

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA-II-a - ANUL XXVI — Nr. 9-10, NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1974
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVI, Nr. 9—10, NOIEMBRIE — DECEMBRIE 1974

B U C U R E Ş T I

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

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. Petru Rezuș, <i>Sensul și importanța ecumenismului practic</i>	649
Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Autobiografia în literatura patristică</i>	654
Pr. Prof. N. C. Buzescu, <i>Sensul uman al ilozofiei kantiene</i>	669
Pr. Prof. Teodor Bodoș, <i>Un mare protagonist al apostolatului social: Sfântul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei</i>	697
Const. Daniel, <i>Esenienii și Biserica primară</i>	707
Doctorand Gh. Burtan, <i>Preoție și slujire în cărțile profetice ale Vechiului Testament</i>	717
Doctorand Nicolae V. Dură, <i>Sinodosul Canonic etiopian</i>	725
Pr. Doctorand Ioan-Vasile Voinea, <i>Mitropolitul Grigorie I al Ungrovlahiei (1629—1636)</i>	739
Pr. Doctorand Ioan Băjău, <i>Contribuții mai noi cu privire la izvoarele Cazanie mitropolitului Varlaam al Moldovei</i>	748
Pr. Doctorand Vasile Gh. Palade, <i>Principii și instituții de drept bisericesc în documentele de vechi drept românesc publicate de Nicolae Iorga</i>	759

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

<i>Conferințe ale P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae în R. F. Germania</i>	775
<i>Deschiderea anului universitar 1974—1975 la Institutele teologice din București și Sibiu</i>	775
<i>Prof. Dr. Teodor Tarnavski (1859—1914), de Pr. Prof. Al. Moisiu</i>	780
<i>Ilie Popescu-Spineni (1894—1964), de Prof. I. Georgescu-Viște</i>	784

Note bibliografice	787
-------------------------------------	-----

<i>Cuprinsul revistei «Studii Teologice» pe anul 1974</i>	I—VIII
---	--------

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.

Pr. Prof. Petru Rezuș

SENSUL ȘI IMPORTANȚA ECUMENISMULUI PRACTIC

Colaborarea pe teren practic; mijloace de apropiere între Biserici

Ecumenismul practic inaugurează, în cadrele mișcării ecumenice propriu-zise, o deschidere mai largă a Bisericilor creștine față de lume și viață, față de problemele arzătoare ale omenirii contemporane, o colaborare activă pentru soluționarea lor, o valorificare nouă a slujirii și o dezvoltare continuă a acțiunii sale pe teren social, pentru atingerea scopului său. Acestea sînt coordonatele actuale ale ecumenismului practic¹, care, ca orice mișcare religioasă, prezintă importante mutații de ordin material și spiritual în viața Bisericilor creștine².

Acest ecumenism practic se manifestă, pe plan local, în fiecare Biserică creștină. Trecerea de la teoretic și abstract s-a făcut în mod organic. Inițial, ecumenismul s-a circumscris în jurul realizării unității creștine, determinînd mai ales implicații doctrinare, pe care s-a pus accentul principal, după cum rezultă din istoria întrunirilor și din cuprinsul referatelor acestei mișcări. Acțiunea pentru realizarea unității creștine n-a putut fi desprinsă însă, mult timp, de aspectele practice ale vieții credincioșilor.

S-a ajuns, în mod organic, la constatarea, extrem de importantă și fundamentală pentru noua înfățișare a ecumenismului, că realitățile practice ale Bisericilor și credincioșilor contribuie la conturarea și limpezirea noțiunii de unitate, o întăresc și-i dau un impuls nou. O serie de chestiuni practice au devenit un teren comun de acțiune a Bisericilor, cointeresîndu-le pe fiecare în parte și corespunzînd cerințelor credincioșilor și vremurilor noi, în cadrul cărora își desfășoară lucrarea lor religioasă.

În plus, fiecare Biserică creștină, ținînd pasul cu mersul înainte al vieții, a trebuit să țină seama de aceste realități și să încerce a le soluționa mai întîi pe plan local, după specificul lor și după cerințele presante ale credincioșilor contemporani.

Incontestabil, că majoritatea acestor realități contemporane s-au impus rezolvării tuturor Bisericilor creștine, diferențierea locală pre-

1. Vezi despre ecumenism și atitudinea ortodoxă : Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3-4, p. 544-589 ; Idem, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 494-510 ; Pr. Prof. Petru Rezuș, *Ecumenism și actualitate*, în «Mîtropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 3-4, p. 162-166 ; Pr. Prof. C. Sirbu, *Despre teologia ecumenică*, în «Mîtropolia Olteniei», XV (1966), nr. 3-4, p. 165-177, precum și alte studii valoroase.

2. Cf. G. Thils, *La Théologie oecuménique*, Louvain, 1960, p. 7.

zentînd doar aspecte secundare, incluse celor principale. Coloritul doctrinar în privința ecumenismului practic, prezintă, în actualitate, mai multe puncte de sprijin decît altădată. Mîinile care se întind găsesc totdeauna alte mîini, ca să le cuprindă, fiindcă în esență problemele lumii contemporane sînt universal-umane, cointeresînd nu numai Bisericile creștine, dar și toate religiile lumii³.

Există deci astăzi, ca o realitate determinantă de mersul vieții înainte, un ecumenism practic local al fiecărei Biserici creștine, cristalizat în hotare naționale sau confesionale. Lucrurile au pornit astfel de la ecumenismul local spre ecumenismul general sau integral. Diferitele culte religioase din diferite țări s-au întîlnit pe teritoriul unui ecumenism practic, colaborînd, încercînd să afle mereu noi mijloace de a intensifica acțiunea lor pozitivă, pusă în slujba omului și a lumii.

Extrem de important a devenit, în această nouă stare de conștiință, aportul pe care Bisericile creștine și celelalte religii îl pot aduce cu contribuțiile lor specifice la rezolvarea marilor probleme ale contemporaneității. S-au născut și s-au dezvoltat, astfel, pe teren practic, atitudini comune și conștiente față de problema păcii, a războiului inuman și crotropitor, a asupririi popoarelor și a înrobirii colonialiste, a securității popoarelor, a înțelegerii și colaborării între oameni etc. de care mai suferă indivizii aceleiași colectivități.

Această situație actuală a ecumenismului practic local a avut vaste repercusiuni, care arată importanța sa. Mai mult decît altădată, Bisericile creștine s-au văzut, deocamdată, unite în efortul lor comun practic de a stăvili și ele relele de care suferă omenirea, de a colabora, întărîndu-și acțiunea. Așa se face că ecumenismul practic local a devenit o premisă actuală a ecumenismului practic general sau integral.

Punctele de legătură ale ecumenismului practic local duc, astfel, spre ecumenismul integral. Fiecare Biserică creștină află puncte de reper noi în ecumenismul practic și se regăsește în cadrul aceluiași probleme contemporane, care-i solicită acțiunea specifică. «Mișcarea ecumenică», spune în acest sens Prea Fericitul Patriarh Justinian, este confruntată nu numai cu problema relațiilor interbisericești, ci și cu slujirea Bisericilor față de lume, așa cum s-a afirmat de către a treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (New Delhi, 1961). Aceste două probleme formează baza «ecumenismului integral», care urmează unitatea creștină prin și pentru slujirea omenirii⁴.

Ecumenismul axat numai pe unitate și-a aflat, astfel, valențe noi în ecumenismul practic și în aceasta constă, în actualitatea creștină, înțreaga sa importanță. Se constată astăzi că marile probleme ale lumii contemporane pretind aceeași atitudine din partea fiecărui credincios, din partea fiecărei Biserici. Aici trebuie să remarcăm și un progres doctrinar al ecumenismului, deci o ieșire din impasul ecumenismului

3. Cf. Pr. Prof. C. Sîrbu, *Duhul ecumenicității ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXII (1956), nr. 10, p. 605—612.

4. *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, în «Ortodoxia», XLX (1967), nr. 2, p. 163.

pur, teoretic și abstract⁵. Și anume : fiecare Biserică creștină are aceleași principii doctrinare, cu mici variații despre pace, despre război, despre asuprirea semenului, despre starea lui, despre înțelegerea între oameni și popoare, despre colaborare și coresponsabilitate sporită⁶.

Există, astfel, și un liant doctrinar al ecumenismului practic actual, care poate progresa în viitor, considerînd etapa actuală perfectibilă și nu închisată. Viața merge înainte și noi probleme contemporane își vor spune cuvîntul hotărîtor. Este bine deocamdată că Bisericile și cultele creștine se întîlnesc pe un teren practic, ferm, știu ce trebuie să facă, în consens unanim, și contribuie cu valorile lor specifice la soluționarea gravelor probleme, care le solicită atenția și acțiunea.

Se remarcă aici, coordonatele în care este fixată Biserica Ortodoxă Română, precizînd acțiunea sa în această privință.

Mai întîi, trebuie evidențiată deschiderea Bisericii Ortodoxe Române față de lume și de slujirea ei care-i este intrinsecă și organică, precum și practicarea unui ecumenism integral. Ca un corolar subînțeles, trebuie remarcată și deschiderea sa față de celelalte culte și religii. Avînd neconținut în față învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, întemeiată pe dragoste și unitate, Biserica Ortodoxă Română militează în actualitate «cu timp și fără timp» pentru realizarea înfrățirii oamenilor și popoarelor, pentru realizarea unei vieți mai bune, pentru pacc, progres și bunăstare.

