinioară una, datorită misionarilor apuseni, este astăzi fragmentată în 15 Biserici și secte, constată Paul Verghese. Majoritatea creștinilor din India țin de Biserica Romano-Catolică, dar sînt sub două jurisdicții, fiecare avînd propriul său ritual și propria sa tradiție liturgică. Există, cu alte cuvinte:

1. — «*ritul malabaric*», care are credinșii cei mai mulți (două milioane) și utilizează liturgia est-siriană; are și un cardinal la conducere;

2. — «*ritul malankar*», cu credinșii mai puțini și de dată mai recentă (1930), despărțiți de Biserica Ortodoxă Siriană; utilizează liturgia vest-siriană;

3. — «*Biserica Ortodoxă Siriană*» care este, după numărul credinșilor, a doua ca mărime;

4. — «*Biserica Siriană Mar-Thoma*», înființată în urma mișcării de reformă liturgică din Biserica Ortodoxă Siriană;

5. — «*Biserica Siriană Anglicană*», desprinsă pe la 1847 tot din Biserica Ortodoxă Siriană, s-a afiliat în 1947 nou-înființatei «Biserici din India de sud»;

6. — «*Biserica Răsăritului*» care este o mică grupă de creștini nestorienii, odinioară romano-catolici de rit malabar revoltați împotriva Vaticanului;

7. — «*Biserica din Thozhiyur*» despărțită la începutul veacului al XIX-lea de Biserica Ortodoxă Siriană;

8. — «*Biserica Evanghelică Sfântul Thoma*» despărțită în 1961 de Biserica Mar-Thoma;

9. — «*Biserica Anglicană de la Travancore — Cochin*», fragmentată din Biserica din India de sud (Kerala).

10. — O serie de diferite *comunități protestante* («Armata mînăstirii», «Frații Plymouth», adventiști, pentecostaști, ș.a.). Odinioară în permanență ostilitate, azi, în urma gîndirii ecumeniste», pătrunsă și în India, Bisericile de aici încep să se apropie întreolaltă. Cei 35 de episcopi ai celor șase Biserici episcopale din Kerala (romano-catolică, ortodoxă, Mar-Thoma, Biserica din India de sud, Biserica Răsăritului și Biserica din Thozhiyur) s-au asociat într-o «Conferință episcopală» și lucrează împreună pe teren social, pedagogic etc., iar cele trei seminarii teologice din Kottayama (romano-catolic, Mar-Thoma și ortodox sirian) fac azi și schimb de profesori întreolaltă.

Una dintre importanțele «probleme ecumeniste» ce preocupă azi pe teologii indieni este de a proba documentar formarea diferitelor grupări creștine din India, dintr-un «germene comun».

Întrebării dacă Apostolul Toma, unul dintre cei 12 ucenici ai Mîntuitorului, este întemeietorul «*Bisericii Creștinilor lui Toma*» nu-i posibil să i se dea un răspuns definitiv, spune Prof. Paul Verghese, fiindcă lipsesc probe certe. Dar se poate considera că nimeni nu vorbește împotriva întemeierii acestei Biserici de către Sfântul Apostol Toma și apoi există și probabilitatea ca ea să fi fost înființată de el, căci toate indiciile mai curînd sprijină această ipoteză, decît s-o conteste. Legături comerciale au existat doar între India și Răsărit cu un mileniu înainte de Hristos. Și nu poate fi nici cel mai mic dubiu că Apostolul Toma ar fi putut ajunge, pe drumul acestora, în India. Dar probele în privința aceasta sînt foarte fragmentare și au caracter de simple indicii. Cel mai vechi document de acest fel — *Actele lui Toma* — datează de pe la anul 200, din Edessa, centrul creștinismului sirian. După acest document, Apostolul Toma a plecat în India, după îndemnul Mîntuitorului, care i-a apărut în vis. Dar unde-i temeiul istoric al acestui document?! Versiunea indiană a acestei tradiții tomaniene datează de pe la anul 1600, fixată în scris de un monah, și după ea, Apostolul Toma a plecat în anul 52 în India unde a încetat din viață prin moarte de martir la Myloppore (Madras). Literatura creștină primară cuprinde multe indicii despre petrecerea Apostolului Toma în India. De pildă, după Sfântul Efreim Sirul, sec. IV, osemintele Apostolului Toma se aflau atunci în Edessa, aduse din India, unde propovăduise el Evanghelia și primise moartea de martir.

Învățatura Apostolilor (Edesa, 250) menționează «scrisori de-ale Apostolilor trimise din diferite locuri, între ele și ale Apostolului Toma din India». După Sfântul Ioan Gură de Aur mormîntul Apostolului Toma este cinstit în India asemenea mormîntului sfîntului Apostol Petru în Roma. Fericitul Ieronim afirmă că Biserica din India a fost înființată de Apostolul Toma. Există chiar o serie de volume — autorii lor sînt indieni — care cuprind «probe» pentru prezența Apostolului Toma în India. Dar istoricul obiectiv nu le poate recunoaște caracter probatoriu. De acord sînt mai toți istoricii că «tradiția tomomiană», în substanța ei, deși nu în amănunte, are oarecare temei istoric. Cert este că existența unei Biserici creștine în India este binecunoscută în secolul IV. Și toți care au cunoștință de această Biserică atribuie Apostolului Toma înființarea ei. Și nu există o ipoteză mai bună pentru explicarea originii Bisericii indiene — scrie P. Verghese — decît cea bazată pe tradiția generală, potrivit căreia Apostolul Toma este întemeietorul acestei Biserici. Nimic nu se poate obiecta împotriva acceptării că Sfîntul Apostol Toma a fost în India, că a propovăduit aici Evanghelia, că a întemeiat Biserica indiană și că a murit moarte de martir. Și cit timp nu există alte mărturii privitoare la începuturile Bisericii în India sau privitoare la călătoriile și viața Apostolului Toma, cel mai bun lucru este — scrie Prof. Paul Verghese — să se atribuie Apostolului Toma întemeierea Bisericii Creștine în India.

Dat fiind că pînă în secolul XIV, istoria Bisericii din India este învăluită în obscuritate, e deci, explicabil că datele ei sînt mult controversate. În secolul XIV însă încep să apară relatări tot mai clare și oarecum mai complete despre această Biserică, date de autori apuseni, îndeosebi monahi romano-catolici, căci Biserica Latină își începuse pătrunderea în India. Faptul acesta i-a făcut însă pe «Creștinii lui Toma» din India să-și dea seama că Biserica lor își poate păstra independența numai stînd în relații cu ierarhii răsăriteni, independenți de Roma. Și cum creștinii indieni nu mai aveau de mult timp episcopi, s-au adresat patriarhului est-sirian din Bagdad și acesta le-a hirotonit doi episcopi: Mar Thoma și Mar Iuhanon și astfel Biserica siriană din India a fost restabilită. Apoi secolul XVI marchează începutul unei noi epoci în istoria Bisericii din India. «Creștinii lui Toma» din India vin, adică, în urma cuceririlor colonialiste, în măsură mai mare în contact cu creștini vest-europeni. Iar aceștia fac propagandă de convertire la Biserica Romano-Catolică. Faptul acesta a generat multe frământări confesionale și sciziuni în Biserica din India, lucru menționat mai sus.

Și deși mulți credincioși au trecut la Biserica Romano-Catolică, totuși la sfîrșitul secolului XVIII Biserica Ortodoxă Siriană mai avea peste 200.000 credincioși. Dar, în urma unor schimbări politice, apar acum și misionari anglicani, făcînd propagandă între credincioșii Bisericii Ortodoxe Siriene. Și dacă, la început, relațiile între ierarhii ortodocși siriieni și misionarii anglicani erau relativ bune, peste scurt timp ele s-au schimbat total, ortodocșii siriieni dîndu-și seama de propagația misionarilor. Dar nici în cadrul Bisericii Ortodoxe Siriene nu era liniște. Interveneau mereu neînțelegeri cu caracter jurisdicțional, pentru ocupări de scaune episcopale, pentru bunuri bisericești ș.a. Abia după 1958 situația a început să se mai limpezescă și să liniștească.

Un scurt capitol din lucrare se ocupă de tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe Siriene, subliniind cele trei as ecte ale ei: 1. *Actul euharistiei, central și caracteristic pentru Biserica*. Aceasta înseamnă participarea Bisericii la lucrarea de mîntuire săvîrșită de Hristos, la întruparea Sa, la activitatea Sa învățătoarească și de mijlocire pentru credincioși. 2. *Alte acte liturgice ale Bisericii care sînt în relații cu Euharistia: Sfintele Taine*. 3. *Serviciile divine* («oficiile» liturgice, dezvoltate mai ales de monahism). Specialiștii sînt de acord în afirmarea că liturghia siriană cont nuă tradiția serviciilor divine din Biserica primară din Ierusalim. Tradiția liturgică siriană se împarte în: siriană răsăriteană și siriană apuseană. Cea răsăriteană se orientează după principii nestoriene, iar cea apuseană urmează tradiții stabilite de primele trei sinoade ecumenice. Biserica siriană din India urmează în fond tradiției siriene apusene, fixate la Mosul și Bagdad (Mesopotamia — Irak). În Biserica Siriană se întrebunțează și liturghia Sfîntului Iacov în cele trei versiuni: 1. Versiunea veche dezvoltată pînă în secolul V și apoi rămasă neschimbată; 2. versiunea revizuită a lui Iacov din Edessa († 708); 3. versiunea revizuită și prescurtată de Grigorie Barhebrâns († 1286). În general serviciile liturgice din Biserica Ortodoxă Siriană se caracterizează prin bogăție și varietate de cuprins.

Azi, în epoca ecumenismului, cînd în toate părțile lumii se duc discuții pentru refacerea unității Bisericii lui Hristos, care-i situația bisericească în India? Unele Biserici — nu toate — activează împreună în Conferința creștină din Kerala. Biserica Ortodoxă Siriană este membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, dar nu s-a asociat nici Conferinței creștine naționale din India și nici Conferinței Creștine din Kerala. Face impresia că urmărește înfăptuirea unei alianțe a tuturor Bisericilor Ortodoxe. Relații prietenești există între Biserica Mar-Thoma și Biserica din sudul Indiei. Au și «intercomuniune ocazională», fac schimburi de preoți, de predicatori.

Discuții neoficiale se duc și între Biserica Mar-Thoma și Biserica Ortodoxă Siriană, dar nu s-a ajuns încă pînă la bunele relații prietenești. Care sînt relațiile dintre ortodocși și siriienii catolici? Episcopii lor apar împreună la sărbătoarea Nașterii Mîntuitorului și în cadrul «Săptămîinii de rugăciune pentru unitatea creștinilor». Dar numai atît?

Oarecare relații există și între ortodocși și «ritul Malabar».

Mai trebuie menționat că episcopii din Kerala au format o «Conferință a episcopilor». Aici se întîlnesc din cînd în cînd cei peste 30 episcopi: 15 ai celor trei rituri romano-catolice, 10 ai Bisericii Ortodoxe Siriene, 5 ai Bisericii Mar-Thoma, 1 al Bisericii nestoriene de Răsărit și 1 al Bisericii din Thozhiyur; aceștia discută pro-

bleme de interes general. De 10 ani există la Kottayama o grupă ecumenică neoficială pentru studiul problemelor sociale și al problemelor ce despart Bisericele. La întîlnirile acestei grupe participă preoți și mireni din toate Bisericele. Grupa aceasta organizează anual în luna ianuarie «Săptămîna de rugăciune pentru unitatea creștinilor». De punctele de credință deosebitoare se ocupă și Conferința creștină națională din India — înființată de Conferința episcopilor catolici — și Biserica Ortodoxă Siriană. De aceeași problemă se ocupă și subgrupa celor patru seminarii teologice din Kerala: seminarul Sfîntul Toma, seminarul Mar-Thoma, seminarul ortodox din Kottayama și seminarul episcopal din Alwaye. Mai există în Kerala și un «Consiliu al creștinilor», din care fac parte majoritatea Bisericilor necatolice și neortodoxe. Acest Consiliu organizează diferite seminarii și conferințe ecumenice, adesea în colaborare cu creștinii ortodocși și romano-catolicii.

O nouă epocă pentru Biserica creștină din India ar putea începe — scrie Prof. P. V. Verghese — prin împlinirea următoarelor patru condiții: 1. în toate Bisericele trebuie să intervină o înnoire duhovnicească adevărată, căci azi ele s-au transformat în simple comunități care se iau la întrecere pentru întărirea puterii lor economice și pentru prestigiu social. Trebuie să intervină o radicală înnoire în orientarea activității Bisericilor; 2. trebuie intensificată activitatea teologică și istorică. Nu sînt suficienți specialiști pentru lămurirea științifică a problemelor teologice și istorice privitoare la Biserica din India. În aceste domenii există încă multă neclaritate; 3. trebuie intensificată pregătirea profesională a clerului; 4. Bisericele să lucreze împreună în măsură mai mare pe teren practic, bisericesc și social.

Lucrarea prezentată mai cuprinde o bibliografie bogată, apoi textul constituției Bisericii Ortodoxe Siriene Malankara și registrul Bisericilor din India, cu indicarea eparhiilor, instituțiilor școlare și așezămintelor fiecăreia din ele.

În rîndurile de mai sus am prezentat numai un concentrat rezumat al volumului *Bisericele siriene din India*. Istoria acestor Biserici este foarte complicată și — după mărturia chiar a autorilor indieni a capitolelor acestei scrieri — are încă multe puncte neclare.

Cu toate acestea, cartea de care ne-am ocupat este o lucrare de certă însemnătate și utilitate teologică. — (Prof. O. Bucevschi).

Aristide Brunello, *Luoghi santi cristiani della Turchia*, în «Oriente Cristiano», X (1970), nr. 1 (Gennaio-Marzo), p. 32—55.

Turcia este țara care, după Palestina, cuprinde între frontierele ei cel mai mare număr de locuri sfînte pentru istoria creștinismului. Aici și-a aflat Evanghelia pe primii ei adepți și tot aici s-au format și au înflorit cele dintîi comunități creștine. Autorul amintește cîteva nume: Antiohia, Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardica, Filadelfia, Laodiceea, Iconium, Milet, Mira, nume pe care le aflăm indicate în Faptele Apostolilor.

În aceste regiuni și-au aflat adevărurile creștine pe primii apărători, pe cei dintîi mucenici, pe primii Părinți, doctori și apologeți. Autorul amintește pe Pavel din Tars, Policarp din Smirna, Papiu din Ierapole, Grigorie de Nazianz, Nicolae din Mira, Eusebiu din Cezareea. Prin această sumară trecere în revistă a acestor nume, ne putem face o idee despre răspîndirea geografică la care a ajuns religia creștină, în Asia Mică, pe la finele secolului al III-lea.

Autorul amintește și de marile sinoade ecumenice de la Niceea, Calcedon, Constantinopol, Efes, toate ținute în aceste ținuturi autentice creștine, care au pus bazele credinței și învățăturii creștine în lume.

Autorul își propune să cerceteze mai întîi localitățile creștine neo-testamentare ale căror nume le găsim în Faptele Apostolilor. Continuă apoi cu cercetarea topografică a localităților și refacerea ierarhică a celor 42 scaune mitropolitane și a celor 470 reședințe episcopale ale căror nume le întîlnim adeseori în actele sinoadelor, în scrierile Sfinților Părinți și în literatura creștină orientală.

În continuare, autorul amintește cele 12 regiuni sau provincii amintite în Faptele Apostolilor și în scrierile Apostolilor și cele 18 orașe din Asia Mică amintite în

cărțile Noului Testament. La fiecare dintre acestea autorul arată poziția geografică și precizează pe cât i-a fost cu putință numele localității sau al orașului care corespunde azi. Autorul arată pe scurt istoria acestor localități și ce a mai rămas azi din vechile monumente creștine.

În continuarea articolului, autorul amintește de scaunele mitropolitane ale Asiei Mici. Din informațiile bisericești care pot fi scoase din tradițiile creștine, dar mai ales din numele episcopilor care au participat la primele Sinoade Ecumenice (Niceea 325, Efes 431, Calcedon 451), se poate deduce că spre sfârșitul secolului al V-lea, existau în Asia Mică circa 40 scaune mitropolitane cu un număr de 500 scaune episcopale sufragane. Autorul amintește principalele reședințe mitropolitane, adăugând la fiecare poziția geografică, evenimentele istorice și situația actuală.

Acest studiu se continuă și în nr. 2/1970 al revistei «Oriente Cristiano» și este îmbogățit cu o hartă indicind amănunțit cele mai vechi comunități creștine menționate în documentele veacului întâi.

Studiul lui Aristide Brunello este rodul unor îndelungate cercetări și studieri pe teren a tuturor acestor localități care sînt atît de scumpe creștinismului. — (Pr. Prof. Alexandru Moisiu).

Chronique archéologique, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXIX (1972), no. 3, p. 399—430; no. 4, p. 571—604.

În revista «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 7—8, p. 575—577, am prezentat cea de a doua dare de seamă pe care a făcut-o revista «Revue Biblique» (în numerele 3 și 4/1971) asupra rapoartelor săpăturilor arheologice efectuate în Palestina în anii 1969 și 1971, cu scopul de a face cu puțință ca cei ce se ocupă îndeaproape de trecutul Palestinei să poată fi ținuți la curent cu toate noile și importante descoperiri arheologice, care permit interpretarea corectă a textului biblic.

Cea de a treia dare de seamă (publicată în numerele 3 și 4/1972) prezintă traduse în limba franceză și așezate într-o anumită ordine — rapoartele asupra săpăturilor arheologice efectuate în 24 de localități din Palestina, situate (după cum indică harta ce însoțește darea de seamă) între Marea Mediterană și Iordan, de la nord de Marea Tiberiadei pînă în cîmpia Negev, la sud-vest de Marea Moartă (doar două localități se află la est de Iordan și Marca Moartă).

Darea de seamă este însoțită de 20 de planșe (XXXV—XLIV și XLVII—LVI) care cuprind ilustrații ce reproduc materialul arheologic descoperit.

Vom reda în continuare datele absolut indispensabile din temeinicele rapoarte prezentate în această dare de seamă, pentru a face cu puțință cunoașterea sumară a preocupărilor mondiale de descoperire a trecutului Palestinei.

— Raportul D-rei M. Lechevallier asupra celei de a patra campanii de săpături efectuată între 28 iunie și 12 august 1971 la așezarea neolitică de la *Abou-Gosh* (două nivele), la nord-vest de Ierusalim în cadrul activității Centrului francez de Cercetări preistorice din Ierusalim.

— Raportul Dr. Ofer Bar-Josef asupra săpăturilor efectuate, între 25 iunie și 7 septembrie 1971, la localitatea *Ubeidiya* (la sud de Marea Tiberiadei) sub auspiciile Academiei Naționale de Științe, la care au participat studenți americani, englezi, francezi și israeliți.

— Raportul lui Anthony Marks asupra săpăturilor efectuate în 1971 de «Southern Methodist University» în centrul *cîmpiei Negev* fiind consacrate să continue descoperirea unor localități alese (în urma sondajului făcut în 1970) în apropiere de Avdat și în Har Harit. Au fost localizate și introduse în hartă 16 așezări preistorice între Ein Agev și Ein Zeeg: 12 așezări din paleoliticul mediu, 3 din paleoliticul superior și 1 din epipaleolitic.

— Raportul lui Claire Epstein asupra săpăturilor efectuate, în 1971, cu prilejul amenajării unei noi șosele între Mara Tiberiadei și *înălțimile Golan*, de către Serviciul de Antichități al Statului Israel. Tipurile caracteristice ale dolmenelor descoperite

în două cîmpuri apropiate (în regiunea Yahudieh și în cîmpul Batra) diferă prin dimensiunea tumulilor care înconjoară dolmenele și prin relația unuia cu altul, ca și prin modul de construire a acoperișului dolmenului.

— Raportul lui Eric M. Meyers asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, între 14 iunie și 30 iulie 1971, la *Khirbet Shema* (Meiron). Săpăturile au fost subvenționate de «Smithsonian Institution» și la executarea lor au participat mai multe institute, sub conducerea lui Robert J. Bull (de la «Abright Institute of Archaeological Research») și Eric M. Meyers.

— Raportul lui T. Tsiferis asupra săpăturilor sistematice efectuate în 1971, de către Departamentul de Antichități din Israel, la *satul El-Kursi* (vechea Gherghesa) pentru degajarea integrală a bisericii bizantine și a minăstirii din care făcea parte, descoperite în 1970 cu prilejul amenajării unei noi șosele la nord de Ein-Gev.

— Raportul lui Pesah Bar-Adon asupra săpăturilor efectuate, din ianuarie pînă în august 1971, în *deșertul Iudeii* aproape de Marea Moartă, între Qumran și En-Gedi (cercetînd diferite grote, așezări și fortificații).

— Raportul Dr. William G. Dever asupra celei de a opta campanii de săpături, între 20 iunie și 6 august 1971, la *Gezer*, cu ajutorul «Hebrew Union College Biblical and Archaeological» și al «Harvard Semitic Museum», sub direcția Dr. W. G. Dever (de la «W. F. Albright Institute of Archaeological Research») și a Dr. Darrell Lance (de la «Colgate Rochester Divinity School»). Săpăturile aveau să continue în vara anului 1972 sub direcția Dr. Seger.

— Raportul lui A. Ben-Tor asupra săpăturilor efectuate, în aprilie-mai 1971, în zona industrială Holon de la *Azor*, de către Departamentul de antichități din Israel și Institutul arheologic al Universității ebraice, pentru «salvarea» unor morminte vechi, au fost descoperite în două morminte din epoca proto-urbană obiecte care indică folosirea mormintelor în veacurile al XXXIII-lea — al XXXII î. d. Hr.

— Raportul lui M. Dothan asupra celei de a șaptea campanii de săpături efectuate, în august-septembrie 1971, la *Tel-Ashdod*, fiind subvenționate de Serviciul de Antichități al statului Israel, pentru determinarea naturii așezărilor de sub poarta de intrare în oraș, care aparține stratului al zecelea stabilit a reprezenta situația localității Ashdod în veacul al X-lea î. d. Hr.

— Raportul lui S. Gutman asupra rezultatelor finale ale săpăturilor efectuate timp de doi ani (1970—1971) la *Khirbet Sausiyeh* pentru degajarea rămășițelor vechii sinagogi și a celor două curți înconjurătoare, care au fost construite în cel puțin patru faze și a servit ca sinagogă pînă în veacul al IV-lea; iar după ruinarea ei a fost construită o mică moschee, care a fost părăsită în veacul al XII-lea sau al XIII-lea.

— Raportul lui Siegfried H. Horn asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iulie-august 1971, la *Heshbon* în Iordania, sub patronajul «Andrew University» (Berrien Springs) în cooperare cu «American Center for Oriental Research d' Amman», cu participarea a 40 de tehnicieni străini, a studenților de la Universitatea din Amman și 2 funcționari de la Serviciul de antichități din Iordania. În timpul săpăturilor au fost descoperite o biserică din epoca bizantină, un ostracon și un important mormint bogat în obiecte.

— Raportul lui Crystal—M. Bennet asupra săpăturilor efectuate, în iulie-august 1971, la *Buseira*, la sudul Iordaniei (probabil Bosra biblică, capitala Edomului), fiind subvenționate de «British School of Archaeology of Jerusalem» cu contribuția financiară a numeroase instituții engleze, ca «British Academy» și «British School». O schiță prezintă partea celei mai vechi așezări de la Buseira, așa cum au fost precizate în urma săpăturilor.

— Raportul Prof. I. Yadin asupra săpăturilor efectuate de Universitatea ebraică, în decembrie 1971 și ianuarie 1972, la *Megiddo*, pe terasa de nord-est și la palatul (6000) la nordul așezării.

— Raportul lui Fanny Vitto asupra săpăturilor efectuate, în 1972, la *Kiriat Tiv'on* (unde în cadrul unor lucrări de construcții un bulldozer sfărămase acoperișul unei grote funerare), de către Serviciile de antichități și al muzeelor din statul Israel. Cimitirul descoperit îngăduie fixarea unui nou jalon în cunoașterea statornicirii iudaice în Galileea după dărîmarea celui de al doilea Templu.

— Raportul Serviciului de Antichități al statului Israel asupra campaniei de săpături efectuate, începînd din noiembrie 1971, la *Tel Burga*, sub auspiciile Serviciului

de Antichități și al Universității din Tel Aviv, sub direcția Dr. Moshe Kochavi și Ram Gophna.

— Raportul Dr. Ute Lux asupra săpăturilor efectuate, între 16 noiembrie 1970 și 15 iunie 1971, sub auspiciile «Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft», la biserica evanghelică germană a Mântuitorului din cartierul *Mauristan din Ierusalim*, unde — sub absida principală — a fost descoperit un zid construit între 68 d. Hr. și domnia lui Adrian.

— Raportul lui M. Broshi asupra săpăturilor efectuate, începând din iulie 1971, în cartierul *armean din Ierusalim*, în locurile unde fuseseră construite palatul lui Irod, casa lui Caiafa, iar mai târziu un palat de către cruciați.

— Raportul făcut de D. Barag, Y. Porat și E. Netzer asupra săpăturilor efectuate de o echipă subvenționată de Institutul de Arheologie al Universității ebraice, de Serviciul de Antichități și de «Israel Exploration Society», în martie-aprilie 1970 și decembrie 1971 — februarie 1972, la *En-Gédi*, unde în 1966 fuseseră descoperite resturile unui pavaj de mozaic, care aparține unei sinagogi din epoca bizantină (veacurile al V-lea sau al VI-lea) distrusă de un incendiu la sfârșitul acestei epoci.

— Raportul lui Claire Epstein asupra săpăturilor efectuate sub auspiciile Serviciului de Antichități al Statului Israel, în toamna anului 1971, la *Beth Shemesh*, unde, cu prilejul unor lucrări de construcție, fuseseră descoperite pe vârful unei coline (la un km sud-est) resturile unei așezări, care s-a dovedit a fi un loc de cult în aer liber, datat — după ceramica omogenă descoperită — de la circa 1750 î.d.Hr.

— Raportul lui J. E. Worrell și L. E. Toombs asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iunie—august 1971, la *Tell El-Hesi*, unde mai fuseseră făcute săpături încă din 1890, și unde în această campanie au fost descoperite: la baza acropolei, pe panta de sud, un enorm meterez de cărămidă, aparținând veacurilor al X-lea — al XI-lea î.d.Hr. și făcând parte dintr-un sistem de apărare; o cameră subterană; un cimitir și multă ceramică, care a fost supusă unor studii speciale de către cercetătorii Universității luterane de la Waterloo.

— Raportul D-nei Ruth Amiran asupra noii campanii de săpături efectuate, în 1971, în două sectoare la șantierul de la *Tel Arad*.

— Raportul Prof. Yohanan Aharoni asupra celei de a treia campanii de săpături organizate de Institutul de arheologie al Universității din Tel Aviv și efectuate, în iulie—august 1971, la *Tel Beersheva*, având ca obiective: fortăreața romană, fortăreața perso-elenistică (la sud-est de cea romană), zidurile de apărare ale cetății, orașul israelit (obiectiv principal), obiectele de cult.

— Raportul lui Moshe Kochavi asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iulie—august 1971, la *Tel Malhata* (Tell el-M'lh), continuând săpăturile din 1967. Rezultatele săpăturilor au îngăduit studierea multi-laterală a așezării fortificate (așezată la extremitatea de sud-est a liniei de fortificare de tip «hyksos» de la frontiera sudică a Palestinei) în epoca paleolitică, în epoca bronzului mijlociu II și în epoca israelită.