Condițiile prielnice, create de statul nostru, au fost traduse în fapt, la inițiativa Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, la 23 iunie 1949, cînd a avut loc Consfătuirea șefilor cultelor religioase din țara noastră. Cu acest prilej, șefii cultelor : ortodox, reformat, evanghelic-luteran, mozaic, unitarian, armeano-gregorian, creștin de rit vechi (lipovean) și mahomedan, în unanimitate, au declarat următoarele : «Regimul de democrație populară garantează în mod efectiv libertatea conștiinței și libertatea religioasă pe tot cuprinsul Republicii, asigurînd cultelor dreptul de a se organiza după norme proprii, conform învățăturilor, canoanelor și tradițiilor».

Această acțiune, inițiată în anul 1949, și-a dat roadele sale, instaurînd noua epocă de bune relații și colaborare dintre cultele din țara noastră. Ea a fost continuată prin consfătuiri și conferințe interconfesionale, interteologice și interreligioase, în cadrul cărora s-au întîlnit șefii cultelor, preoții, teologi și credincioși, dîndu-și mîna și colaborînd la rezolvarea marilor probleme, care solicită atenția contemporaneității. Dintre ele memorabile sînt : Consfătuirea șefilor cultelor din 19 decembrie 1950, cînd s-a trimis un mesaj celui de-al doilea Congres al partizanilor păcii, Consfătuirea din 28 aprilie 1967, cînd s-a adoptat un Apel comun împotriva războiului agresiv din Vietnam, cum și alte consfă-

5. Vezi acest impas mai ales la : Cardinal Willebrands, *La problématique oecuménique actuelle*, în «La documentation catholique», nr. 1555, 1970, p. 74-79 ; Paul N. Lehmann, *Idéologie et Incarnation une esquisse actuel de l'oecuménisme*, Genève. 1962, p. 159 ș.u. ; E. Lanne, *Foi et Constitution à Louvain et l'avenir de l'oecuménisme*, în «Irenikon», t. XLIV, 1971, p. 480 ș. u.

6. *Apostolat social*, vol. X, p. 290.

turi și conferințe, care se țin periodic în cadrele ecumenismului practic local al Bisericii Ortodoxe Române⁷.

În acest consens al bunelor relații de colaborare dintre cultele religioase din țara noastră, sînt edificatoare cuvintele Prea Fericitului Părinte Justinian, care a afirmat lămurit: «Biserica Ortodoxă Română n-a fost niciodată intolerantă față de alte credințe religioase și n-a căutat să-și impună principiile prin sabie, sau prin măsuri violente»⁸.

Angajarea Bisericii Ortodoxe Române și-a aflat expresia sa maximă în *apostolatul social*, care, în esență, înseamnă slujire în folosul credincioșilor, în folosul societății umane, așa cum precizează Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian: «Chemarea noastră pentru adîncirea laturii sociale a mesajului evanghelic și întruparea lui în viața noastră de toate zilele, trebuie considerată nu ca o noutate teologică, ci ca o dezgropare a unor comori vechi, părăsite și uitate între scoarțele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții creștine. Actualizarea acestor preocupări a fost și o necesitate a vremii. Niciodată ca în ultimele decenii, slujitorii Bisericii creștine n-au fost confrunțați cu probleme așa de vitale, ca să pună în cumpănă însăși valoarea învățăturilor evanghelice pentru organizarea unui mod de existență umană întemeiată pe principiul egalei îndreptățiri a tuturor oamenilor la bunăstare și fericire»⁹.

Pe aceste temelii se poate vorbi de colaborarea între Biserici și intensificarea acestei colaborări, căutînd mereu și mereu noi mijloace practice eficiente pentru realizarea ei maximă în momentul de față. Slujirea omului, sarcină dată Bisericii de Domnul nostru Iisus Hristos, n-are limite, nici rezerve. Bisericile și credincioșii trebuie să-și intensifice mereu acțiunile de slujire și de iubire, cu toate implicațiile care le comportă, legate de loc, de timp și de oameni. Slujirea este o față neumbrită a iubirii, dar iubirea poate lua multiple forme, legate de credincioși și de Biserici.

Deschiderea socială a Bisericii a devenit mereu mai comprehensivă. Apostolatul social are nenumărate aspecte, care pot fi menținute în actualitate, continuate, realizate. Învățătura Domnului nostru Iisus Hristos are mari valori etice umane, iar ecumenismul practic trebuie să fie conștient că nu le-a epuizat, începînd cu libertatea, egalitatea și frățietatea umană, atitudinea față de boğăție, prețuirea muncii în comun, veștejirea asupririi și a războiului, lupta activă pentru pace etc.

O slujire adevărată, în spiritul învățăturii Mîntuitorului, este o slujire în dragoste de oameni pentru fericirea și bunăstarea lor, pentru pacea între popoare. În acest domeniu, ecumenismul practic poate activa fără limite, căci niciodată nu se poate afirma că cineva este destul de bun, sau a făcut destul bine în viața sa pămîntescă.

Cercetînd astfel, structural, ființa ecumenismului practic, de astăzi, un deosebit merit, în activitatea sa, îl au credincioșii și prin ei, care

7. Vezi Prof. C. Pavel, *Colaborarea între Biserica Ortodoxă Română și celelalte culte din țară*, în «Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române», București, 1968, p. 227–234.

8. *Apostolat social*, vol. I, București, 1948, p. 180.

9. *Apostolat social*, vol. VIII, p. 91.

sînt trupul tainic al lui Hristos, Biserica, iar, deasupra tuturor, Domnul nostru Iisus Hristos, care se dovedește prezent în lucrarea noastră. Există deci un *hristocentrism ecumenist*, o legătură organică și indisolubilă de slujire între Sfînta Treime, Hristos, Biserică, și poporul credincios. Aici rezidă și de aici pornesc aspectele sociale ale ecumenismului practic. Credincioșii sînt elementele vii ale Bisericii, care trăiesc în istoria contemporană. Ei se întîlnesc mai întii cu probleme de astăzi, le trăiesc și caută o rezolvare; de aceea Biserica nu poate fi decît slujitoare și organizatoare a acestui ecumenism practic.

Ecumenismul practic scoate în evidență noi aspecte ale ecleziologiei ortodoxe de o mare valoare morală, Biserica fiind instituția creată de Mîntuitorul pentru îndeplinirea poruncii iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele. Totodată sînt valorificate mai intens și unele laturi ale antropologiei ortodoxe, prin adîncirea dargostei față de om și responsabilitatea sporită față de nevoile, problemele și suferințele sale actuale. Ecumenismul practic se străduiește a păstra prezența vie a Mîntuitorului nu numai pe mesele sfintelor altare, dar și în inimile credincioșilor, luîndu-și drept măsură activitatea Mîntuitorului. În esență, aceasta ar însemna hristocentrismul ecumenismului practic actual, așa cum îl înțelege Biserica Ortodoxă Română.

Apoi fiind vorba de un ecumenism practic, problema sa nu mai poate fi pusă interconfesional, fiindcă viața tuturor credincioșilor nu face deosebiri religioase în rezolvarea universal-umană a problemelor cu care se confruntă în actualitate. Pe terenul practic al dialogului slujirii, interconfesionalismul a fost depășit. El mai persistă pe terenul dialogului unității, dar ecumenismul practic este o etapă cu perspective noi și-n ceea ce privește atenuarea progresivă a diferențelor interreligioase.

În sfîrșit, un alt element deosebit de important în dezvoltarea organică a ecumenismului practic local și integral și o condiție vitală pentru bunul mers al acestei mișcări intercreștine pozitive este excluderea, sub orice noi înfățișări, a oricărui *prozelitism*. Prozelitismul n-ar face decît să stagneze această mișcare, să verse neîncredere și, finalmente, s-o readucă la polemica sterile și tensiuni păgubitoare. O sarcină deci a ecumenismului practic este de a evita orice tendință de prozelitism.

Iată repere pentru dezvoltarea ecumenismului practic, care, sub denumirea sa, este identic cu deschiderea față de lume și oameni a Bisericilor creștine, este identic în ultimă analiză, cu slujirea, sau cu un dialog ecumenic al slujirii. Ecumenismul practic devine, astfel, modalitatea cea mai eficientă actuală de colaborare între Biserici, fiind legat organic de viața credincioșilor și de problemele contemporane, în miezul cărora Bisericile și credincioșii își împlinesc datoriile lor religioase și sociale.



AUTOBIOGRAFIA ÎN LITERATURA PATRISTICĂ *

Autobiografia e unul dintre izvoarele istorice ale vieții umane cu o valoare depinzând de fidelitatea cu care sînt redade faptele respective și de permeabilitatea formei variabile în care sînt îmbrăcate aceste fapte. Forma autobiografiei e felurită, mergînd de la rugăciune, monolog, relatări de fapte, pledoarii fictive, declamație retorică, descrieri științifice sau artistice, lirică, spovedanie, portret literar, memorii, corespondență, jurnal, cronici de familie și cronici de curte, relatări istorice, materiale, pragmatice sau romantice, pînă la roman, epos și dramă¹. Autobiografia nu s-a dezvoltat într-o formă literară, ca biografia, ea încadrîndu-se variat cînd într-un gen literar, cînd în altul², deși uneori îmbracă înfățișări proprii și ar putea fi categorisită ca o specie a biografiei. Sub formă de inscripții funerare, care numai rareori dau elemente substanțiale, cel mai adesea redactată în versuri sau proză, autobiografia se dezvoltă mereu în cultura generală a popoarelor. Ea acceptă sau înregistrează realități complexe ale omului prin gura proprie sau a altuia, afirmă personal o voință politică sau o stare spirituală, exprimă raportul unui autor cu propria-i operă și cu publicul, redă o concepție religioasă care face distincție între trup și suflet și creează interiorizarea sau moralizarea legăturii cu suprasensibilul sau divinitatea, ori în fine relevă sesizările sau orientările conștiinței³. Aristotel subliniază în *Etica sa către Nicomah* (IV, 3, 31) că omul ideal nu vorbește nici despre alții, nici despre el^{3a}). Și totuși omul renunță uneori la acest ideal.

Autobiografia patristică își are rădăcinile în elementele de autobiografie clasică greco-latină. Cultura clasică cunoaște aceste elemente prin inscripții și prin opere în versuri evoluînd pînă în epoca elenistică și romană prin epigrame, elegii și alte forme poetice de la Hesiod, Solon, Teognis, Arhiloc etc., pînă la poezia tardivă și pînă la Catul, Horațiu, Ovidiu etc. și prin opere în proză ca acelea ale istoricilor în care adesea în prefețe sau introduceri aceștia își fac autoprezentarea (Tucidide, Teopomp, Xenofon, Polybiu), ca acelea ale oratorilor (mai ales Isocrate cu a sa *Περὶ ἀντιδόσεως*, Cicero cu al său Brutus), ca acelea ale lui Nicolae din Damasc, Gallenus, Varro, Apuleius, ca memoriile cu tendință apologetică ale primilor trei Ptolemei, sau comentariile latine cu obiect politic și istoric ca acelea ale lui Aem. Scaurus, R. Rufus, Sulla, Caesar, Cicero, Tiberiu, Claudiu, Vespasian, Adrian etc., ori opere care relatează experiențe sufletești ca scrisorile lui Cicero, Seneca, diatribele

* Comunicare făcută la Societatea de Studii clasice din Republica Socialistă România în ziua de 6 iunie 1974.

1. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Erster Band, Das Altertum, Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig und Berlin, B. G. Taubner, 1931, p. 3. F. Vernet, *Autobiographies spirituelles*, in *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, 1937, col. 1141.

2. A. Sizoo, *Autobiographie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band I. Stuttgart. 1950, col. 1050. In «Introducerea» la ediția și traducerea *Confesiunilor* lui Augustin, Pierre de Labriolle consideră aceste *Confesiuni* ca un gen literar: Saint Augustin, *Confessions*, Livres I—VIII, tome I, deuxième édition, revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. VII.

3. G. Misch, *op. cit.*, p. 6, 7, 8. 3-a. Pierre de Labriolle, *op. cit.*, p. VII.

lui Epictet, *Către sine însuși* a lui Marcu Aureliu, *Despre soarta sa* a lui Libaniu, *Dion* și *Imnele* lui Sinesiu din perioada sa precreștină, trecerea de la o ocupație la alta a lui Dion Hrisostomul, a lui Lucian, ori experiența religioasă a lui Aelius Aristide⁴. Această enumerare nu este exhaustivă, dar ea cuprinde modele sau inspirații de itinerar intelectual pentru unii dintre autorii creștini din perioada principatului și după aceea.

Autobiografia și autocritica literară patristică inclusiv autobiografia literară devină tradițional și formal din cultura greco-romană, dar sub raportul fondului ele răsar și cresc nu numai din materialul vieții umane obișnuite, ci și din izvoarele Revelației și revărsării harului. Autobiografiile patristice subliniază continuu că autorii lor sînt miinați de o singură dorință: căutarea și găsirea adevărului. E vorba de adevărul revelat de Divinitate, adevăr care e apreciat a satisface pe deplin setea de cunoaștere a minții, ca în cazul lui Saul-Pavel și al Fericitului Augustin, fără să anuleze sau să facă în întregime inutile adevărurile deja cunoscute. Găsirea adevărului impune proclamarea și mărturisirea lui în chip solemn, inclusiv a itinerariului spiritual pînă la descoperirea lui. Uneori acest adevăr e arătat prin gura unui mare dascăl, ca Origen, sau prin lectura Sfintei Scripturi, ca în cazul lui Aristide, al Sf. Iustin, al Sfintului Ilarie, al Fericitului Augustin. Autobiografia psihologică plină de zăbucium și de contradicțiile puternice ale dialecticii conștiinței, ca la Sf. Grigorie de Nazianz și Fericitul Augustin, ridică numeroase probleme mereu actuale. Cînd autobiografia e reproducerea unui jurnal personal, relatarea înfățișează și aci legătura cu Ocrotitorul ceresc, dar atmosfera e ceva mai calmă. Se descriu sau se apreciază mai mult itinerarii sufletești de convertire personală, ca în *Carmen Apologeticum*, Prefața și 1060 de hexametri ai poemului lui Commodian (sec. III) (CSEL, XV, B. Dombart, 1887), sau de autocritică smerită ca în *Eucharisticos Deo* al lui Paulin de Pella (sec. V), ori se imită modele anterioare ca în *Eucharisticum de vita sua* al lui Ennodiu (sec. V) și ca în Panegiricele sau Scrisorile lui Sidoniu Apolinarie (P. L. LVIII, 639—748).

Materialul detaliat al autobiografiei patristice e risipit în toată literatura Părinților și scriitorilor bisericești: opere total sau parțial autobiografice (Fericitul Augustin și Sfintul Grigorie de Nazianz), cărți de autocritică literară (Retracterările Fericitului Augustin), de autobiografie, istorii literare, istorii bisericești, panegirice, corespondență, tratate, omilii ocazionale, opere poetice, imne, rugăciuni, drame (Sfintul Grigorie de Nazianz), piese liturgice. Mai sînt piese aghiografice, dar, dintre ele, valoare reală au mai ales *Actele* sau *Faptele martirilor* (Acta, Gesta martyrum), procese verbale ale ședințelor de judecată ale acestor martiri. Sînt însă un număr de autori care în opere sau piese complete, ori în fragmente, ne-au lăsat date precise sau indicații interesante autobiografice, ce merită să fie relevate atît pentru coeficientul lor informațional și istoric, cît și pentru profilul lor spiritual special care le distinge de producția autobiografică necreștină a antichității. Apostolul Pavel, care ne-a lăsat prima autobiografie creștină (Fapte XXII, 3—21; XXVI, 2—29), a fost dascălul constant și respectat al generațiilor patristice, care l-au luat probabil ca model și sub raport autobiografic. Sf. Ignatie din Antiohia, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Grigorie Taumaturgul, elevul lui Origen, Minuciu Felix, Tertullian, Clement Alexandrinul, Sfintul Ciprian, Commodian, Sfintul Atanasie, Sfintul Ilarie, Sfintul Efreem Sirul, Sfintul Grigorie de Nazianz, Fericitul Ieronim, Rufin, Sfintul

4. A. Sizoo, *op. cit.*, col. 1050—1053; Pierre de Labriolle, *op. cit.*, p. VII—VIII.

Ioan Gură de Aur, Sfântul Ioan Casian, Synesiu din Cyrene, Fericitul Augustin, Prudențiu, Paulin de Pella, Sidoniu Apollinarie, Ennodiu, Pseudo-Dionisie-Areopagitul, George Pisdul, Sfântul Andrei Criteanul, Boețiu etc. ne oferă material autobiografic variat din medii, nivele, secole și spații geografice patristice diferite. Acest material ne dă o idee nu numai despre evoluția autobiografiei patristice ca formă literară și problematică, ci și despre conștiința de sine a autorilor și a lumii înconjurătoare pe care o avea omul acelor vremuri. Unele din aceste autobiografii sau fragmente de autobiografie folosesc dialogul, ca la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Ciprian, Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Gură de Aur și în bună măsură Sfântul Grigorie de Nazianz. Acest dialog se desfășoară când între autor și un alt personaj (Sfinții: Iustin, Ciprian, Ioan Gură de Aur etc.), când între autor și Divinitate în general (Sfântul Grigorie de Nazianz, Fericitul Augustin, Paulin de Pella etc.), când între autor și suflet sau diverse puteri ori virtuți personificate ale sufletului ca rațiunea, curăția, cumpătarea, inima, etc., sau între autor și trup (Augustin, Sfântul Grigorie de Nazianz), ori între autor și filosofie (Boețiu), când între autor și una din Persoanele trinitare, îndeosebi primele două. Dialogul leagă și încearcă să unească sensibilul cu inteligibilul, pe «cele de jos cu cele de sus», pe om cu Divinitatea, sau, cum zice Fericitul Augustin: «Tu erai înăuntrul meu și eu afară și Te căutam acolo... Tu erai cu mine și nu eram eu cu Tine... Mă țineau departe de Tine cele ce dacă n-ar fi în Tine, n-ar exista»⁵.

Dată fiind natura în bună parte specială a autobiografiei patristice, vom prezenta următoarele elemente ale profilului ei spiritual: crearea atmosferei vieții personajelor respective prin educația primită și ajungerea la convertire, mărturisirea sau confesiunea, frământarea sufletească, trecerea de la vechi la nou, elemente culturale ce se desprind din autobiografia în chestiune.