— Raportul Dr. Guss W. van Beek asupra celei de a doua campanii de săpături efectuate, în iunie—august 1971, la *Tell Gemmesh*, unde mai fuseseră făcute săpături în 1927 și în 1970. La construcțiile degajate la Tell Gemmesh s-a descoperit pentru prima dată în Israel așa-numita «boltă în formă de leagăn» din cărămidă, care se păstrează în rămășițele a patru piese degajate și continuă și în partea nedegajată, constituind aripa de nord a unei foarte mari construcții (pe care F. Peliie, în 1927, o socotea a fi fost «reședința» dinastiei a XXVI-a egipteană).

— Raportul Serviciului de antichități asupra săpăturilor efectuate, în 1971, în regiunea *Gaza*, între Nuseirat și Tell Ridan, la Umm-Amar și Deir el-Balah (unde a fost degajat un sarcofag de ceramică, de tip egiptean) datat din veacul al XIII-lea î.d.Hr., intact și înconjurat de ofrande).

— Raportul Serviciului de Antichități asupra săpăturilor efectuate, în toamna anului 1971, în *cîmpia Negev*, descoperind mai multe așezări la Ramat Nafha și la Rekes Nafha.

— Raportul Serviciului de Antichități asupra descoperirii făcute, în februarie 1972, la sanctuarul egiptean de la *Timna*, pe stîncă de lângă sanctuar, în partea de nord, a unui desen cu restul unei inscripții ieroglifice, reprezentînd pe faraonul Ramses al III-lea aducînd ofrande zeiței Hathor.

-- Raportul Serviciului de Antichități asupra descoperii pe o faleză de la *Eilat* (lingă Tanulat er-Radadi), pe drumul de caravane spre Arabah, a unei inscripții egiptene, care cuprinde numele faraonului Ramses al III-lea.

— Raportul lui Isaac Beit-Arieh și D. Gilead asupra săpăturilor efectuate, în octombrie 1971, la sud de Sinai, în *valea Sheikh Nebi Saleh*, pentru degajarea unei localități (reperate încă din 1968 de B. Rotenberg), cu construcții de granit pe o întindere de aproape 20.000 m.p.

Père Gabriel Patacsi, *Les voies de l'incorruptibilité selon la Tradition des Pères*, în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXV-e année, no. 82, 2-ème trimestre 1973, p. 112—134.

Pornind de la faptul că definirea conștiinței ca oglindă care nu face decît «să reflecteze realitatea» stabilește o dependență în sens unic a «formelor mai dezvoltate» ale ființei în raport cu formele sale inferioare; și că, în această perspectivă, distincția dualizantă între «realitate» și «conștiință» conduce la un monism extrem, care lasă inexplicabile valorile proprii umane, — deoarece «o conștiință care nu face parte din «real», este, în chip logic, echivalentă cu neantul» —, autorul cercetează această problemă în lumina părerilor Sfinților Părinți (îndeosebi răsăriteni).

În dezvoltarea studiului, autorul grupează materialul în următoarele paragrafe: — Dubla oglindă a lui Dumnezeu; — Hristos, doctorul sufletelor și al trupurilor noastre; — Un trup țesut din virtuți; — Spre o nouă lege a gravitației.

În demonstrarea sa, autorul scotește că în adevăr lumea reală are aspecte corporale și spirituale, aspecte care sînt într-o stare de compenetrare și de dependență reciprocă. Dacă sufletul este în chip efectiv o oglindă a trupului din punctul de vedere al cunoștinței, din punct de vedere ontologic se poate afirma mai degrabă contrariul.

Ajunșind la încheierea că sufletul și trupul omenesc sînt unite «fără împărțire și confuzie», autorul se oprește la formula clasică a Sinodului de la Calcedon asupra materiei și a spiritului: trupul posedă valoarea sa *proprie* dar nu *independentă* în raport cu valorile spirituale. Și că trupul nu-și află sensul existenței sale decît în armonie și în unire cu realitatea deplină și cu universul spiritual. Iar dacă fizica modernă atribuie structurilor elementare ale materiei proprietăți — ca de exemplu o oarecare «libertate», și o natură antinomică, ce incurcă imaginația și categoriile noastre de spațiu și de timp, fenomenele, care aparțin domeniului numit «parapsihologie» (fenomene recunoscute de alții de știință), dovedesc capacitatea ființelor și obiectelor corporale de «a se concretiza» în spațiu și în timp, fără a fi legate de acesta.

Métropolitul Maximos de Sardes, *Episcopat et primautés dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie XXV-e rească», revistă lunară de turism, III (1974), nr. 3.

Mitropolitul Maximos al Sardelor, membru al Sfîntului Sinod al Patriarhiei Ecu-menice, a publicat (în editura Institutului patriarhal de studii patristice de la Tesalonic), la sfîrșitul anului 1972, studiul istoric-canonice intitulat *Patriarhatul ecumenic în Biserica Ortodoxă*, din care revista «Contacts» publică în traducere franceză concluziile acestui documentat studiu.

Pornind de la adevărul că nu se poate da o definiție limpede și completă Bisericii din pricina esenței sale și a structurii ei sacramentale, și pe de altă parte pentru că Biserica este o «cale» care poate fi doar trăită nu definită și determinată, autorul precizează că Apostolii au exercitat în tot timpul vieții lor puterea spirituală acordată lor de Mîntuitorul, sfințind ei înșiși, ori prin colaborării lor, la început preoți și diaconi iar mai târziu și episcopi, care după moartea Apostolilor au îndeplinit funcția supremă în Biserica.

Funcția episcopală este însă legată de comunitatea locală, în cadrul căreia episcopul îndeplinește nu atît funcția de ordin misionar (ca Apostolii) ci funcții sacra-

mentale și pastorale. După cum învață Sfântul Ignatie al Antiohiei, episcopul este «chipul lui Dumnezeu» și reprezentantul Mântuitorului în Biserica locală, fiind așezat în poziția de întăritător al adunării cultive, îndeosebi euharistice și de conducător al Bisericii locale de către Apostoli, ori de către colaboratorii săi. În acest fel episcopul deține în Biserica locală oarecum «rolul de cap», reprezentînd pe Mântuitorul, întemeietorul și capul dumnezeiesc al Bisericii. De aceea episcopul este centrul și capul unic al Bisericii locale, însă această autoritate este considerată în Biserică nu deasupra Bisericii. Iar unitatea organică a episcopului cu Biserica locală, unitate trăită în Euharistie, face din episcop purtătorul acestei unități.

Ținînd seama că încă la începutul veacului al II-lea se socotea că episcopii «așezați pînă la marginile pămîntului erau una în gîndirea lui Iisus Hristos», se poate afirma că unitatea ansamblului Bisericii, unitatea ecumenică, nu constă într-o complementaritate a părților sau într-o majoritate democratică de persoane, ci constă în coincidența și în identificarea reciprocă a Bisericilor locale între ele, în gîndirea lui Iisus Hristos; înlii integrarea episcopală a Bisericii locale constituia baza unității Bisericii universale, pentru că episcopii participă la aceeași autoritate și instituție episcopală nu ca parte a unui întreg, ci ca expresie a întregului.

Această concepție despre unitatea în identitate, caracteristică primelor trei veacuri, continuă să constituie baza conștiinței tuturor Bisericilor despre ecumenicitatea lor, care putea fi controlată prin criteriile continuității în timp de la originea lor apostolică, și a identității în spațiu prin aceeași credință și viață creștină; adică pentru a fi socotită «catolică», universală, fiecare Biserică locală trebuia să se identifice și să trăiască în deplină comuniune cu celelalte. La aceste două criterii se adaugă elementul harismatic și sacramental comun, încît verificarea «catolicității Bisericii» era în chip organic și indisolubil legată de unitatea în Taina Euharistiei, care constituia «harisma adevărului» preoției.

După aceste precizări, Mitropolitul Maximos răspunde pe larg la întrebarea firească: dacă toate Bisericile locale sînt Biserica «în plenitudinea ei», prin prezența euharistică a lui Hristos și dacă toți episcopii primesc, prin comuniunea sacramentală canonică, aceeași autoritate spirituală, cum se poate explica existența în Biserica a diferitor «primaturi»?

În primul rînd, autorul precizează că, prin faptul că avea conștiința «plenitudinii» sale ca Biserică, fiecare Biserică locală nu se izola de unitatea și identificarea reciprocă cu celelalte Biserici. Căci toate Bisericile locale, trăind aceeași realitate, trebuiau să depună aceeași mărturie a fidelității față de adevărul revelat (Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție). Încît «succesiunea apostolică» implică nu numai succesiunea de persoane (prin episcopi), ci și succesiunea neîntreruptă a Adevărului crezut, mărturisit și învățat totdeauna în chip identic, adică succesiunea de credință, de tradiție și de învățămînt bisericesc.

Din aceasta reiese că nu toate Bisericile locale aveau legătura directă și neîntreruptă cu epoca apostolică; unele din Bisericile locale aveau această legătură în chip indirect, prin Bisericile locale care le înființaseră și care erau socotite Biserici-mame. De aceea Bisericile întemeiate de Apostoli și care puteau dovedi fidelitatea mărturisirii lor față de Tradiția apostolică, se bucurau de o poziție privilegiată, căci la ele recurgeau Bisericile-fiice în problemele importante.

Prin urmare «primatul» în această primă perioadă se exprima prin mărturisirea privilegiată a Bisericii-mame, în adunările largi de episcopi, adică în Sinoade locale prezidate de episcopul Bisericii-mame, și care recurgeau «primatul de onoare al Bisericii-mame». Însă sinoadele nu au fost singurul factor în stabilirea «primatului» unor Biserici locale; trebuie avute în vedere: apostolicitatea acestor Biserici locale, importanța politică a orașelor lor de reședință, întinderea activității lor misionare; dar mai ales întrunirea episcopilor învecinați la hirotonirea unui nou episcop de către episcopul Bisericii-mame, care prezida această reuniune și săvîrșea Taina hirotonirii noului episcop, care apoi aducea Jerfa euharistică, ceea ce semnifică «apostolicitatea și comuniunea Bisericii locale (pentru care era hirotonit) cu celelalte Biserici locale».

În acest fel îmbinarea onoarei de prezidare a Sinoadelor locale cu întăritătoră și participarea activă la hirotoniile de episcopi constituie axa dezvoltării organice a primatului de onoare și conținutul principal al primatului canonic administrativ al Bisericii-mame, de la care Bisericile-fiice primeau ierarhia, «canonul de credință» și tradiția apostolică; iar în organizarea statului în provincii, episcopul celei mai

vechi Biserici-mame a fost numit mitropolit. Cu timpul, datorită acordării vieții administrative bisericești cu viața administrativă de stat, «primatul mitropolitan» a ajuns să îmbrace o autoritate reală în cadrul Bisericii provinciale; încît mitropoliții împreună cu sinodele locale întrunite sub președinția mitropoliților constituiau organele canonice deținătoare reale ale administrației bisericești în Biserica veche. Adică administrarea generală a unei regiuni trebuia înfăptuită cu participarea tuturor episcopilor și prin autoritatea specială a unuia dintre ei, al cărui scaun constituia centrul bisericesc provincial.

În același fel se adunau mitropoliții în jurul scaunelor celor mai vechi, sau în jurul scaunelor din capitalele politice, ai căror episcopi au fost numiți «patriarhi», care se bucurau între mitropoliți de aceleași privilegii de care se bucurau mitropoliții între episcopi. Iar, datorită situației și influenței lor în treburile bisericești, patriarhii scaunelor din Roma și din Constantinopol — Noua Romă — au ajuns a se bucura de un primat superior.

Așadar istoria Bisericii și tradiția canonică recunoaște trei grade ale primatului: — primatul mitropoliților; — primatul patriarhilor ori al întîistătorilor Bisericilor autocefale; și primatul ecumenic al episcopilor Romei și Constantinopolului — Noua Romă.

În continuare, Mitropolitul Maximos, demonstrează că aceste forme canonice și aceste centre de comuniune nu sînt doar produsul vieții și al istoriei lipsite de orice necesitate adîncă; ci ele reprezintă în organizarea pămîntească a Bisericii structuri indispensabile și recunoscute canonic: aceste organe asigură exactitatea și canonicitatea, și garantează unitatea în evoluția vieții bisericești, fiind strîns legate cu învățămîntul dogmatic asupra esenței Bisericii, fiind adică păstrătoare a autorității spirituale dorite de Dumnezeu și constituind temeiurile organizării externe a Bisericii.

În evoluția și funcționarea administrației bisericești, aceste forme de primat constituie structuri care au îngăduit Bisericii să se mențină în mijlocul societăților omenești pentru înfăptuirea misiunii ei. La baza structurilor bisericești se află elementul dogmatic care reprezintă, în administrația bisericească, temeiul esențial, izvorul autorității care lucrează în toate organismele Bisericii, constituind factorul stabilizator și elementul istoric care reprezintă evoluția istorică și forma externă a acestor organisme, constituind factorul dinamic în viața Bisericii, găsindu-și expresie în varietatea din lumea creștină, datorată condițiilor diferite de timp și de spațiu. Însă pentru armonizarea acestor două elemente este nevoie de al treilea element — coordonator și formator — care să reglementeze relațiile între organismele bisericești diferențiate: elementul canonic.