1. Educația și drumul pînă la convertire

Majoritatea scriitorilor patristici autori de autobiografii au primit o formație intelectuală și literară deosebită cu profesori, în școli și cu alte mijloace proprii epocii lor. Vom menționa numai pe cei mai caracteristici dintre ei pentru a putea desprinde unele note generale, oarecum comune, majorității lor, dar și deosebirile care i-au impus atenției contemporanilor sau generațiilor următoare.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (circa 100—165), fiul unor coloniști de la Flavia-Neapolis-Sichemul-Nablus din Palestina, își face, cum o spune în introducerea la Dialogul cu iudeul Trifon, o inițiere multilaterală în gândirea antichității, frecventînd o serie de filozofi: un stoic, un peripatetic, un pitagoric și un platonice, căutînd cu ardoare adevărul. Se convertește în urma unei discuții filozofice aprofundate cu un bătrîn care-i dă să citească profeții⁶.

Un secol mai tîrziu, Sfântul Grigorie Taumaturgul (circa 213—270) și fratele său Athenodor din Neo-Caesarea Pontului urmează cursurile lui Origen, la Caesarea Palestinei, timp de 5 ani, la sfîrșitul cărora, într-un Cuvînt de mulțumire, Sfîntul Grigorie caracterizează pe marele învățat ca «paradis al desfătării» intelectuale și spirituale, care a curățit pe tinerii studenți de impurități, care a semănat în ei lumina

5. *Confessiones* X, 27, 38, P. L. 32, 795.

6. Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 6—9, P.G. 6, 477 ABC, 480—490, 492—493.

și i-a făcut să găsească adevărul divin⁷. E o convertire prin știința și viața unui mare dascăl.

În același secol, după studii aprofundate, Thascius Caecilius Cyprianus (200—258) din Cartagina e convertit de preotul Caecilianus spre 248, și ajunge episcop. Puțin după convertire, într-o convorbire cu prietenul său Donatus, Sfântul Cyprian declară că de cînd, după primirea Duhului ceresc, cea de a doua naștere a făcut din el un om nou, imediat, în chip minunat, cele puse la îndoială devin certitudini, cele închise se deschid, cele întunecoase se umplu de lumină, ce părea greu devine posibil, ce era socotit cu neputință se poate realiza. Duhul nu e stinjenit de nici o limită, el se revarsă continuu, din abundență, pe măsura credinței noastre⁸. Convertirea a făcut din Sfântul Cyprian un om nou pentru care viața anterioară se estompează fiind înlocuită cu una nouă încheată cu alte puteri și perspective. Ca și Sfântul Iustin, Sfântul Ciprian va accepta martiriul.

Commodian, cu elemente nesigure în ce privește cronologia și evoluția vieții sale (între sec. III și V), a scris un *Carmen apologeticum* precedat de o Prefață în care mărturisește că s-a convertit citind Scriptura și face o istorie a umanității cu erorile ei, după Biblie.

Sfântul Ilarie de Pictavium-Poitiers (Galia) (circa 315—367) prin studii de filozofie și retorică încerca să cunoască sensul vieții umane, dar recomandările filozofilor cu lucruri comune și acomodată simțurilor nu-l mulțumeau. El dorea să cunoască certitudinea oferită de Dumnezeu unul nu multiplu, căruia îi datora totul și a căruia bună-tate îi dăruia liniștea ca într-un port sigur și familiar. A ajuns la această liniște — așa cum va zice și Augustin⁹ — citind pe Moise și pe profeți, adică Revelația iudeo-creștină, în care Divinitatea se aut prezintă zicînd: «Eu sînt cel ce sînt» (Exod III, 14). Această ubiquitate a puterii divine și frumusețea ei i-au potolit setea de cunoaștere și l-au convins¹⁰.

Sfântul Grigorie de Nazianz din Capadocia (circa 329—390) a făcut studii stră-lucite în capitala provinciei sale, în Palestina, în Egipt și la Atena unde împreună cu Vasile, prietenul său, și cu alți contemporani au ascultat profesori vestiți ca Prohaeresiu, Himeriu etc. Seta de cunoaștere și de cultură pe de o parte, credința, dorința lui de contemplare și de izolare, numeroasele adversități întîmpinate în lumea de atunci și mai ales sensibilitatea sa deosebită, pe de altă parte, i-au creat un zbucium sufletesc continuu care merge pînă la dramă. Creștin cu profundă formație din familie, el deținea adevărul și convingerea în domeniul spiritual întărite îndeosebi după botez, dar mintea și inima îi erau profund rănite de viața oamenilor din vremea lui, mai ales din mediul bisericesc. Accentele zbuciumului său se manifestă în cîteva momente: furtuna de pe mare pe drumul de la Alexandria la Atena, hirotonia în preot și apoi în episcop, instalarea lui pe scaunul arhiepiscopal al Constantinopolului de către împăratul Teodosie I, cazul lui Maxim Cinicul, Sinodul II Ecumenic (381) și plecarea lui din Capitală. Zece din cele 45 cuvîntări rămase de la el și circa o treime din cele aproximativ 19000 versuri ale sale, în frunte cu poemul *Despre viața sa*,

7. Sf. Grigorie Taumaturgul, *Cuvînt de mulțumire către Origen* 15; 16; 6; 7, P.G. 10, 1096 B, 1068 D—1077 A. 8. Sf. Cyprian, *Ad Donatum*, 4—5, în CSEL III, 1, 1868, p. 5—8.

9. *Confessiones* I, 11, P.L. 32, 661.

10. Sf. Ilarie, *De Trinitate*, 3, 4, 6, P.L. 10, 27 BCD, 28 AB, 29 C. Pierre Courcelle, *Antécédents autobiographiques des Confessions de Saint Augustin*, în «Revue de philologie et de littérature et d'histoire anclenne», troisième série, année et tome XXXI (83-e de la Collection), Paris, 1957, p. 26, 36.

în 1949 de iambi, sint autobiografice, reprezentînd cea mai bogală producție autobiografică patristică, după aceea a lui Augustin. «Eu îs celebru prin durerile mele», e refrenul autobiografiei gregoriene¹¹.

Sfîntul Atanasie din Alexandria (circa 295—373), studios, ager, neînduplecat și vestit prin apărarea Ortodoxiei, se prezintă, în piesele sau fragmentele autobiografice ce ne-a lăsat, ca o personalitate teologică și diplomatică de prim rang și de o energie inepuizabilă în toată activitatea și ținuta sa lineară fie în sinoade, fie în exiluri, fie în lucrările scrise¹². Supranumit «columnă a Bisericii», Sfîntul Atanasie a rămas un model de conștiință mereu trează și de luptă pentru convingerile sale.

Sfîntul Ioan Gură de Aur (354—407), originar din Antiohia Siriei, elev al lui Andragathiu, Libaniu și Diodor, ucenic al unor ierarhi ca Meletie și Flavian, diacon și preot la Antiohia, arhiepiscop al Constantinopolului (398—404), poate cel mai mare păstor și orator al epocii patristice, mort dramatic pe drumul exilului, e, autobiografic, prezent nu numai în omiliile sale exegetice, sau în cuvîntările sale ocazionale (Despre statui, Predici la sărbătorile împărațești etc.), ci și în corespondența sa, mai ales în cele 17 Scrisori către Olimpiada, în unele tratate, ca cel *Despre educația copiilor* și cel *Despre preoție*, capodopera sa literară, în *Liturgia* ce-i poartă numele, în diverse rugăciuni etc. Marea putere a personalității sale stă în dragostea sa mistuitoare pentru oameni.

Augustin (354—430), originar din Thagaste, Numidia, a studiat la Madaura și Cartagina, a împărtășit un timp maniheismul, apoi scepticismul, socotea credința ortodoxă a mamei drept «basme băbești», a ajuns profesor la Cartagina, apoi la Roma și în fine la Milan, unde, în urma unor bogate lecturi de filozofie neoplatonică, începute mai de mult și a unor convorbiri prelungite cu Ambrozie, episcopul local, ale cărui predici le asculta și după citirea vieții Sfîntului Antonie, într-o zi, intrînd în grădina casei unde locuia, aude un glas ca de copil zicînd: «Ja, citește» = «Tolle, lege»¹³; a luat Sfînta Scriptură și a deschis la Romani XIII, 13, 14, unde Pavel relatează tocmai cazul său: «Să umblăm cuviincioși, ca ziua; nu în ospete și în beții, nu în desfrînare..., ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos». După botez, administrat de Ambrozie, ajunge episcop de Hippo, aproape de locul natal. Augustin povestește pe larg toată drama inimaginabilă a acestui itinerar, într-una din cele mai celebre lucrări ale lumii: *Confessiones — Mărturisiri*, în 13 cărți¹⁴, inclusiv în alte lucrări ca *Soliloquii* etc. Fericitul Augustin care a cunoscut tradiția autobiografică dinaintea lui, caută, ca și predecesorii săi, adevărul, numai adevărul: «Conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis»¹⁵. Această căutare e mult mai complexă, mai adîncă și mai de durată la Augustin decît la ceilalți. Ea începe cu lectura lui *Hortensius* al lui

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Plîngere împotriva suferințelor sale*, v. 29, P.G. 37, 1273. În timpul din urmă, se pregătea o ediție a poemului *Despre viața sa*: J. T. Cummings-Washington, *Towards a Critical Edition of the Carmen De vita sua of St. Gregory Nazianzen*, în *Studia Patristica*, vol. VII, Part. I, în «Texte und Untersuchungen», Band 92, Akademie-Verlag, 1966, p. 52—59. Discretă și delicată atmosferă autobiografică se degajă și din piesa sa *Patima lui Hristos sau Hristos suferînd*, despre care critica recentă afirmă că poate fi atribuită Sf. Grigorie de Nazianz; cf. Grégoire de Nazianze, *La passion du Christ*, Tragédie, Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et index par A. Tuilier, *Sources chrétiennes*, nr. 149, Cerf, Paris, 1969, p. 74, 116 etc.

12. A se vedea mai ales cele două *Apologii* ale sale, *Contra arienilor* sau diverse alte lucrări despre arieni: P.G. 25, 595—680 și *passim*; P.G. 26, 12 ș. u.

13. *Confessiones* VIII, 12, 29, P.L. 32, 762. 14. P. L. 32, 659—868.

15. *Confessiones* VI, 21, 19, 729.

Cicero, și continuă cu *Categoriile* lui Aristotel, cu Biblia, cu scrierile maniheice, cu scepticismul academicilor¹⁶. Asemeni Sfintului Ilarie, Fericitul Augustin acordă atenție textelor biblice din care citează copios, dar, spre deosebire de Sfintul Ilarie, episcopul de Hippo admite că filozofii au cunoscut Logosul ca Domn și Creator, ca Fiu unic al lui Dumnezeu¹⁷. Convertirea e rezultatul unei căutări intense a adevărului împletită cu mărturisirea păcatului și cu renunțarea la tot ce el făcuse rău pînă atunci¹⁸. În dialogul său cu rațiunea, Fericitul Augustin caută știința, credința, nădejdea și dragostea, care să cunoască pe Dumnezeu și sufletul¹⁹. El dorește o convertire profundă, prin care să ajungă pur, generos, drept, iubitor desăvîrșit al înțelepciunii divine și vrednic sălășluitor al împărăției cerești²⁰. Scrierile neoplatonice aprinseseră în el un foc de necrezut (incredibile incendium), sau, în orice caz, o mare speranță, așa cum se întimplase cu Sfintul Iustin Martirul și Filozoful. După convertire, Fericitul Augustin e sigur că el se găsește în adevărata viață, pe drumul cel bun care duce la fericire, la înțelepciune și la unirea cu Divinitatea²¹. Dacă în tinerețe Augustin străbătuse tot drumul gândirii filozofice antice, după convertire el încearcă să interpreteze viața la lumina Bibliei, îndeosebi a Sfintului Pavel, în discuție cu marile curente ale timpului: scepticismul Academiei, stoicismul elenistic roman, neoplatonismul, scriind primele lucrări de reflecție filozofico-creștină: *Contra Academicos*, *De vita beata*, *De ordine*, *De moribus Ecclesiae*, *De utilitate credendi*²². În acești 10 ani după convertire, Augustin și-a format o concepție de viață. Mai tîrziu cînd va începe să-și scrie și autocritica literară în *Retractiones* sau *Coreclări*, el va nota cu satisfacție că Măturisirile sale au plăcut și plac multor frați²³. Itinerariul științific al Corectărilor e tot așa de complex și de sugestiv ca acela al Mărturisirilor.

Fericitul Ieronim (circa 347—420), originar din Stridoniu-Dalmația, cu studii frumoase la Roma sub îndrumarea lui Aelius Donatus, secretar al papei Damasus, nevoitor în pustiul Siriei, superior al unei minăstiri la Bethleem, 30 de ani, traducător al Vulgatei, filolog și exeget biblic de frumos nivel, istoric bisericesc și istoric literar (*De viris illustribus*), epistolograf gustat, catehet biblic, erudit de renume în vremea lui și după aceea, ne-a lăsat bucăți și fragmente autobiografice în *Apologia* sa *contra lui Rufin*, în cap. 135 al *Oamenilor iluștri* și în unele scrisori de certă originalitate ca fond și de plăcută expresie literară. În *Scrisoarea 22* (căt-re Eustochium), el combină tipicul cu individualul, descriind convertirea lui de la literatura profană la cea biblică în sugestivul vis potrivit căruia într-o noapte din postul Paștelui, în plin somn, el e luat și dus în fața unui tron înalt de lumină, unde Cel de pe tron l-a acuzat că el nu era creștin, ci «ciceronian». Fiind pus la caznă, el a jurat că nu va mai citi literatură profană²⁴. Critica a considerat uneori această bucată drept o «capodoperă de retorică mincinoasă, de entuziasm ticluit și de falsă evlavie»²⁵, și poate pe drept, pentru că scena nu pare a fi decît un joc facil al imaginației autorului. Elementele

16. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 37. 17. *Ibidem*, p. 27.

18. *Confessiones* VIII, 12, 30, 762, 763. 19. *Soliloquia* I, 1, 5 : 2, 7, P.L. 32, 872.

20. *Ibidem*, I, 6, 872. 21. G. Misch, *op. cit.*, p. 404. 22. *Ibidem*, p. 404, 408.

23. *Retractiones* II, 6, 1, P.L. 32, 632.

24. *Epistola XXII, Ad Eustochium*, în *Florilegium Hieronymianum*, Recens. A. Ficarra: Societă Editrice Internazionale, Cataniae, p. 11—12 : «Deiurare coepi et nomen eius obstans dicere : «Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi». In haec sacramenti verba dimissus revertor ad superos ... Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia ... Teste est tribunal, ante quod iacui ... liventes habuisse me scapulas, plagas sensisse post somnum ...».

25. G. Misch, *op. cit.*, p. 371.

autobiografice ieronimiene îl prezintă pe autor ca pe un erudit activ, conștient de serviciile pe care le aduce creștinismului, mai ales prin opera sa istorică, exegetică și de traducător; ele relevă mai puțin o smerenie reală și o obiectivitate ireproșabilă, care luminează așa de frumos fruntea unui om învățat.

Synesiu din Cyrene (circa 370—414), originar din Pentapolis, cu studii frumoase de filozofie și științe la universitatea din Alexandria, sub conducerea filozoafei Hypatia, patriot, gânditor și literat de factură platonice și plotinică, trecind pe nesimțite, poate și prin surprindere la creștinism, probabil sub influența soției sale — o creștină —, hirotonit arhiepiscop al Pentapolei, a lăsat opere autobiografice din ambele perioade: elenice și creștină. În *Dion* sau *Despre propriu-i Iel de viață* și în *Despre vise*, el apreciază neoplatonic lucrurile spirituale ale vieții, care întăresc puterea divină, rațională, ridicind-o cit mai mult în lumea inteligibilă; combate asceza «barbară» a călugărilor și extatismul vulgar, care nu ține seama de ordine²⁶. Într-o seamă de predici, scrisori și imne din perioada episcopatului, el se declară creștin, apărător al Ortodoxiei contra ereticilor și ocrotitor cu orice preț al altarului la care slujea, deși gândirea lui era un amestec de neoplatonism și creștinism, el însuși cerind, în momentul hirotoniei, să-și păstreze trei puncte din doctrina sa de pînă atunci: 1) preexistența sufletelor, 2) eternitatea lumii sau a seriei infinite de lumi și 3) interpretarea alegorică a dogmei învierii²⁷. A fost model de viață filozofică și model de viață creștină.

Rufin (Tyranus Rufinus) (circa 345—410), originar din Concordia, lângă Aquileea, a studiat la Aquileea și Roma, unde a avut coleg și prieten pe Ieronim, se făcu monah și plecă în Egipt unde audie pe Didim cel Orb și se stabilii într-o mănăstire la Ierusalim, unde a desfășurat o largă activitate de traducător din literatura patristică răsăriteană și a lăsat ca piese autobiografice două *Apologii*: una către Anastasie episcopul Romei și alta *Contra lui Ieronim* care-l atacase în legătură cu traducerea din Origen.

Prudențiu (Prudentius Clemens) (384—405), născut la Calahorra, în Spania, cu formație retorică-juridică, de două ori guvernator al unei provincii din Spania și apoi investit cu o înaltă dregătorie de Teodosie I, autor a 8 cărți de versuri, dintre care două contra lui Simah, considerat ca cel mai mare poet creștin al Apusului patristic, ne-a lăsat, în Prefața la aceste opere (CSEL, 61, vv 1—45) o indicație succintă asupra vieții lui de pînă atunci și asupra cuprinsului lucrărilor pe care le elaborase.

Dintre cei trei scriitori din sec. V, doi poeți: Paulin de Pella și Sidoniu Apollinariane și un prozator: Ennodiu, care, mai ales sub titlul de *Eucharisticos Deo* sau *Eucharisticum de vita sua*, au lăsat opere sau fragmente autobiografice, cel mai interesant e primul care, în 616 hexametri, își povestește cu grijă viața din copilărie pînă la vîrsta de 80 de ani cînd își transcrie jurnalul (sub ephemeridis meae textu). Originar din Pella, lângă Tesalonic, nepot al lui Ausoniu, Paulin a primit o educație aleasă ca în orice familie nobilă, învățînd doctrina lui Socrate, războaiele fictive ale lui Homer, rătăcirile lui Ulyse, cărțile lui Virgiliu²⁸. A urmat pe părinții săi la Cartagina, la Roma, la Bordeaux, petrecîndu-și tinerețea cu cal frumos, servitori tineri, cîini iuți, șoimi și mai iuți, și toate ale vîrstei aceleia. Căsătorit la 20 de ani, a

26. P.G. LXVI, 1111—1164; 1281—1320.

27. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, 1-e u. 2-e Aufl., 1924, p. 112—120.