În partea ultimă, autorul arată că, ținînd seama că în Biserică s-a constituit — fără a prejudicia egalitatea fundamentală a episcopilor — o gradare a primatelor de onoare și de slujire, Biserica Ortodoxă recunoaște un «prim episcop» în fiecare regiune: «mitropolit», «arhiepiscop», ori «patriarh», ca și un «prim episcop» între episcopii Bisericii universale, cum a fost episcopul Romei și apoi episcopul Constantinopolului — Noua Romă. Sub influența diferitor presupuneri și a diferitor situații, autoritatea episcopului Romei a ajuns în Apus la o putere absolută, iar puterea papală a absorbit toate celelalte «primaturi bisericești» și a făcut din papă pe judecătorul suprem în relațiile bisericești și în ansamblul Bisericii. Dimpotrivă, autoritatea și influența episcopului de Constantinopol au fost totdeauna înțelese ca recunoscînd drept indispensabilă participarea celorlalți episcopi și mai ales a episcopilor vechilor Biserici din Răsărit la conducerea Bisericii. Adică episcopul de Constantinopol deține, nu «plenitudo potestatis Ecclesiae», ci o autoritate bisericească superioară de alt gen: el nu este «episcopus Ecclesiae universalis» ci este «patriarhul ecumenic» în sensul de autoritatea principală și cea mai veche în Răsărit — nu ca șef administrativ absolut și judecător infailibil al Bisericii în materie de credință —, adică autoritatea supremă în problemele bisericești cele mai generale pe care le rezolvă totdeauna în colaborare cu ceilalți întîistători de Biserici Ortodoxe și cu Sinodele lor.

În exercitarea acestei autorități bisericești «Scaunul ecumenic al Constantinopolului a ținut seama de noțiunea foarte adîncă a unei «diaconii» împlinită în lumea ortodoxă și între Bisericile Ortodoxe fără a concepe sau a exercita vreodată această autoritate în sensul unui «neo-papism» ortodoxizat sui generis».

Apreciind ca deosebit de valoroase ideile dezvoltate și precizările făcute de Mitropolitul Maximos al Sardelor în studiul său, am socotit că este folositor să înfățișăm mai pe larg poziția unui membru al Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice în problema «primatului în Biserică». — (*Pr. Const. Gheorghe*).

John Meyendorff, *What is an Ecumenical Council?*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», volume 17, number 4/1973, p. 259—273.

În paginile acestui articol, profesorul John Meyendorff își propune să definească ideile ecleziologice care au stat la baza instituției sinodale din trecutul Bisericii, pentru a înțelege mai bine situația ei prezentă și pe cea viitoare, ca instituție sinodală. În această privință el pleacă de la considerentul că sinodul a fost la început un eveniment bisericesc și numai prin aceasta el a căpătat semnificație și validitate. Funcția sinodului și misiunea lui pot fi înțelese numai în cadrul ecleziologic.

Pentru tratarea temei propuse autorul împarte materialul în trei capitole. În primul capitol se ocupă de *Temeiurile sinodalității*, arătând că primele «sinoade» nu au fost «organizate» sau «pregătite» și nici o autoritate scripturistică sau bisericească nu le-a instituit, nici nu le-a dat directive de procedură. Ele s-au născut în conformitate cu natura credinței creștine așa cum a fost înțeleasă de primii adepți ai noii religii care au format o comunitate mesianică. Această comunitate a primit Duhul Cincizecimii, a înțeles și proclamat sensul creștinismului, a păstrat regula credinței, printr-o serie de dezbateri doctrinare, născându-se în ea și pentru ea diferitele scrieri ale Noului Testament.

Prima formă de conducere a acestei comunități a fost statul celor 12 Apostoli în frunte cu Petru. Trecerea de la starea originară, când Biserica era numai în Ierusalim, la noua situație, când Biserica era aceeași în Antiohia, Corint și Roma, a făcut-o sinodul de la Ierusalim. Acest sinod nu numai că a reorganizat caracterul universal al Evangheliei creștine, dar a schimbat structura și semnificația Bisericii ierusalimitene însăși.

După plecarea lui Petru «în alt loc», conducerea Bisericii-mame a încetat să mai fie a unuia singur, urmînd ca ea să aparțină «apostolilor și preoților» (Fapte XV, 6).

Începînd cu răspîndirea creștinismului în afara Ierusalimului, comunitățile bisericești locale formate trebuiau să păstreze consensul cu întreaga Biserică.

Nevoia păstrării consensului, a unității și coerenței dintre Bisericile locale au îndeplinit-o apoi sinoadele. Ceea ce lega aceste comunități era săvîrșirea aceleiași euharistii pretutindeni.

Ecleziologia acestei Biserici era euharistică, fiindcă mărturisirea prezența lui Hristos în taina Sfintei Împărtășanii. Celebrarea Sfintei Euharistii presupune însă un conducător care să înlocuiască pe Hristos. La început acest conducător era Petru pentru comunitatea din Ierusalim apoi episcopii Bisericilor sau comunităților locale, pentru acestea. Pornind de la acest fapt, autorul demonstrează egalitatea scaunelor episcopale, bazat pe texte din scriitori și părinții bisericești, arătînd că fiecare episcop își exercita conducerea împreună cu ceilalți episcopi, fiindcă puterea lui este egală cu a celorlalți, iar Biserica este una.

Cea mai veche tradiție a Bisericii leagă sinodalitatea de momentul sfințirii episcopale care se îndeplinește în prezența și cu participarea mai multor episcopi. Tot un semn al sinodalității este considerat și acordul mai multor episcopi în probleme controversate de doctrină sau disciplină.

Capitolul al doilea al lucrării tratează despre *Sinoadele ecumenice*. Aici autorul se ocupă de trei puncte de vedere negative care ilustrează istoria sinoadelor și care sînt de mare importanță pentru vremea noastră.

1. Analizînd noțiunea de «ecumenic», el arată că aceasta trebuie înțeleasă în contextul «armonizării» dintre Biserică și imperiu. Sinoadele s-au numit ecumenice întrucît ele erau convocate de împărații bizantini, care invitau pe episcopi și păstrau această denumire și validitate și dincolo de granițele imperiului, întrucît împăratul era protectorul tuturor creștinilor. Cuvîntul «ecumenic» reflecta aspectul politico-

religios al societății și în acest sens patriarhul Constantinopolului a fost numit «ecumenic», avându-se în vedere responsabilitatea lui în imperiu. Această accepțiune a cuvintului «ecumenic» nu se mai potrivește pentru zilele noastre, rămânând doar conceptul unui consens episcopal, reflectat în faptul că sinoadele ecumenice erau recunoscute de Biserică.

2. Al doilea aspect negativ privește problema delegațiilor la sinoade. Autorul arată că nici un sinod ecumenic nu a întrunit pe toți episcopii Bisericii, «ecumenicitatea» legală fiind condiționată formal numai de convocarea imperială și aprobarea ei. Totuși, din punct de vedere ecleziologic, autoritatea sinodului depinde de faptul că ele erau adevărata voce a consensului episcopal și bisericesc.

3. Al treilea punct de vedere se referă la relația dintre sinodul ecumenic și unitatea bisericească. În această privință autorul arată că termenul de «ecumenic» era folosit pentru a exprima ideea bizantină de «oikoumene», adică unirea dintre Răsărit și Apus. Pentru a fi un adevărat sinod, din punct de vedere ecleziologic, el trebuia să fie un sinod al Bisericii. Or, Biserica nu poate fi în afara unității euharistice. De aceea dilema aceasta rămâne valabilă, iar noțiunea unui sinod «ecumenic» fără calificare ecleziologică ne duce cu greu la găsirea unei soluții.

Capitolul al treilea se ocupă de problema *Sinoadelor în vremea noastră*. Arătând că problema sinodalității este o chestiune arzătoare pentru Biserica Ortodoxă ca și pentru întreaga creștinătate, autorul demonstrează permanenta identitate a Bisericii, insistând asupra a trei probleme practice ale gândirii ortodoxe cu privire la sinodalitate.

1. Sinodul panortodox este în prezent în stare de pregătire. Pentru aceasta trebuie să renunțe la ideea că un sinod — ecumenic sau local — posedă infailibilitate automată în mod legal.

Chiar dacă sinoadele au fost întotdeauna evenimente în care Duhul Sfânt a asistat pe participanți, aceste evenimente cer pregătiri spirituale și teologice care în vremea noastră pot sau nu pot să fie o realitate. Adevărul nu depinde de o instituție infailibilă, ci de o experiență valabilă în comuniunea Bisericii, această comuniune fiind înțeleasă atît ca o credincioșie față de tradiție, cît și ca o deschidere spre consensul credincioșilor.

2. A doua problemă este în legătură cu discuțiile cu Bisericile necalcedoniene, care nu primesc decît primele trei sinoade, condamnînd pe celelalte patru, socotite de ortodocși ca ecumenice. Deși substanța hristologiei este aceeași, în ambele grupe de Biserici, iar ecleziologia lor este identică, și deși necalcedonienii recunosc autoritatea sinoadelor ecumenice și chiar a celui de la Calcedon — în substanță nu în termeni —, totuși ei nu primesc Calcedonul.

Formula concordiaie, care rezolvă problema, ridică altele, ca: continuitatea și cuprinsul Tradiției, legătura dintre expresia verbală a doctrinei și adevărul ei conținut.

3. A treia problemă se referă la posibilitatea tinerii sinodului ecumenic în situația prezentă de divizare a lumii creștine. Aici autorul remarcă faptul că lumea creștină n-a fost niciodată unită cu adevărat și că baza actelor sinodale a fost «unitatea în Hristos». El arată că una din premisele de bază ale ecleziologiei ortodoxe este aceea că unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu care poate fi doar primit și redescoperit. Ea nu depinde de universalismul romano-bizantin nici de cel pancreștin modern.

În concluzie, autorul afirmă că Bisericile ca instituții și diverse forme organizate ale mișcării ecumenice încearcă formule instituționale de conlucrare a creștinilor, dar acestea nu trebuie să înlăture ecleziologia.

Instituțiile reflectă și apără natura Bisericii, dar nu o modifică. Aceasta este valabil și pentru un sinod ecumenic. Oricum ar fi numită o adunare în numele lui Hristos, autenticitatea ei depinde de prezența Duhului Sfânt, făgăduit Bisericii.

În încheiere, autorul afirmă că Sfântul Duh poate să acopere mărginirile ome-nești și nepregătirea, ca și toate formele divizării seculare, și să ne vorbească printr-un adevărat sinod.

Este punctul de vedere ortodox care exprimă o situație reală în legătură cu viitorul sfînt și mare sinod al Ortodoxiei.

Christopher Lash, «*Gate of light*»: An Ethiopian hymn to the Blessed Virgin, în «*Eastern Churches Review*», volume V, 1973, number 2, p. 143—156.

Sub acest titlu, Christopher Lash publică partea a doua a traducerii însoțită de comentarii a imnului etiopian «Poarta luminii» închinat Sfintei Fecioare Maria. Prima parte a imnului a fost publicată în aceeași revistă, fiind de asemenea însoțită de comentarii («*Eastern Churches Review*, volume IV, 1972, nr. 1, p. 36—46).

Este un studiu critic făcut pe baza manuscrisurilor celor mai importante ale textului, care se află în diverse biblioteci din lume. Lucrarea este mai mult un studiu comparativ între imnografia Bisericilor Etiopiană și Coptă. Pentru aceasta autorul a analizat manuscritele etiopiene ale Psaltirii care cuprinde Psalmii lui David, Cântările biblice, așa-numita *Laudă a Mariei* (*Weddase Maryam*), Poarta luminii și rugăciuni la diferite ore de slujbă. De asemenea autorul a cercetat *Slujba teotokiilor copte*, care se săvârșește seara, în tot timpul lunii kiahk, adică de la 10 ianuarie la 9 februarie, în bisericile copte. Această slujbă constă dintr-o serie de șapte imne metrice, cite unul pentru fiecare zi a săptămânii, fiecare imn fiind împărțit la rându-i din secții urmate de o «încoronare» (lobș) sau concluzie. Între fiecare secție este inserată cite o lectură din cele trei cântări biblice din Sfântul Evanghelist Luca. Fiecare secție se termină cu același refren și cu o «interpretare» (tilcuire) sau mai multe.

Comparând textele între ele, autorul ajunge la concluzia că *Lauda Mariei* din cultul etiopian nu-i altceva decât ceea ce coptii numesc «interpretare» (bol sau erminia).

Lauda Mariei este o simplă traducere prin filieră arabă a textului copt, dovadă fiind marea asemănare dintre texte. Cu toate acestea, se pare că textul etiopian a suferit serioase alterări și adăugiri.

După ce dă traducerea engleză a imnului, autorul face analiza critică și compararea textelor copt și etiopian pe secții. În prima secție, asemănarea este evidentă prin întrebuintarea în ambele texte a expresiei de «scaun al milei» cu care este comparată Sfânta Fecioară Maria. Autorul face referiri și la imnografia bizantină unde se întâlnesc aceleași expresii adresate Maicii Domnului.

În secția a doua este analizată expresia «năstrapă de aur a manei».

Secția următoare se ocupă de expresia «sfeșnicul luminii».

În secția a patra, autorul se oprește asupra temei sau expresiei de «lumină» adresată Maicii Domnului.

Tema secției următoare este aceea de «altar al tămfierii care poartă cărbunele arzător, care este Cuvîntul lui Dumnezeu» cu o implicită referire la viziunea lui Isaia.

Secția următoare se referă la atributul de «cort al mărturieii», iar cea de a șaptea la acela de «toiag al lui Aaron».

Ultima secție, care are aceeași origine coptă, este o concluzie generală la întregul imn. Aici se face aluzie la «rugul cel nears», cu care este comparată Sfânta Fecioară Maria. Autorul desprinde și unele asemănări între textul etiopian și copt, cu cel bizantin, analizând texte din imnele Sfântul Efrem Sirul.

Imnul se încheie cu o doxologie adresată Sfintei Maria și Prea Sfintei Treimi.

În încheierea acestor observații critice a textelor, autorul redă un text în care se subliniază legătura dintre Sfânta Fecioară Maria și Sfânta Euharistie.

Autorul prezentului studiu, se dovedește un bun cunoscător al imnologiei mariale copte, etiopiene și bizantine. Lucrarea sa constituie o contribuție însemnată la studiul comparat al cultului Bisericilor creștine și la cunoașterea și apropierea lor, cultul fiind exprimarea dogmei.

Din traducerea și compararea textelor se observă marea asemănare, dacă nu chiar identitatea, dintre textele mariale și atributele cu care credincioșii se adresează Maicii Domnului, în toate Bisericile Răsăritului Ortodox, ceea ce dovedește că ele au avut și au aceeași credință, exprimată uneori în forme diferite.