28. Paulini Pellaei *Eucharisticos*, Rec. G. Brandes, în CSEL XVI, Pars 1, 1888, v. 65—80, p. 294.

trebuie să îndure calamitățile invaziei Goților, care i-au distrus totul. Avea avere mare și în Răsărit, dar acolo nu s-a mai putut duce. A avut legături cu diverși fruntași goți²⁹. Mulțumește lui Hristos pentru tot ceea ce i-a dat. Se teme însă de momentul morții.

Boețiu sau Boethius (Anicius Manlius Severinus Boethius) (circa 480—524), originar dintr-o familie nobilă din Roma, cu studii la Roma și la Atena, personalitate de prim rang în istoria culturală și politică a Romei, a ajuns consul el și apoi copiii lui la o vîrstă foarte tină. A lăsat o autobiografie în versuri și proză, cuprinzînd 5 cărți și intitulată: *Consolarea filozofiei* (Philosophiae consolationis libri quinque)³⁰, lucrare de o rară frumusețe literară și de o remarcabilă valoare de fond. Dialogul dintre autor și personajul filozofiei purtat în temniță analizează cu adîncime și finețe problemele fundamentale ale vieții umane cu ajutorul unui bogat material extras din cultura antică în lumina experienței personale a lui Boețiu. Acesta nu se poate plînge de nedreptate, căci ordinea, rațiunea și Providența veghează ca dreptatea și adevărul să se impună.

Păstorul lui Herma (sec. II), *Pseudo-Clementinele* (sec. III), *condacele* Sfîntului Roman Melodul (circa 490—560), *Canonul cel mare de pocăință* în 250 strofe al Sfîntului Andrei Criteanul (660—740), *Octoihul* și canoane de slujbă ale Sfîntului Ioan Damaschin (circa 675—749) cuprind uneori material sau informații autobiografice interesante pentru autorii lor.

În aceste autobiografii pe care autorii lor le elaborează mai curînd sau mai tîrziu după convertire sau după o experiență personală zguduitoare, uneori către sfîrșitul vieții, se caută adevărul prin toate mijloacele de cunoaștere ale vremii, în speță prin diverse sisteme filozofice cu circulație atunci, mai ales prin neoplatonism. Evoluția spre convertire uneori a fost ajutată, speculativ, de platonism sau de neoplatonism ca în cazul Sfîntului Iustin Martirul și Filozoful, Fericitului Augustin și Synesiu, altele n-a fost ajutată, ca în cazul Sfîntului Ilarie. Convertirea e provocată uneori nu de studii și de lectura Bibliei, ci de împrejurări speciale ca ținuta martirilor, nivelul moral al creștinilor, semne minunate, ca în cazul lui Constantin cel Mare etc. În toate aceste cazuri, se recunoaște intervenția Revelației. Ca intervenție a Duhului care incunună sau provoacă o gnoză înaltă și o viață curată bazată pe raportul dintre suflet și Dumnezeu, convertirea trebuie confruntată și controlată cu Sfînta Scriptură și cu viața Bisericii. Diverșii convertiți nu puteau ajunge episcopi (Sfîntul Ciprian, Sfîntul Ilarie, Synesiu, Fericitul Augustin) decît calificați printr-un asemenea examen. Se cunoaște cazul aparentei sau incompletei convertiri a lui Arnobiu de Sicca-Numidia, profesorul lui Lactanțiu.

2. Experiență personală, mărturisire, trecerea de la vechi la nou

Una din notele caracteristice ale autobiografiilor menționați este marea lor luptă sufletească, fie pentru lămurirea convingerilor sau a pozițiilor lor în căutarea adevărului, fie pentru înțelegerea diverselor manifestări ale vieții care se opun sau par a se opune acestui adevăr, fie pentru confruntarea erorilor personale cu idealul învățăturii adoptate. Unii dintre ei duc această confruntare pînă la martiriu ca Sfîntul Ignatie al Antiohiei († 107), Sfîntul Iustin Martirul și Filozoful († 165), Sfîntul Ciprian († 258)

29. *Ibidem*, v. 135—295, p. 297—302.

30. Ed. G. Weinberger, Vindobonae, Lipsiae, 1934.

și Sfintul Ioan Gură de Aur († 407), alții se zburciumă tot restul vieții, chiar dacă, ideologic, lupta dialectică a încetat sau pare că a încetat, ca în cazul Sfintului Grigorie de Nazianz și Fericitului Augustin. Să privim mai de aproape cazul acestor doi din urmă, care ne-au lăsat cel mai bogat material autobiografic.

Sfintul Grigorie dorește o retragere din trup și din lume, un dialog continuu cu sine și cu Dumnezeu, o viață pe deasupra lucrurilor vizibile și a experienței personale o expresivitate mai ales în forme poetice, prezentând viața creștină ca degajată în general de relații de scop, contrar lui Augustin ale cărui *Confesiuni* au rădăcini în viața de comunitate³¹. El (Sfintul Grigorie) vrea ca poeziile sale să vestească tainele inimii: «O sarcină ai tu, suflete, o sarcină mare: cercetează-te pe tine însuși: de unde vii, încotro mergi, care e țelul tău, dacă viața aceasta (de aici) e viața ta!»³². Rațiunea luptă aci dialectic ca la Socrate și Platon, cu adaosul invocării Divinității³³. În această autobiografie sentimentală, gândurile poetului despre suflet se sfîșie între ele ca la Seneca, Petrarca și Mihail Coniatul: «Dacă, o, suflete, ești de origine cerească ... aruncă de la tine fapta rea și te voi crede; dacă tu nu ești de la Dumnezeu, care ți-e natura?»³⁴. Sub formă de elegie, în cadrul frecvent al rugăciunii, autobiografia gregoriană își asigură o unitate internă prin aceea că autoreflexia dorește sau presupune prezența continuă a Divinității în actualizarea stadiilor anterioare ale vieții. Forma e aproape de aceea a lui Solon și a Fericitului Augustin³⁵. Deși personifică părțile sufletului care luptă greu cînd într-o parte, cînd în alta, ca în *Psychomachia* lui Prudențiu, Sfintul Grigorie știe că aceste părți fac o singură ființă care e supusă patimilor și pe care el o deplînge în această confesiune: «Îmi plîng sufletul ca pe o frumoasă, mare și nobilă Doamnă³⁶, descendentă din regi și care acum tinjește în lanțuri groase de nedezlegat, prinsă de dușmani în luptă, dusă în grea robie și care nu-și dezlipeste ochii de la pămînt»³⁷. Dar autorul nostru apostrofază și trupul cu cuvinte grele, căci el e în continuă luptă cu sufletul: «Trup, dușman incurabil, plin de bunăvoință și veșnic în luptă, fără ce te guduri amar, foc ce îngheață! ... Suflete, cine te-a pus purtător de cadavru și te-a legat de-ale vieții oribile lanțuri ... Cum Tu, Spirit, ai pus spiritul la un loc cu materia grasă, inteligența cu carnea, ce e ca fulgul cu ce e ca piatra? Acestea se luptă între ele cu vrăjmășie!»³⁸. Tristețea inimii Sfintului Grigorie nu o înțelege decît cei aflători în aceeași situație, adică cei ce sînt mușcați de șarpele părăvitor al durerii. Sfintul Vasile cel Mare s-a purtat cu el cînd ca un prieten de rară noblețe, în vremea anilor de universitate și puțin după aceea, cînd ca un tiran care i-a impus hirotonia și l-a trimis episcop la Sasima, unde de altfel n-a fost niciodată³⁹. Anii episcopatului de la Constantinopol, povestea tristă și dramatică a răului pe care a încercat să i-l facă Maxim Cincul, «cîinele roșu», care dorea să ajungă el arhiepiscop al Capitalei, lupta lui îndârjită pentru dreapta credință — care a produs acea perlă de gîndire și de artă literară care sînt cele *Cinci cuvîntări teologice* —, conflictele lui continue cu dușmani invidioși și ignoranți, demisia lui de la conducerea arhiepiscopiei și din fruntea Sinodului II ecumenic, toate

31. G. Misch, *op. cit.*, p. 396. 32. *Ibidem*, p. 397.

33. *Despre natura omenească*, v. 75—85, P.G., 37, 761—762.

34. G. Misch, *op. cit.*, p. 399.

35. În limba greacă, «sufletul» e de genul feminin.

36. *Despre cele ale sale*, v. 229—233, P.G., 37, 987.

37. *Despre natura omenească*, v. 59—61, 64—68, P.G., 37, 760.

38. *Necrolog în cinstea lui Vasile cel Mare, episcopul Cesareei Capadociei* 17—19, *passim*, ed. F. Boulenger, în *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, Paris, 1908, p. 94 ș.u.; *Despre viața sa*, v. 406—486, P.G., 37, 1057—1062.

acestea l-au otrăvit și l-au alungat departe de oameni. El va zice: «Niciunul din muritori nu se poate slăvi c-a plecat de aici nezdrobot de cruntele dureri ale acestei vieți ... Cu fiarele eu să trăiesc, căci ele-s mai bune ca noi»³⁹.