A *Nestorian Collection of Christological Texts*, edited and translated by Luise Abramowski and Alan E. Goodman, University of Cambridge Oriental Publications, no. 18, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, vol. I, Syriac text, VIII + 223 p.; vol. II, introduction, translation and indexes, XIV + 144 p.

Cartea este o ediție științifică și o traducere englezească a textelor hristologice siriace, scoasă prin grija Dr. L. Abramowski de la Universitatea din Bonn și a Dr. A. E. Goodman de la College University din Cambridge. Textul siriac, care este reprodus în facsimile, redus la trei sferturi din formatul lui original, este acela al Bibliotecii Orientale a Universității din Cambridge din 1319. După cum ne informează autorii, în introducerea volumului II, acest manuscris, originar din Urmia, este o copie tirzie din secolul al XIX-lea, după alta datind probabil din anul 1333—1334 și scrisă de ucenicii monahi ai lui Rabban Mar Cyriacus.

Este o colecție de 12 grupe de texte hristologice strînse de la autori ca Shahdost sau Eustatius, episcop de Tarihan, Isaac, episcop de Ninive, Michael Badoqa doctorul, Rabban Ibenanisho călugărul, Nestorie, Babai cel Mare, din unele izvoare anonime care cuprind o apologie a lui Narsai din secolul al VI-lea, și crezul, capitolele și răspunsurile episcopilor din Persia date împăratului sasanid Kosroes la cererea lui personală. Colecția se termină cu mai multe extrase din lucrările cunoscute ale Sfintului Efreem Sirul.

Compilația poate aparține foarte bine secolelor al VIII-lea—IX-lea. Ea este și o mărturie importantă a Anatematismelor Sfintului Chiril în versiunea siriacă. Traducerea textului este făcută cu mare grijă, cu o bogăție de referințe și note subsidiare. Cele trei indexuri de citări biblice, citări din Părinții bisericești, scriitori și sinoade, ca și cel după subiecte, sint excelente.

Această lucrare este un adaos valoros la colecțiile de texte care se referă la nestorianism și dogmele lui principale. Ea ajută la adincirea cunoștințelor asupra hristologiei nestoriene. — (N. D. Necula).

George Macovescu, *Gheorghe Lazăr*, București, Editura Albatros, 1973, 140 p.

După discursul de recepție la Academie al lui Petrace Poenaru (1871), după datele culese din arhivele vieneze de profesorul Avram Sădeanu (1914) și după monografia lui G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu (1924), cartea lui George Macovescu (apărută în prima ediție în 1954) constituie un binemeritat omagiu adus iluministului și cititorului școlii superioare românești în limba națională, Gheorghe Lazăr. Comemorarea sa pe plan UNESCO, readeuce în actualitate viața și opera fecundă a pedagogului, filozofului, teologului și patriotului însuflețit, de la moartea căruia s-au împlinit 150 de ani (1823 — 17 septembrie — 1973).

Născut la 5 iunie 1779, într-o familie de țărani liberi din Avrig, sat frumos, așezat pe malul Oltului, la poalele masivului muntos al Făgărașului, tânărul Gheorghe Eustatie Lăzăroae face școala primară în satul natal, continuînd studiile la Cluj (1799—1802), la Sibiu (1802—1803), apoi din nou la Cluj (1803—1806). Dobîndește cunoștințe temeinice de greacă, latină, germană, istorie, geografie, matematică, fizică, chimie, arhitectură, științele naturii, drept. În 1806, cu o bursă oferită de Consistoriul ortodox din Sibiu, la recomandarea vicarului Nicolae Huțovici, scaunul de episcop fiind vacant, tânărul Gheorghe Lazăr se îndreaptă spre Viena, spre a face studii de teologie. Își luase obligația în fața membrilor Consistoriului că după terminarea studiilor se va reîntoarce la Sibiu, ca dascăl la școala candidaților de preoți. La Viena, face studii de teologie, la catolici, timp de trei ani, ocupîndu-se însă și de științele exacte. Ideile noi care străbăteau Europa de atunci le cunoaște prin soldații francezi din Viena, căci își făcea studiile tocmai în timpul victorioaselor campanii napoleoniene. În 1809 se îndreaptă spre Carloviț, pentru a-și completa studiile la seminarul teologic ortodox de acolo. Respins de mitropolitul Ștefan Stratimirovici, se reîntoarce la Viena, fără a se mai înscrie la teologie. Face diferite traduceri în românește, din

nefericire pierdute: *Cărticica învățăturilor morale pentru copiii de școală, Învățăturile morale ale lui Gottliess Ehrenweich, Istoria lui Ioan Moritz și a copiilor săi, Istoria morala a împăratului Octavian și a soției sale etc.*

În februarie 1811 se reîntoarce în Ardeal, om cu un orizont larg, preocupat de problemele care frământau societatea europeană de atunci, dornic de a-și pune cunoștințele enciclopedice acumulate în decurs de 12 ani, în slujba poporului său. La Sibiu, i se încredințează conducerea școlii de «bogoslovi», adică a candidaților la preoție. Cursurile s-au deschis într-o casă modestă, într-un cartier mărginaș al Sibiului, la 15 martie 1811. Funcționează — cu o întrerupere în 1811—1812 — până în toamna anului 1815. Este prima școală teologică ortodoxă din Ardeal, din care va odrăslî școala teologică superioară existentă pînă azi. Ca profesor de seminar, preda elevilor săi dogmatica, morala și chiar cîntările bisericești și tipicul, fiind singurul profesor. Cursurile aveau 6 luni, deci se puteau ține două cicluri într-un an. În această perioadă găsește răgazul necesar pentru întocmirea unor lucrări, pe care le prezintă pentru tipărire: *Gramatica româno-germană, Compendiu de geografia Transilvaniei, Catehismul mitropolitului Platon Levșin al Moscovei*, toate pierdute.

Neînțelegerile avute cu episcopul Vasile Moga, ale căror cauze nu sînt pe deplin lămurite pînă acum, l-au determinat să plece la Brașov, unde a lucrat o vreme ca profesor particular. În 1816 trece în Țara Românească, la București. Aici regimul turcofanariot se apropia de sfîrșit. În cei peste o sută de ani de asuprire fanariotă, cultura românească decăzuse. Învățămîntul în limba națională era reprezentat doar prin cîteva școli pe lângă unele biserici parohiale sau minăstiri. În schimb, Academia grecească, înființată cu peste un veac în urmă, izbutea să atragă pe toți fiii «protipendadei» românești, limba greacă fiind socotită limba «de cultură», limba societății «înalte».

Cu sprijinul unor români luminați (banul Constantin Bălăceanu, negustorul Alexandru Tell ș.a.), și în ciuda opoziției boierilor retrograzi, Gheorghe Lazăr izbutește să obțină încuviințarea domnitorului Ion Caragea pentru deschiderea unei școli superioare românești la Sfîntul Sava. Cu multe greutăți, cursurile se deschid în august 1818. În «Înștiințarea» lui Lazăr, tipărită cu acest prilej, adresa o caldă chemare întregului popor român să pună capăt «jugului care îndelungă vreme a făcut din noi niște robi» ... indemnîndu-l «să nu se lasă mai slab, mai căzut și mai batjocorit de cît celelalte limbi și popoare de pe fața pămîntului». Școala urma să aibă trei cicluri: elementar (scriere, citire, aritmetică), mediu (gramatica, poetica, retorica, istoria, geografia) și superior (geometria, trigonometria, algebra, geodezia, arhitectura, deci științe exacte).

Cu puțini elevi în primul an de studii, numărul lor s-a înmulțit în anii următori, cînd funcționau patru profesori, în afară de Lazăr, care preda filozofia și matematicile și deținea funcția de director (Eufrosin Poteca, viitorul arhimandrit, I. Eliade Rădulescu, Ladislau Erdeli, un ardelean, Grigore, Rîmniceanu, viitorul episcop de Argeș. Lazăr traduce și prelucrează acum cursuri de filozofie, metafizică și logică după Kant (pierdute), cursuri de matematică și trigonometrie după Chr. Wolff și Metzberg (trigonometria a fost tipărită în 1919 de savantul Traian Lalescu, iar în 1968 au fost retipărite toate scrierile lui matematiche de către profesorul Axente Creangă). De reținut că Gheorghe Lazăr introduce terminologia matematică la noi, unele noțiuni fiind în uz pînă astăzi. Ca profesor, a lucrat cu pasiune și dăruire de sine nețărîmrită, punînd la baza activității sale teza iluministă potrivit căreia prin răspîndirea culturii în masele populare, s-ar putea pune capăt înapoierii sociale și asupririi naționale.

Avînd o pregătire temeinică, multilaterală, Lazăr pregătește primii ingineri hotarnici la noi (cum va face în Moldova Gheorghe Asachi). Execută ridicări topografice în județul Dimbovița, la Fîntinele, face o expertiză hidrotehnică la unele moșii de pe valea Prahovei, cu nimic inferioare celor lucrate de inginerii germani stabiliți la București.

Revoluția cu caracter social și național condusă de Tudor Vladimirescu între rupe nobila lucrare a dascălului ardelean. Apropiat de durerile și năzuințele poporului, Lazăr este alături de revoluționarul oltean, în tabăra sa de la Cotroceni. De multe ori este în mijlocul pandurilor, regînd tirul tunurilor. De altfel, însăși școala sa de la Sfîntul Sava a fost o tribună de înalt patriotism, care urmărea redeșteptarea românilor, încît putem spune că elevii săi au fost principalii făuritori ai spiritului național, care avea să precedă revoluția din 1848.

Bolnav și îmbătrânit înainte de vreme, Lazăr nu și-a mai redeschis cursurile nici după înscăunarea primului domn pămîntean, Grigorie Ghica în 1822, căruia i-a ținut atunci o cuvîntare entuziastă. După o suferință îndurată într-o casă umilă din marginea Bucureștilor, a fost dus acasă la Avrîg, într-o căruță țărănească, de fratele său Onu, în vara anului 1823. După trei luni, la 17 septembrie 1823, a închis ochii pentru totdeauna, fiind îngropat în curtea bisericii ortodoxe din sat, peste drum de casa în care văzuse lumina zilei cu 44 de ani în urmă.

Dar truda vieții lui n-a fost în zadar. Chiar în toamna anului 1823 s-au redeschis cursurile școlii sale de la Sfîntul Sava. Închise din nou în 1828, cînd a izbucnit războiul ruso-turc, s-au redeschis în 1831, sub denumirea de «școală națională», avînd 862 de elevi și 16 profesori.

Urmașii săi, Ion Eliade Rădulescu, Petrache Poenaru și alții, i-au continuat strădanile. Școala de la Sfîntul Sava a dat culturii românești oameni de mare valoare, ca N. Bălcescu, I. Ghica, N. Filimon, Gr. Alexandrescu, C. Bolliac, Al. Odobescu, B. Delavrancea, mai tirziu G. Galaction, T. Arghezi, T. Aman, St. Luchian și nenumărați alții.

Iată cîteva gînduri care se desprind din recenta lucrare a D-lui George Macovescu închinată ctitorului primei școli superioare românești în limba națională, cărturarului iluminist-exponent al Școlii Ardelene — care a militat în scurta sa viață pentru luminarea maselor largi românești, pentru democratizarea învățămîntului, pentru legarea lui de practică, pentru sădirea dragostei de patrie și de neam în sufletele elevilor săi, teze valorificate din plin în zilele noastre. — (*Mircea Păcurariu*).

Pavel B i n d e r, *România și Reforma. Scurte contribuții la istoria culturii românești din secolul al XVI-lea*, în «Studii de limbă literară și filologie», vol. III, Editura Academiei R. S. România, București, 1974, p. 209—216.

Contribuțiile aduse de autor, privind România și Reforma, în acest studiu, sînt în număr de patru: 1. *Din nou despre Reforma la românii din Hunedoara* (p. 209—212) În secolele al XIV-lea și al XV-lea, în fața presiunii catolice exercitate de regalitate, mulți români (cum a fost familia Huniade, Cîndea etc.) au fost nevoiți să accepte religia catolică, pentru a-și putea păstra privilegiile feudale. În această situație, cîteva biserici, ctitorii ale unor cneji români, au devenit catolice.

După anul 1556 aproape toate bisericile catolice din Transilvania, inclusiv cele din județul Hunedoara, au adoptat reforma religioasă.

În timpul acensiunii protestantismului din Transilvania, biserica românească reformată a avut superintendenți proprii. Urmașul lui Gheorghe de Singeorz, după 1569, a fost Pavel Tordași, numit «popa episcopul românilor» sau «episcopul celor de limbă română». Unele știri de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea ne informează că Turdașul era un sat reformat, dar românesc. O situație similară cu Turdașul avea și Răcășdia, unde pînă astăzi există parohie reformată cu credincioși maghiari, dar cu limbă de cult română.

În concluzie, autorul arată că reforma religioasă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea la românii din Transilvania avea o bază socială relativ restrînsă. Din rîndul adepților Reformei lipsea aproape cu desăvîrsire țărănimea, rămasă ortodoxă. Religia protestantă a fost acceptată de nobilimea cnezială din județele Hunedoara, Zărand și Banat precum și de orășenii din unele centre din această zonă (Lugoș, Caransebeș). Episcopatul protestant de limbă română a cuprins și cîteva sate (Turdaș, Răcășdia etc.) unde credincioșii maghiari calvini, fiind așezați în masa românilor, au adoptat limba majorității.

2. *Contribuții la biografia lui Efrem Zecan și Ștefan Hercé, traducătorii bîndăeni ai Paliei de la Orăștie* (p. 212—214).

Despre traducătorii de la Caransebeș ai *Paliei*, «Hercé Ștefanu, propoveditorul Evangheliei lui Hristos în orașul Căvăran Sebeșului (și) Zacanu Efrem dascălul de dascălie a Sebeșului...», despre care avem foarte sumare cunoștințe, bazîndu-se pe un document din 1580, păstrat în biblioteca capitulului din Alba Iulia, autorul schițează biografia sumară a lui Ștefan Hercé, ca fiind originar din Vărădia, a deținut

casă și grădină în orașul Lugoj, iar înainte de 1580 era preotul bisericii din Caransebeș. Se poate presupune, afirmă autorul, că Ștefan Herce a fost tatăl vitreg al lui Gabriel Zecan, care putea să fie orfanul lui Efreim Zecan. Anul 1591 poate să fi fost anul morții lui Ștefan Herce.

În legătură cu apartenența religioasă a lui Ștefan Herce, se menționează informația iezuitului ungar Valentin Ladó, care, în 1586, venind la Caransebeș, amintește de preotul eretic din localitate, care pentru anii 1578—1591 nu putea fi decât Ștefan Herce. În legătură cu situația bisericii din orașul Caransebeș, Ladó informează că pînă la venirea sa, cam trei mii de locuitori, toți români, vorbind românește, au fost credincioși preotului calvin, și chiar iezuitul respectiv a fost nevoit să țină predici în românește, căci puțini din orașeni știau ungurește.

Autorul arată că acesta a fost mediul demografic și cultural din Banat, în care a pătruns influența Reformei. La Caransebeș și în tot Banatul muntos «naționalizarea cultului și a predicii» nu putea să însemne altceva decât introducerea limbii române în biserică. Acest curent a generat tipăritura *Paliei* în limba română la a cărei traducere a contribuit și predicatorul din Caransebeș, Ștefan Herce, originar din Vărădia.

3. — *Despre caracterul «Reformei» Bisericii românești din Șcheii Brașovului în 1559* (p. 214—215).

Titus Amicinus, care a studiat în străinătate pe cheltuiala lui Benkner, a activat la Brașov ca vicar din 1559, chiar în perioada cînd avea loc «reformarea» românilor din Șchei. În luna mai 1561 conducerea municipalității, contrar împotrivirii preoților decanatului, a ales ca preot pe Titus Amicinus. Acesta a predicat de pe amvon cultul calvin, pentru care peste zece săptămîni a fost îndepărtat din postul de preot. Plecînd la Cluj, a devenit predicator calvin, funcție pe care a ocupat-o pînă la moartea sa survenită după 1566. Astfel, concluce autorul, conducerea «ideologică» a Reformei românilor a fost în 1559 în mina lui Titus Amicinus, adeptul învățăturilor calvine. *Catehismul* coresian tipărit între 15 septembrie 1559 și 3 mai 1560, deși a avut drept prototip un catehism luteran, a fost influențat de mișcarea calvină timpurie din Brașovul preponderent luteran.

4. — *Date despre Gheorghe de Ocna Sibiului. O ipoteză* (p. 215—216). După Ștefan Meteș (*Istoria Bisericii românești din Transilvania*, vol. I, p. 75—76), episcopul Sava a fost înlocuit în 1559 cu Gheorghe de Ocna Sibiului, care a trecut apoi ca episcop de Roman, unde fusese chemat în 1561 de domnitorul Alexandru Lăpușeanu.

Intrucît identitatea lui Gheorghe de Ocna Sibiului cu episcopul de Roman din 1561 nu este cu nimic dovedită, autorul caută să-l identifice ca un alt preot din părțile Sebeșului și ale Orăștiei.

La Vințul de Jos, posesie a voievozilor munteni, este pomenit prin anii 1560 preotul protestant Georgius Alexei Vizaknai. De aici el trece ca preot protestant la Lancrăm, unde pînă la sosirea lui slujeau preoți sud-slavi. Urmașul lui Georgius în acest sat a fost Hannes Scherer, care în 1578, a fost chemat la Brașov, pentru reformarea românilor. Deoarece la Lancrăm și-au avut casele fostul episcop Sava și Pavel Tordași, nu este exclus, conchide autorul, ca Gheorghe de Ocna Sibiului să fi fost episcop cu reședința în acest sat, pe atunci populat de români, sud-slavi și sași. În timpul tipăririi *Paliei*, el a fost prim preot protestant la Orăștie, iar în 1595 apare menționat ca preot la Gîrbova, decedînd probabil în 1599. Din aceste date biografice ar rezulta că episcopul Gheorghe de Ocna Sibiului nu a părăsit Transilvania în 1561 pentru a deveni episcop de Roman.

Contribuțiile autorului, privind românii și Reforma în Transilvania, se impun prin documentarea lămuririi unor aspecte încă discutabile legate de istoria culturii românești din secolul al XVI-lea.

Gheorghe Răduțiu, *Ordinul de urmărire polițienească a lui Gheorghe Lazăr*, în «Transilvania», 5/74, p. 42.

Pentru importanța actului documentar, privind viața și activitatea lui Gheorghe Lazăr, reținem scrisoarea Guvernatorului Transilvaniei, contele G. Banffy, adresată Directorului poliției din Sibiu, cuprinzînd ordinul de urmărire a «eliminatăului profesor de teologie a neuniților», în fotocopie și în traducere, pe care o reproducem în întregime :

«Mi s-a relatat oficial că eliminatul profesor de teologie al neuniților, Gheorghe Lazăr, a dispărut din Sibiu, deoarece, potrivit dispoziției mai înalte, numitul era pus sub supravegherea Direcției poliției și trebuia să fie observat cu ochi vigilenți, întrucât despre dispariția lui nu ni s-a relatat nimic, ar fi de interes ca despre faptele lui și despre locul unde se află el, Administrația publică să aibă informație precisă, am socotit că trebuie să comunice Luminății Voastre că, în clipa când veți afla ceva despre împrejurările dispariției și despre locul unde se găsește el, urgent ca prima ocazie să nu neglijeze Luminăția V. (oastră) a-mi raporta.

În celelalte, rămân cu deosebită stimă»,

Indătorat
Gh. Banffy

Cluj, 14 iunie 1816.

Onisifor Ghibu, *Cu privire la data nașterii lui Gheorghe Lazăr, în «Transilvania», 5/74, p. 41—42.*

Se reproduce un fragment din lucrarea *Contribuții la cunoașterea vieții și activității lui Gheorghe Lazăr*, aflată încă în manuscris.

Pe epitaful de la mormântul lui Lazăr se indică anul 1779 ca an al nașterii și acela de 1823 ca an al morții lui Gheorghe Lazăr.

Dacă avem informații precise cu privire la data morții lui Gheorghe Lazăr, adică anul 1823, în ceea ce privește data nașterii sale ne găsim în nesiguranță, fiindcă în diferitele surse existente, oscilează între 1779 și 1784 sau între 1779 și 1793.

Analizând cu multă acrivie datele informative păstrate în registrele liceelor din Cluj și din Sibiu, unde Gh. Lazăr a urmat cursurile secundare, ca și alte surse în legătură cu data nașterii lui Gh. Lazăr, regretatul istoric ajunge la concluzia că marele nostru dascăl al învățămîntului național «s-a (născut la 20 ianuarie 1783 și a murit la 27 septembrie 1823, avînd astfel vîrsta de 40 de ani, 8 luni și 8 zile» și nu 44 de ani, cum admite întreaga istoriografie de pînă acum.

Ion Gheție, *Psaltirea Hurmuzachi — Copie sau original?*, în «Studii de limbă literară și filologie», vol. III, Editura Academiei R. S. România, București, 1974, p. 241—259.

Despre *Psaltirea Hurmuzachi*, unul dintre cele mai importante monumente de limbă românească veche, I. A. Candrea, în studiul introductiv la ediția *Psaltirii Scheiene* (1916), afirmă, între altele, că, în raport cu celelalte texte rotacizante, ocupă un loc aparte, ea nefiind «copia unui manuscris anterior, ci însuși autograful traducătorului din slavonește». Punctul acesta de vedere a fost însușit de majoritatea cercetătorilor români.

Bazîndu-se pe o serie de argumente de ordin filologic și pe probe oferite de limba textului, autorul ajunge la concluzia că *Psaltirea Hurmuzachi* nu este autograful traducătorului, ci o copie după o traducere românească a psalmilor.

Ca ultim argument, se aduce legătura de filiație a *Psaltirii Hurmuzachi* cu alte versiuni românești din secolul al XVI-lea ale psalmilor. Dacă *Psaltirea Hurmuzachi*, spune autorul, este într-adevăr o traducere independentă a psaltirii și chiar autograful acestei traduceri, atunci orice legătură de filiație între *Psaltirea Hurmuzachi*, pe de o parte, și *Psaltirea Voronețeană*, *Psaltirea Scheiană* și psaltirile coresiene, pe de altă parte, sînt excluse. Autorul a semnalat (în «Limba română», nr. 3, 1970, p. 563) prezența cuvîntului *săpun* în psalmul 50 din unele psaltiri românești scrise în secolul al XVI-lea. Folosit în locul lui *isop*, el este rezultatul unei lecturi greșite, **копыцоном** (= cu issopom, păstrat ca atare în traducerea românească), fiind citit de un copist neatenț: **хокопони** (= cu sopon). În *Psaltirea Scheiană* și la Coresi (1570, 1577) întîlnim cu *săpun*, în timp ce în *Psaltirea Hurmuzachi* apare cu *sopon*. Este foarte probabil, arată autorul, ca toate aceste texte să descindă, într-o formă sau alta, din aceeași copie în care s-a făcut pentru întîia oară greșeala de scriere amintită aici.

Pe baza acestei forme corupte a grafiei *sopun*, se poate afirma cu certitudine că *Psaltirea Hurmuzachi* nu este autograful autorului, ci o copie a traducerei originale, după o psaltire slavo-română.

Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, *Studii și cercetări de bibliologie*, serie nouă, XIII, Ed. Academiei R. S. România, București, 1974, 308 p.

Noul volum de *Studii și cercetări de bibliologie*, aduce și de astă dată materiale noi și interesante de documentare și cunoaștere în multiplele probleme de cultură românească.

În prima parte, volumul cuprinde: *Studii și comunicări* (p. 7—244), în partea a II-a: *Note și documente* (p. 245—266), în partea a treia: *Recenzii* (p. 267—302) și-n partea ultimă o *Cronică* (p. 303—308).

Primul articol din *Studii și comunicări* este semnat de Acad. Șerban Cioculescu, închinat memoriei lui George Baiculescu, ucenicul și elevul lui Ion Bîanu, care și-a dăruit toată energia și puterea sa de muncă Bibliotecii Academiei Române. În portretul evocator, se scot în relief calitățile sale nobile sufletești și contribuția sa valoroasă adusă bibliografiei cărții românești.

Articolul *Nicolae Iorga despre carte și bibliotecă*, semnat de Aurelian Sacerdoțeanu (p. 9—18), prezintă una din multiplele preocupări ale prodigioasei personalități a lui Nicolae Iorga: continua sa admirație față de carte, de bibliotecă și bibliotecari. Din dragoslea față de carte și de nobilele sale țeluri științifice și umaniste, Nicolae Iorga a întemeiat numeroase biblioteci și a editat o mulțime de cărți remarcabile pentru cultura universală și română.

Corneliu Dima-Drăgan prezintă articolul: *Un destin istoric: permanența latinității în cultura românească veche (Atestări documentare ale scrisului românesc cu litere latine în secolele XIII—XVIII)* (I) (p. 21—38).

Articolul cuprinde trei capitole, intitulat «Prolegomena», autorul se ocupă de problema romanității limbii românești din punctul de vedere bibliografic al surselor istorice străine din secolele XV—XVI, de evoluția scrierii latine pe teritoriul român între secolele XIII—XV, de vestigiile citorva texte românești cu caracter latin în scrisori domnești și însemnări de lectură. În capitolul al doilea, autorul prezintă evoluția scrierii latine în textele românești din secolul al XVI-lea, marcată prin apariția primei publicații cu caractere latine, care a fost culegerea de *Cîntece bisericești*, imprimată la Cluj, de Gaspar Heltai, între 1564 și 1586. O altă carte românească tipărită cu litere latine a fost un *Catehism*, tipărit la Roma în 1583—1584, din care nu se păstrează nici un exemplar. Cu litere latine, în acest secol, avem și *Tatăl nostru*, tipărit la Frankfurt (1592), la Cracovia (1593), și *Cosice* (1594). În secolul al XVII-lea avem cîteva documente lexicografice scrise cu litere latine: un *dictionar român-latin* tipărit la Leipzig în 1604, *glosarul român-latin* publicat în parte la Amsterdam în 1666, *vocabularul italo-român* al lui Anton Maria del Chiaro (1718) și *dictionarul manuscris* de la Iași din 1719 al călugărului franciscan Silvestro Amelio.

Livia Bacăru, în articolul: *Vechi legături de cărți românești. Introducere în istoria legăturii din România* (p. 39—90), prezintă, pentru prima dată în țara noastră, o introducere în istoria artei legăturii de manuscrise și cărți, ca urmare a unei munci de aproape nouă ani în mijlocul celei mai bogate colecții de manuscrise și cărți din Biblioteca Academiei. Bazată pe studiul aproape a 300 de legături din colecția de manuscrise și cărți rare din Biblioteca Academiei Române, autoarea relevă și numele a 42 de legători de cărți, care au trăit între anii 1562—1857.

În articolul *Psaltirile chirilice tipărite în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea* (p. 91—112), L. Demény, bazîndu-se pe studiul filigranelor și al comparației caracterelor, stabilește cronologia a 9 psaltiri chirilice românești, slavoromâne și slavone, care au fost tipărite în Transilvania în secolul al XVI-lea: *Psaltirea slavonă*, cunoscută din fragmentul care există în Biblioteca «V. I. Lenin» din Moscova, tipărită de Coresi la Brașov între 1568—1569; *Psaltirea românească*, Coresi, Brașov, 1570; *Psaltirea slavonă*, Coresi, 1576; *Psaltirea slavo-română*, Coresi, 1577; *Psaltirea slavonă*, Coresi, 1577; *Psaltirea slavonă*, Lorinț, Brașov, 1577—1580; *Psaltirea slavonă*, Șerban Coresi, Brașov, 1588—1593 (în Biblioteca publică din Leningrad) și *Psaltirea slavo-română*, Șerban Coresi, Brașov 1588—1593 (în Biblioteca Academiei Române).