Deși lustruită cu oarecare retorism, autobiografia Sfântului Grigorie e sinceră și zguduitoare (în comparație, de exemplu, cu aceea a lui Libaniu, contemporanul său mai în vârstă și la care au învățat arta vorbirii Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur. În autobiografia sa de înaltă virtuozitate retorică, intitulată *Viața, sau despre Soarta sa*⁴⁰, Libaniu consideră că viața e un continuu schimb de plăceri și suferințe, operă a zeilor, dar mai ales a Întâmplării sau a Norocului, a Tychei. Raportul cu zeii e un simplu conformism în ritm declamatoric. Retorul se vede divinizat ca Orfeu, invoacă pe Homer pentru o morală comună, rămîne închis în limitele strimte ale vieții lui, nu pomeneste nimic de creștini, s-a bucurat și a dansat cînd a venit Iulian la putere, e fericit de gloria pe care i-o produc scrierile sale, relatează pe larg povestea exemplarului lui Tucidide pe care-l pierduse și pe care, apoi, l-a găsit și-l tratează ca pe un copil pierdut, se compară cînd cu Ahile, cînd cu Agamemnon. Relatarea e, sub raport formal, o culme a artei, dar ca fond ea e seacă, fictivă după modelul său, Aristide⁴¹. Eleganță de manechin, zimbet rece, egoist, cu nimic din clocotul Sfântului Grigorie, al Sfântului Ioan Gură de Aur și al lui Augustin.

În Sfântul Grigorie se ridică conștiința unui suflet care se știe aproape nu de Tyche, ci de un Dumnezeu personal. Afectele cer să se rezoarbă în liniștea împăcării, iar patimile se convertesc în sentimentul păcii în Dumnezeu⁴².

Sfântul Grigorie și Fericitul Augustin au meritul de a fi inaugurat nu numai un gen literar de o rară forță de analiză psihologică, de meditație spirituală și de profundă cugetare, dialogată sau în soliloqui, care angajează întreaga ființă umană, ci și pe acela de a fi redat, ca în niște adevărate simfonii, toată problematica și întregul zbucium al destinului omenesc. Prin invocații, rugăciuni, evocări de fapte, sentimente și experiențe, prin declanșarea fără rezerve a tuturor puterilor sufletelor lor, autobiografiile noastre au creat ceva cu totul nou. Prin confesiunile lor ei au făcut trecerea de la practica penitenței la spovedanie sau mărturisire ca formă literară, cu amplificări și adînciri care se ridică de la particular la universal. E o specie sau un gen literar care dezvăluie în întregime sufletul autorului într-o perspectivă și sinceritate ce dau aripi noi cuvîntului care erupe la suprafață aducînd din adîncimi durere, disparere, reproșuri, întrebări, recunoștință, bucurie, adorare, liniște, dragoste.

Confesiunile Fericitului Augustin dezvăluie o uriașă epopee și dramă în care eroul caută cu înfrigurare certitudinii luminoase pentru minte și sprijin moral pentru împăcarea zbuciumului simțămîntelor sale. El descoperă armonia elementelor și a lumii, frumusețile inegalabile ale lucrurilor și ale oamenilor, care, toate, derivă din dragostea fără limite a lui Dumnezeu⁴³. «Te-am iubit tîrziu, Frumusețe așa de veche și așa de nouă! Te-am iubit tîrziu! Și iată, Tu erai înăuntru și eu afară și Te căutam acolo! Și eu, cel lipsit de frumusețe, mă precipitam asupra acestor frumuseți pe care Tu le-ai creat. Tu erai cu mine, dar nu eram eu cu Tine. Mă țineau departe de Tine acele lucruri care n-ar exista dacă ele n-ar fi în Tine. M-ai chemat, m-ai strigat și ai înlăturat surditatea mea. Ai fulgerat, ai strălucit și ai alungat or-

39. *Despre natura omenească*, v. 51—52, P.G., 37, 759. *Despre deșertăciunea și nesiguranța acestei vieți și despre sfîrșitul obșteșc*, v. 3—4. *Ibidem*, 1301.

40. Ed. R. Förster, *Libanii*, Opera I, p. 79—206.

41. G. Misch, *op. cit.*, p. 359—365.

42. *Ibidem*, p. 388.

43. *Confessionnes* VII, 13—17, 19—23, P.L. XXXII, 743—744.

birea mea. Ai răspândit mirul tău, eu l-am respirat și acum ți-l suflu Ție. Te-am gustat și mi-e foame de Ține și mi-e sete de Ține. M-ai atins și m-am aprins de pacea pe care mi-o dai»⁴⁴. «Da quod amo : amo enim ; et hoc tu dedisti»⁴⁵. Fericitul Augustin vede pe arhitectul păcii ca pe o uriașă forță pe care toți o binecuvîntează și căreia el îi consacră șapte capitole din cartea XIX din *De civitate Dei*⁴⁶, pace pe care inima omului o dorește cu ardoare, pînă în momentul cînd ajunge să dezlege taina cea mare : «Neliniștită este inima noastră pînă ce se va odihni în Ține. Dă-mi, Stăpîne, să știu și să înțeleg dacă trebuie ca mai întii să Te invoc, sau să Te laud, ori întii să Te cunosc sau să Te invoc»⁴⁷.

Scriitorii patristici autobiografi, îndeosebi Sfîntul Grigorie și Fericitul Augustin, prin sinceritatea și autocritica masivă cu care-și analizează viața într-o formă înaltă literară, deschid coridoare și perspective noi în spiritualitatea creștină și general umană a Răsăritului și a Apusului. Sfîntul Grigorie dinspre Răsărit, iar Fericitul Augustin dinspre Apus se întîlnesc în lucrarea de însămințare a sincerității, a adevărului, a grației, a fineței, a bunătății și dragostei în sufletele oamenilor și în cîmpul literelor din domeniul biografiei. Ei au luptat pentru certitudine, forță morală și frumusețe spirituală și n-au repudiat propriu-zis kalokagathia, ci numai au corectat-o în perspectiva cea nouă, înlocuind-o progresiv cu ceea ce s-a numit filocalie, cu înțelesul de iubire a frumuseților spirituale. Se știe că Sfîntul Grigorie de Nazianz a alcătuit împreună cu Sfîntul Vasile cel Mare prima filocalie din texte culese din operele lui Origen. Augustin consideră filocalia soră cu filozofia, procreate de același Părinte⁴⁸, deși filozofia nu-și recunoaște uneori sora, intrucît e «fără aripi și murdară» ; termenul de filocalie nu intrase încă, în Apus, în circulația spirituală creștină. De aceea, ceva mai tîrziu Augustin va aprecia că cele două nu sînt surori, deși în lucrurile netrupești și sublime ele sînt identice⁴⁹. Prin filocalia lor, autobiografiile patristice contribuiau la promovarea unității Bisericii și a imperiului roman.

Autobiografia patristică, îndeosebi augustiniană, spre deosebire de neoplatonism care vrea să unească sensibilul cu inteligibilul prin urcușul rațiunii, pleacă de la starea de păcat pe care vrea să-l elimine prin purificare, confesiune și har, grație unei dezvoltări spirituale progresive și multilaterale. Sf. Grigorie, dar mai ales Fericitul Augustin dezvăluie marea adîncime a omului, puterea fără fund și de necuprins a conștiinței sale, ceva nespus de turburător, o varietate profundă și nelimitată, o trăire complexă, ce nu poate fi captată în formule obișnuite. «Oamenii, zice Augustin, admiră înălțimile munților, valurile uriașe ale mării, cursul lat și precipitat al fluviilor, întinderea oceanului și drumurile astrelor, dar se lasă (de o parte) pe ei înșiși»⁵⁰. Acest vulturism al omului, această antropologie nouă e produsul analizelor făcute de conștiință, de conștiința conducătoare care aduce la cunoștința lui Dumnezeu și a lumii, elanuri și realități tainice rămase pînă atunci în umbră⁵¹. Valoarea personală a sufletului era un bun al culturii elenistice, dar analizele sfredelitoare și ineputabile ale conștiinței patristice vin din smerenie, pocăință și mărturisirea în la-

44. *Ibidem*, X, 27, 38, P.L. XXXII, 795 : «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova ! Sero te amavi !»... 45. *Ibidem*, XI, 2, 3, P.L. XXXII, 810.

46. P.L., XLI, 637—646. 47. *Confessiones* I, 1, P.L. XXXII, 661.

48. *Contra Academicos* II, 3, 7, P.L. XXXII, 922.

49. *Retractationes* I, 1, 3, P.L. XXXII, 586—587.

50. *Confessiones* X, 8, 15, P.L. XXXII, 785 ; G. Misch, *op. cit.*, 411—412.

51. G. Misch, *op. cit.*, p. 413.

crimi a stării de păcat și de dezordine, sau a stării de plenitudine a vieții prin posesia adevărului și a fericirii, așa cum se găsește Fericitul Augustin, atunci când își scrie *Confesiunile*.