Marele folclorist și etnograf bucovinean, preotul academician Simion Florea Marian, care a lăsat posterității un remarcabil patrimoniu, în parte inedit, se bucură din partea lui Gabriel Ștrempel de un studiu remarcabil: *Simion Florea Marian și vechea slovă românească* (p. 113—130), pe care îl încheie cu aprecierea că «reeditarea operei sale, după cercetările critice de rigoare, ar veni ca un omagiu pios, datorat amintirii și muncii sale».

Mihail Caratașu, referindu-se la un catalog al cărților bibliotecii mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei (1738—1754), care nu fusese cunoscut până în prezent, descrie rolul jucat de marele prelat cărturar la înființarea bibliotecii Mitropoliei din București, în articolul: *Știri noi privitoare la Biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea* (p. 133—149).

Părintele Paul Mihail și Zamfira Mihail, prezintă *Circulația în țările române a unei cărți sirbești din 1781* (p. 151—154). Este vorba de scrierea lui Simeon Simeonovici, *Descrierea orașului Ierusalim*, Viena, 1781, care a cunoscut trei ediții (I — 1748; II — 1771; III — 1781). La exemplarele cunoscute ale ediției a III-a, care se păstrează la Belgrad, Novi Sad și la Kiev, autorii semnalează un exemplar care se găsește și în România, în păstrarea familiei Eugenia Mihailovici, din Iași.

Cornelia Papacostea — Daneilopolu, publică *Catalogul Bibliotecii de la Stînca* (p. 155—169), alcătuită în preajma revoluției din 1821, imediat după întoarcerea lui Nicolae Rosetti-Roznoveanu de la Stînca, lângă Iași, din călătoria sa de trei ani în Apusul Europei. Dezvoltată de fiul său Nicolae, la începutul sec. al XIX-lea, biblioteca de la Stînca, alături de aceea a familiei Balș este reprezentativă pentru cunoașterea nivelului cultural al boierimii moldovene progresiste din acea vreme.

A. Pippidi scrie *Despre tipografia lui Eliade Rădulescu în 1848* (p. 171—178) și Al. Zub aduce *Însemnări despre a doua bibliotecă a lui Mihail Kogălniceanu* (p. 181—186).

Ioan Domsă prezintă *Contribuția lui Simeon Popescu la dezvoltarea biblioteconomiei, românești* (p. 189—194). Alături de opera transilvăneanului Ioan Bianu la dezvoltarea biblioteconomiei din România în secolul trecut și începutul secolului nostru, autorul situează și opera protopresbiterului Simeon Popescu (1848—1919), profesorul de la Sibiu, care a activat pe linie de bibliotecă, atât în Transilvania cât și la București.

Este scoasă în relief contribuția lui Simeon Popescu la dezvoltarea biblioteconomiei românești, care se concretizează în articolul *Despre biblioteci și proiectele de regulamente pentru biblioteci*, ce urmează acestui articol, publicate în «Foaia pedagogică din Sibiu» în anul 1897. Aceste lucrări au fost precedate de proiectele de regulament pentru toate bibliotecile alcătuite de el la București în anul 1891, rămase în manuscris, și care au fost înaintate Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice din România în 1891, proiecte care se păstrează, într-o copie autografă, la Biblioteca Mitropolitană din Sibiu.

Ion Sava Nanu prezintă unul din aspectele mai puțin cunoscute ale operei lui Dimitrie Cantemir, care a scăpat cercetătorilor până în prezent, privind marele său talent de desenator și istoric de artă, care apare nu ca un capitol aparte în opera sa, ci ca un fir uneori puțin vizibil ce străbate majoritatea operelor sale, prin desene, gravuri, descrieri comparative asupra operelor de artă. Aticolul este intitulat: *Dimitrie Cantemir desenator, istoric de artă și arhitect* (p. 197—208).

În continuare, Ana Toșa Turdeanu scrie despre *Opera cartografică a lui Marsili și importanța ei pentru țara noastră* (p. 211—231). Bolognezul Aloysio Ferdinando Marsili, (1658—1730) este cunoscut ca naturalist, matematician, geograf, general de armată, protector al științei și al artei, deopotrivă militar și savant. Marsili are deosebitul merit de a fi adus precizări cartografice în legătură cu cele două poduri romane de peste Dunăre, al lui Traian la Severin și al lui Constantin cel Mare la Celei.

Cu articolul lui Al. Sterescu, în *Structurile bibliotecilor științifice enciclopedice din R. D. Germană și oglindirea lor în funcțiunea acestor biblioteci* (p. 233—244) se încheie prima parte.

În partea, *Note și documente*, semnează: Nicolae Burghilea, *Școala Română din Roma și Biblioteca Română din Roma* (p. 245—249); Dalila-Lucia Aramă, în articolul *Per-Em-Hru. Un mesaj al Egiptului de acum 3400 de ani. Cel mai vechi manuscris din colecția Bibliotecii Academiei R. S. România* (p. 249—253), descrie unul din nenumăratele monumente de cultură în colecțiile speciale ale Bibliotecii Academiei, o piesă provenită din colecția colonelului D. Pappazoglu (1811—1893), cu o vechime

cam de pe la anul 2600 î. e. n. Este o foaie fragilă de papyrus, care cuprinde un fragment din cunoscuta *Carte a morților* din Țara Nilului.

Dorina Duzinchevici semnează *Două scrisori inedite de la Antioh Cantemir* (p. 253—258); Florin Marinescu, *Pe marginea unui «joc de cărți geografic»* (p. 258—261) și Polixenia Djano, *Trei ilustrații de Gustave Doré privitoare la țara noastră* (p. 261—266).

Lucrarea se încheie, după *Recenzii*, cu o *Cronică*, semnată de Marta Anineanu, *Călătorie de documentare în R. P. Polonia și de Elena S. Dumitrescu, În vizită de lucru la bibliotecile și arhivele din Iugoslavia*. — (Pr. I. Ionescu).

Vasile Baroneanț, *O descoperire senzațională. Deasupra Dunării o peșteră cu picturi rupestre*, în «România pitorească», III, (1974) nr. 2.

Sîntem obișnuiți ca să aflăm vești importante despre noi sau strămoșii noștri, despre originea sau firul istoric al pămîntului străbun, încît, în ultimul timp, istoria neamului nostru nu mai este bazată «pe ipoteze», ci înseși pietrele, stîncile, peșterile, apele și munții ne demonstrează că au fost, sînt și vor fi toate de-a pururi ale noastre. Așa este și cazul cu uluitoarea descoperire a unor picturi rupestre, unice pe continentul european.

Cercetătorul român, Vasile Baroneanț de la Institutul de arheologie al Academiei R. S. România, ne descrie, în această revistă, importanța descoperirii sale: *Un tezaur cultural-artistic și magico-religios de valoare europeană. Cercuri barate, păsări, motive astrale, amprenta palmei și ... litere ciudate*. Similitudini cu peșterile franco-catabrice din paleoliticul superior.

Evident, aceste semne și încercări de manifestare a sentimentului religios ne apropie de tilcuirea tăblițelor enigmatice de la Tărtăria, de vasele de cult descoperite pînă acum și cine știe ce surpriză ne mai aduce munca asiduă a cercetătorilor arheologi.

Descoperirea unor picturi rupestre, pe lângă importanța lor istorică, dovedesc că omul acestor meleaguri a fost conștient de valoarea lui și în același timp și-a manifestat independența și suveranitatea față de necuvîntătoare. Peștera care a găzduit acest tezaur se află în raza comunei Pescari, jud. Caraș-Severin, în locul Gaura Chindiei, denumită de localnici Gaura Mică.

Interesant că aceste semne și scrieri constituie o unicitate pentru țara noastră și totodată o enigmă și simboluri, dar evidențiază nivelul cultural la care ajunsese «omul epocii pietrei mijlocii». Picturile respective sînt predominante de roșu, iar oculul roșu a fost și este simbolul vieții și perpetuării ei în ceremoniile religioase la popoarele primitive.

Localnicii nu cunoșteau locurile unde strămoșii s-au legitimat, dar memoria vie a păstrat legende și povestiri — de foarte multe ori ironizate de «specialiști» —, ca de exemplu cea cu Iorgu Iorgovan și Musca Columbăcă, sau Gaura cu muscă, folosită mai tîrziu, în timpul stăpînirii turcești ca loc de apărare. Așa cum faraonii își alegeau locul de veci în locuri inaccesibile, sau așa cum regii și preoții peruvieni și mexicani se retrăgeau în păduri cu fiare sau lângă lacuri cu reptile înfricoșătoare, tot așa la peștera de aici era greu de pătruns, dar și pericolul era evident din cauza viperelor. Soarele abia spre apus pătrunde printre stînci aruncînd și înăuntru cîteva raze, de aceea, probabil, localnicii i-au spus Peșterea Gaura Chindiei. Sîntem convinși că aici a fost reședința unui conducător religios, sau un mare preot al strămoșilor noștri indoeuropeni și apoi, prin succesiune, a vreunui slujitor al tracilor, sau geto-dacilor. Loc ales cu mare prudență și siguranță, încît, chiar lumina se proiectează exact în acele picturi; probabil credincioșii puteau observa de departe «minunile vrăciului lor».

Se mai dovedește că peștera a fost cîndva folosită ca adăpost pentru oameni și animale.

Trecînd la analiza picturilor s-au identificat, pe peretele dinspre nord, ființe omenești, păsări, brăduți, motive astrale (soarele) și foarte important de menționat,

amprenta unei palme și a degetelor. Alături de acestea nu lipsesc ornamentele alcătuite din linii, cercuri cu puncte sau barate, uneori simple, pătrate punctate, elemente în formă de X sau pentagoane etc.

Interesant faptul, că, peștera a folosit, în continuare, ca loc fie de refugiu în timpul năvălirii barbare, fie în timpul ocupației otomane. Așa se explică de ce, pe lângă vechile mărturii ale cultelor precreștine se află apoi cruci, stele cu cinci colțuri — referire la Nașterea Domnului și chiar — bineînțeles că este vorba de o epocă mai târzie — texte încă indecifrabile, în cirilica și slavona veche, scrie autorul (p. 15). Socomim însă că este vorba de un alfabet străromân, sau mai degrabă încercări de litere runice, baza limbilor cello-germanice și apoi chirilo-slave.

Analizînd, în continuare, picturile, cercetătorul român constată că «întreagă această frescă cu o motivistică diversă, reprezintă «întretăierii» și «suprapunerii», avem de-a face, se-nțelege, cu mai multe perioade istorice care și-au lăsat semnele ce ne preocupă încă. Cert este că, culoarea roșie pe care au folosit-o icsușii locuitorii ai acestor coltoane era o cnu roșu care se găsește din abundență chiar în interiorul peșterii. Emitem ipoteza unei legături între acest ocru roșu care a folosit la unele dintre realizările artistice menționate mai sus, și cel descoperit într-o altă așezare săpată de noi în cursul aceluiași an, 1973, în punctul numit Alibeg la o distanță de numai 150 de metri de Gaura Chindiei.

Așezarea de la Alibeg poate fi încadrată, după inventarul său arheologic, în raza de răspîndire a culturii Schela Cladovei — mileniul VI î. d. Hr. și nu ar fi exclusă, deci, o contemporaneitate între purtătorii acestei culturi și realizările artistice din peșteră. Este vorba, bineînțeles, doar de una dintre etape.

«Fără îndoială că motivele ornamentale, simbolistica, prezentate în acest text, de pictură rupestră, doar enunțiativ, reprezintă în esență — și aceasta vrem să subliniem îndeosebi, scrie autorul — un tezaur cultural-artistice și magico-religios de importanță europeană realizat de om într-o vreme pe care deocamdată nu o putem măsura decât aproximativ în milenii. Există unele asemănări cu alte reprezentări de aceeași natură poate din aceleași vremuri, din peșterile regiunilor franco-cantabrice din paleoliticul superior și le mai târziu: alte elemente sînt comune cu cele descoperite în Peștera Măgura din nord-vestul Bulgariei și care datează din epoca metalelor.

Picturile de pe pereții peșterii Gaura Chindiei — monument unic pentru țara noastră — ridică o mulțime de întrebări legate de semnificația, mobilul lor: simple însemnări ale celor care au locuit-o vremelnice, făcute întâmplător, sau mesaje, exprimări cu un conținut mai adînc, făcute anume de inițiați într-un loc tănuit, încheie și se întrebă cercetătorul român.

Pe bună dreptate se întrebă, dar dacă apelăm la informațiile scrise ale lui Herodot, părintele istoriei, la Iordanes sau Strabo ne convingem că «geții cei nemuritori» au lăsat urme și pentru muritorii, cum sînt și cele de față. Atîtea inscripții pe vase (numele Decebalus per Scorilo — Sarmizegetusa; Reb, Basile, Bur-Ocnița-Vilcea; Petre-Constanța), atîtea sanctuare și pietre funerare dovedesc grija pentru suflet și viața viitoare, care se materializează și în cultură și artă cum este cazul picturilor rupestre și altora nedescoperite.

Se poate chiar, așa cum spuneam la început, ca aci să fi avut una din locuințele de inițiere Marele preot al dacilor, poate fi un mic *κατάωνον*, sau un altar pentru inițiere sau închinare lui Zalmoxis, Gebelezis și apoi, în epoca creștină, Sfintei Cruci, sau Stelei nașterii. Poate aici se vor fi tilcuit planurile Cetății sacre (Sarmizegetusa-Muncel), iar palma să fie chiar a lui Deceneu, sau înaintașului său, sau a urmașului său. Sîntem convingi că harnicii arheologi ne vor aduce și alte descoperiri spre slava nobilului nostru suflet străbun și pentru liniștirea multora care «ne-au creat» o istorie artificială în secolele tulburi și abia acum văd și ei ce înseamnă suflet din sufletul străbun.

O informație de ultimă oră. «La Zorlețul Mare (jud. Caraș-Severin) au fost descoperite diferite vase ornamentale, ancore, cupe și o bogată plastică de lut — idoli, figurine umane în mișcare, păsări etc. — de o varietate deosebită. Piese descoperite au permis arheologilor să opineze că este vorba de o așezare din perioada mijlocie a epocii neolitice, cunoscută sub denumirea Voncea cuprinsă între anii 3500—

2500 î. d. Hr. Analizînd forma mai puţin obişnuită a idolilor, cercetătorii susţin că este vorba despre o manieră locală de lucru a locuitorilor din aceste aşezări cu aproximativ 5.000 de ani în urmă. (I. Medoia, *Idoli de aproximativ 5000 de ani*, în «România liberă», sîmbătă, 16 martie 1974, p. 2).

Într-adevăr, această descoperire pecetluieşte istoria noastră cu încă 5—6 milenii de existenţă pe acest sfînt pămînt.

Virgil Vătăşianu, *Pictura murală din nordul Moldovei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973, 160 p.

În ultima vreme, monumentele noastre feudale şi bisericeşti au început a fi serios cercetate de specialiştii străini ca directoare în arta epocii sau ca unicate în tezaurul universal. De aceea, autorul cărţii *Pictura murală din Nordul Moldovei* răspunde cu competenţa-i recunoscută întrebării: care a fost secretul picturii minăstirilor bizantine din Moldova?

Lucrarea valorifică într-o formă grafică modernă, tezaurul pictural al bisericilor din nord-estul României. Complexele picturale de la Balineşti, Popăuţi, Humor, Vornet, Moldoviţa, Arbore, Suceviţa ilustrează în cel mai înalt grad trăsăturile stilistice definitorii pentru înţelegerea epocii de aur a culturii din vremea lui Ştefan cel Mare şi Petru Rareş (secolele XV—XVI).

Exegeza şi studiul tehnico-istoric al picturii, alcătuite de Prof. Acad. V. Vătăşianu completează în mod armonios figurile redată în carte. De fapt, Domnia sa este posesorul titlului de laureat al premiului Herder, la care a contribuit deosebita sa prestanţă ştiinţifică.

Lucrarea-album mai oferă posibilitatea cunoaşterii cuprinzătoare a valorilor esenţiale ale picturii româneşti, scoţînd în relief virtuţile artistice ale poporului, bogatul său trecut spiritual. Acest trecut spiritual a rămas materializat în nenumărate lăcaşuri de cult: biserici, minăstiri, troiţe. Această legitimaţie a trecutului trebuie reînnoită prin grija deosebită pentru această latură, încît păstrarea tezaurului este păstrarea sufletului naţiunii noastre.

Cartea este ea însăşi un obiect de artă şi totodată un preţios ghid pentru înţelegerea preocupărilor strămoşilor noştri şi descifrarea specificului religios din trecutul Patriei noastre. De aceea este binevenită traducerea textului şi în limbile de circulaţie: engleză, franceză şi germană, ceea ce măreşte aria de cunoaştere a trecutului nostru.

La cele 160 de pagini text se adaugă 20 ilustraţii alb-negru şi 110 color. Pentru cititorii revistei noastre şi mai ales pentru preoţi şi teologi, cartea nu trebuie să lipsească din biblioteca personală, fiind o reală prezenţă a celei mai reprezentative arte bizantine originală şi autohton-ortodoxă românească.

Se aşteaptă şi alte lucrări pentru ridicarea nivelului cultural al poporului român şi în acelaşi timp să se confirme: «Ceea ce este bun şi folositor sufletului românesc trebuie păstrat, cultivat şi transmis urmaşilor».

Dr. Ion Horaţiu Crişan, *Tezaurul de la Fintînele*, în «România pito-rească», revistă lunară de turism, III (1974), nr. 3.

Toate popoarele sau triburile care au locuit sau au trecut numai pe pămîntul nostru au lăsat urme materiale, dar unii dintre cei care au stat mai mult pe la noi au lăsat şi ceva din preocupările lor zilnice care au influenţat pe strămoşii noştri, preocupări de ordin gospodăresc sau religios.

Printre acestea neamuri, cu mare pondere asupra spiritualităţii noastre, se găseşte şi neamul celţilor, mult-discutat în lumea arheologiei şi istoriei actuale. De aceea, cercetătorul român Dr. Ion Horaţiu Crişan, şef de sector la Institutul de istorie şi arheologie din Cluj, caută, în articolul de faţă, să ne prezinte cîteva aspecte legate de viaţa conlocuitorilor strămoşilor noştri de acum 2500—3000 de ani.

Cercetările arheologice au fost provocate de numeroase descoperiri întâmplătoare ale localnicilor din împrejurimile jud. Bistrița-Năsăud, anume «Dîmbul Popii» situat în inima satului Fintînele. O vreme, localnicii nu au dat importanță la unele podoabe sau obiecte casnice dezvelite fie de fierul plugului, fie de sapa gospodariilor. Nimeni nu bănuia existența pe acel loc a unui inestimabil tezaur științific și cultural. Săpăturile ulterioare au scos la iveală o necropolă celtică de proporții și alta mai mică sub același platou. Una dintre ele de o deosebită importanță, cu multiple și majore implicații pe planul istoriei continentului european și a celei daco-getice, mergînd pînă la formarea poporului român.

S-a constatat că obiectele prime găsite datează din epoca La Tène, iar cele găsite ulterior din secolul al V-lea. Pînă acum au fost descoperite 82 de morminte aparținînd necropolei I (La Tène) și a putut fi determinat locul a încă 20 de morminte, distruse de lucrările agricole, a fost cercetată doar jumătate din suprafața dealului. Inventarul mormintelor este destul de bogat. Pe lângă schelete, conservaie sau numai resturi, s-au găsit numeroase săbii, virfuți de lance, cuțite, scuturi, ori alte arme de fier, podoabe de argint, bronz, sticlă. În mormintele de femei s-au găsit zeci de fibule, brățări, colane, centuri ornamentale, inele, mărgelile, aplici etc.

Dovada credinței în nemurirea sufletului o constituie și faptul așezării, aproape în fiecare mormînt, a ofrandelor așezate pe fundul gropii sau în vase, special confecționate.

Autorul este de părere că «descoperirile de pînă acum ne îndreptățesc să afirmăm că ne găsim în prezența uneia dintre cele mai mari și totodată reprezentative necropole celtice din Europa. În acest sens pledează atît numărul mare de morminte cît și bogăția unora dintre ele. Importanța deosebită însă a cimitirului La Tène de la Fintînele constă în faptul că înmormintările s-au făcut succesiv, alcătuiind ceea ce se numește o stratigrafie orizontală. Adică, necropola începe la extremitatea estică a platoului și continuă spre vest, fără ca mormintele să se suprapună. Astfel se poate face o netă diferențiere cronologică a mormintelor grupate succesiv și continuu și, implicit, serii tipologice și cronologice: a armelor, a podoabelor, a ceramicii, cu un cuvînt a tuturor obiectelor ce fac parte din inventarul funerar. O situație similară se cunoaște pînă acum într-un singur caz la Münsingen (lîngă Berna — Elveția) și de aceea era firesc ca toate încercările oamenilor de știință de a preciza diferitele etape ale civilizației La Tène să se bazeze pe descoperirile din Elveția.

Importanța descoperirilor este mare și pentru faptul că se confirmă unele păreri ale școlii de arheologie românească: *Civilizația celtică are o deosebită importanță în istoria civilizației continentului nostru, împreună cu cea greco-romană ea stă la baza celei actuale.*

Plecînd de aici, autorul fundamentează prezentarea cu argumente istorice și filologice și conchide: «Dacă s-ar fi unit numeroasele triburi de războinici celți, întreaga istorie a Europei ar fi avut cu siguranță altă desfășurare. Celții n-au avut un stat centralizat, ci s-au războit continuu între ei» (p. 16).

Săpăturile de la Fintînele și mai ales cele din ultimul an, clarifică o problemă îndelung dezbătută și anume cea a datei la care celții au ajuns în estul Europei. Pînă acum, părerea aproape unanim acceptată era că celții din spațiul lor de origine (vestul germanic) s-au extins spre vest, sud și est treptat, existînd decalaje între diferite etape ce însumează chiar un secol. În ceea ce privește Transilvania, părerea cea mai acreditată era că celții au ajuns aici în jurul anului 300 î.d.Hr. Acum este cert că existau aici în secolul al IV-lea î.d.Hr.

Evident, la venirea celților, geto-dacii au intrat în relații bune cu ei, influențîndu-se reciproc. «Descoperirile de la Fintînele mai dovedesc că între daci și celți, chiar din primele momente s-au statornicit relații de conviețuire intimă, s-a instituit o adevărată simbioză. Prezența dacilor în necropola de la Fintînele se face simțită prin marea cantitate de ceramică specifică descoperită în numeroase morminte. Sînt prezente toate formele de bază ale ceramicii daco-gelece lucrate și împodobite în manieră proprie, tradițională. «O dovadă de netăgăduit că strămoșii noștri, la început, au folosit înhumarea, nu incinerarea, folosind vasele speciale de cult, moștenite în tradiția creștină pînă astăzi.

Trecînd la înalta civilizație a celților, autorul este de părere că «O atare simbioză este în măsură să explice transmiterea atîtor bunuri de civilizație superioară.

Ea ne poate face să înțelegem cum a fost posibilă apariția, la începutul secolului I î.d.Hr. a unei mari personalități ca cea a lui Burebista, «cel dintii și cel mai mare rege din Tracia» (cum îl numește un izvor contemporan), care a unificat toate seminiile daco-gelice, a ajuns să fie de temut și de romani» (Strabo).

Să reconsiderăm însă și insiprația lui Vasile Pârvan — profetul arheologiei românești — și în acest sens scrie dr. Ion Horațiu Crișan, citindu-l: «Civilizația celtică așa de inrudită cu cea romană prin indoitul ei izvor de inspirație, elenic și italic, e astfel o introducere la romanism, trăită de geți efectiv, pină în stratele cele mai adânci ale populației, încă cu două secole înainte de venirea primilor negustori romani în ținuturile ilyro-trace ale Dunării.

Începută în secolul al IV-lea î.d.Hr. prin celți, intensificată din secolul al II-lea î.d.Hr. chiar de romani, occidentalizarea geților din Carpați nu putea duce decât la un singur rezultat, în momentul cînd romanii luau definitiv, la Dunăre, rolul civilizator al celților, supunîndu-i și pe aceștia, din Galia și pină la gurile Dunării, formelor de viață romană. Dacia era perfect pregătită să devină și ea romană» (p. 17).

Deocamdată nu se poate afirma precis care era aria de răspîndire a celților sau romanilor peste Dacia. Cert este că au rămas multe provincii independente. «Dat fiind însă faptul că civilizarea acestor spații a început încă cu cinci secole mai înainte de constituirea provinciei romane Dacia, romanizarea a putut să se extindă și asupra acelor teritorii din lumea daco-getică care au fost ocupate doar pentru puțină vreme sau chiar deloc de armatele romane. Firesc este ca teritoriile stăpînite de romani să fi fost mai intens romanizate, aici viața romană s-a instalat cu toate atributele sale. Numai că acest proces nu trebuie îngrădit cu strictețe între hotarele unor provincii romane așa cum au făcut-o unii învățați. El s-a putut extinde și în afara acestor frontarii, știut fiind faptul că, pe parcursul istoriei, granițele politice n-au constituit stavile în dezvoltarea unui neam.

Din cadrul celei de a doua necropole de la Fintînele, ce se datează în secolul V (!) merită să fie amintit un mormînt princiar, ce a conținut numeroase podoabe de aur. Din păcate el a fost jefuit încă din antichitate și din inventarul lui ni s-au păstrat doar trei butoni cu foiță de aur și cu almandine.

Menționăm și faptul că obiectele de valoare din mormintele respective se găsesc la Muzeul de istorie al Transilvaniei, din Cluj.

În sfîrșit, autorul subliniază faptul că cele trei probleme mari ridicate de descoperirea de la Fintînele: *82 de morminte La Tène*; *Descoperiri de valoare europeană și Rapida romanizare a dacilor se datorește și prezenței celților*, constituie o serioasă contribuție la patrimoniul culturii universale, la clarificarea rolului nostru cultural în circuitul istoric al popoarelor vechi, precum și la întărirea pe mai departe a relațiilor poporului român cu popoarele de formare în aria sa: popoarele germanice și anglo-saxone.

Descoperirea de la Fintînele confirmă și părerile istoricului prof. D. Berciu, că, într-adevăr celții au jucat un rol în civilizația strămoșilor noștri. — (*Diac. P. I. David*).

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXVI-e, No. 7—8,
SEPTEMBRE—OCTOBRE 1974

S O M M A I R E

Le XXX-e anniversaire de la libération de notre Patrie de la domination fasciste — la grande fête du peuple roumain	481
Études et articles	
R. P. Prof. N. I. Nicolaescu, <i>Brève histoire de la Sainte Ecriture. Les principales éditions roumaines de la Bible</i>	489
R. P. Prof. Grigorie Marcu, <i>L'idée de synodalité et de priorité apostolique dans le Nouveau Testament</i>	522
R. P. Nicolae Stoleru, <i>La vie morale des époux dans le cadre de l'union conjugale chrétienne</i>	533
Constantin Țuțuiianu, <i>Le Byzance dans la «Chronique» de Gheorghe Șincai</i>	548
Silviu-Petre Pufulete, <i>La situation canonique des chapelles dans l'Église Orthodoxe</i>	557
De la chronique et de l'activité des Instituts théologiques	
<i>Prof. Nicolae Dobrescu (1874—1914), par R. P. Prof. Nicolae Șerbănescu</i>	571
<i>Iulian Ștefănescu (1880—1937), par Prof. Alexandru Elian</i>	582
Prêtre Professeur Petre Vintilescu,	592
Notes bibliographiques	599

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