3. Autobiografia, izvor de informații culturale

În afară de materialul informativ strict, referitor la personajul respectiv, autobiografiile patristice ne dau o mulțime de informații din vremea și din spațiul în care e prezentată viața autorului sau și din alte epoci. Sînt informații de ordin geografic, istoric, militar, familial, educativ, universitar, social, economic, religios, sinodal, filozofic, filologic, literar, mitologic, penitential. Sînt înfățișate răspîndit sau mai adunat adevărate galerii de nume biblice, nume de literați, de filozofi, de episcopi, de împărați, de guveratori, de prieteni sau neprieteni, de eretici etc. Unele din aceste personaje sînt menționate și în alte documente, altele apar pentru prima dată în aceste autobiografii. Portretul lui Origen ca profesor și părinte sufletesc, precum și materiile de învățămînt de la școala catehetică condusă de el la Cesareea Palestinei le cunoaștem numai prin Sfîntul Grigorie Taumaturgul; portretele Sfîntului Vasile cel Mare și al lui Maxim Cincul și nivelul moral și spiritual al membrilor Sinodului de la Constantinopol (381) le știm mai ales prin relatarea așa de amănunțită a Sfîntului Grigorie de Nazianz; frumusețea sufletelor Antusei și Olimpiadei, cum și aceea a unui adevărat păstor de suflete, le aflăm mai ales prin Sfîntul Ioan Gură de Aur; pe Patriciu și Monica, școlile de la Cartagina, Roma și Mediolanum, cu practicile lor prin care viitorul autor al *Confesiunilor* a trecut fie ca elev, fie ca profesor, numeroase nume de prieteni ai săi: Romanianus, Nebridius, Alypius, Evodius, Simplicianus, Trygetius etc. îi prețuim și-i iubim prin Augustin; situația multor orașe din Galia, îndeosebi a Massiliei, Burdigalei și Vasei în secolul V, sub invazia Goților și Alanilor, e descrisă în hexametri de Paulin de Pella⁵²; psihologia religioasă bizantină sub execuția bucăților liturgice o sesizăm prin imnele lui Roman Melodul, și canoanele Sfîntului Andrei al Cretei și Sfîntului Ioan Damaschin.

Sînt uneori amănunte sugestive din viața autobiografilor, amănunte care reliefează o atitudine socială sau morală definitorie. Sfîntul Grigorie de Nazianz descrie amănunțit inițierea noilor veniți în viața studentească de la Atena după un vechi rit atic în care gluma se împletea cu seriozitatea și în care persiflarea din partea colegilor, mergerea acestora prin agora, în rînd doi cîte doi, strigătele lor stridente și ducerea la baie a noului venit, urmăreau micșorarea pretențiilor și încadrarea lui în comunitate⁵³. Această inițiere, de care Sfîntul Vasile, prietenul Sfîntului Grigorie, a fost scutit, e prezentată cu ethos și sugestiv, pentru că ea încadra pe tînărul student într-o ordine social-academică. În timp ce pentru Sfîntul Grigorie Atena era «Atena cea de aur» a vieții studentești⁵⁴ și a culturii, pentru Libaniu viața studentească ateniană era comparată cu ceva măreț, dar, spre norocul lui, zice el, personal a fost păzit să cadă în această «stricăciune» și cuib de desfrînat⁵⁵. Și Sfîntul Grigorie pomenește de tovarășii studentești neglorioase de la Atena⁵⁶, dar el subli-

52. Paulini Pellaei, *op. cit.*, v. 239—242, p. 300; v. 298—299, p. 302; v. 295, p. 302; v. 303—310, p. 303; v. 315—322, p. 303; v. 397—398, p. 305—308.

53. *Necrolog în cinstea lui Vasile cel Mare ...*, XVI 1—5, p. 90, 92.

54. *Ibidem*, XIV, 1, p. 86. 55. G. Misch, *op. cit.*, p. 364.

56. *Despre viața sa*, v. 214—220, P.G. XXXVII, 1044.

niază elementele pozitive ale acestei vieți la care el a participat personal, pe cînd marele retor nu se arată cu nimic sufletește atașat cetății. Fericitul Augustin răspunde unui corespondent, pe nume Darius, care-i ceruse *Confesiunile*, că i le trimite, dar nu ca să-l laude mai mult decît merită și să creadă nu ce spun alții despre el, ci ceea ce zice el însuși, spre a vedea ceea ce era el prin el însuși, cînd adică, dispunea numai de forțele sale; «și dacă-ți va plăcea ceva despre mine, nu mă lăuda pe mine, ci pe Acela pe care am ținut să-l laud (pentru cîte mi-a dat)»⁵⁷. Fericitul Augustin a arătat uneori geneza *Confesiunilor* sale⁵⁸, dar, se pare că, formal, ele au fost provocate de o scrisoare a lui Paulin de Nola către episcopul Alypius ca acesta să-i descrie «viața sa». Fiindcă Alypius ezita, Fericitul Augustin și-a luat asupra lui această sarcină, mai ales că Alypius l-a rugat și în scris⁵⁹. Și astfel Fericitul Augustin ar fi inserat istoria prietenului său în *Confesiuni*⁶⁰. Lucrul nu este exclus, dar nu e sigur că în acel moment *Confesiunile* nu erau începute. În orice caz, alțiudinea lui Augustin denotă o caldă prietenie.

Autobiografiile patristice sînt interesante nu numai prin informațiile de cultură pe care ni le-au transmis și prin datele biografice ce cuprind, ci și prin faptul că ele însele constituie capitole speciale de cultură și sînt indicative pentru sensul gîndirii autorilor lor. Deși aparțin aceleiași credințe, autorii au, fiecare, o viziune proprie asupra problemelor vieții, pe care le judecă și încearcă să le dezlege printr-o optică de experiență mai mult sau mai puțin personală. Îmbogățiți și împodobiți cu tot ce a avut cultura antică mai prețios și mai frumos, cu dragostea de știință, de filozofie, de artă literară, de spirit critic, autobiografiile patristice adoptă o viață nouă și încearcă s-o trăiască pe cît posibil la nivelul Revelației, adică al apostolilor, al martirilor, al celor ce aspiră la desăvîrșire. Gîndirea lor instrumentată variază și cuvîntul lor ca mijloc de comunicare urmăresc progresul, epectaza, în cunoașterea deplină a puterii divine și a primirii harului. Sf. Iustin a pus în circulație învățătura despre Logosul spermatikos și total și despre învierea morților; Sfîntul Atanasie a elaborat cel mai original tratat despre Întruparea Logosului din epoca patristică, Sfîntul Ilarie, Sfîntul Grigorie de Nazianz și Fericitul Augustin au lăsat lucrări de o deosebită adîncime despre Sfînta Treime; Fericitul Augustin a scris *Retractările*, cea mai înaltă operă de autocritică în duhul smereniei desăvîrșite; el a construit cea măreață *De civitate Dei*, care împreună cu *Confesiunile* sale și *Mîngîierile filozofiei* ale lui Boetiu, a alimentat spiritul evului mediu apusean și i-a menținut moralul de-a lungul nenorocirilor prin care a trecut.

Toate aceste opere inclusiv multe alte produse ale autobiografiilor patristice implică bogate elemente de cultură, adîncime de cugetare și nesfîrșite posibilități de închezare și de nuanțare a problemelor și ideilor în discuție, în cadrul unei civilizații multilaterale, dense și orgolioase, cu un trecut de circa un mileniu. Avînd Sf. Scriptură la bază, gîndirea și întreaga spiritualitate patristică, autobiografiile au plămădit cu credința, cu meditația și viața creștină, dar și cu elemente greco-latine diverse, uneori contradictorii, un ansamblu cultural coerent în parte rațional, în parte revelațional, în centru cu Logosul, Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Sufletul n-are raport

57. *Epistola* 231, 6, P.L. XXXIII, 1025.

58. *Confessiones* II, 3, 5, P.L. XXXII, 677; X. 3. 3, *Ibidem*, 780; XI, 1, 1. *Ibidem*. 809.

59. *Epistola* 27, 5, P.L. XXXIII, 110.

60. G. Misch, *op. cit.*, p. 371.

ontologic cu Dumnezeu, ca în neoplatonism, ci unul de participare la unele atribute divine, ca puritatea, nemurirea etc. Rugăciunea nu e numai un act de adorare sau de mărturisire, ci și un efort continuu al întregii ființe umane de a prinde veșnica prezență divină în și pentru istoria ce se relatează; continuitatea în istoria individului vine din revărsarea continuă a harului⁶¹.

Această rugăciune și această gândire sînt exprimate adesea artistic, pentru că arta devine un act de viață, un strigăt de bucurie, de fericire sau de osîndire a păcatului și pentru că mintea și inima se adresează mereu unei «frumuseți așa de vechi și așa de nouă», cum zice Fericitul Augustin.

*

Autobiografia patristică derivă, literar, din tradiția autobiografică a culturii greco-latine și antice în general. Autobiografia patristică tratează mai mult interiorul vieții creștine pe care îl orientează și-l promovează prin elanul credinței și al contemplării lui Dumnezeu împreună cu faptele. Elementele biografice obișnuite sînt împletite cu experiențe profunde sufletești: căutări ale adevărului, convertiri, lecturi decisive ale Scripturii, întâlniri cu persoane pline de Duhul sfinților.

Izvorul și esența autobiografiei sînt Logosul intrupat cu care sufletul e unit prin răscumpărare, și care a devenit nucleu și în același timp țel suprem al vieții spirituale. În lumina acestui țel, sufletul își face un continuu examen de conștiință, care caută o nemurire nu pe pămînt, ci în ceruri. Sufletul aspiră nu spre satisfacții ușoare, ci spre o neîntreruptă purificare și îmbunătățire, desprinzîndu-se progresiv de păcat și de derivatele lui prin părere de rău, prin mărturisire și prin examenul atent și nemilos al conștiinței. «Ticăloșia niciodată nu stă liniștită», observă Sfîntul Grigorie de Nazianz.

Puterea conștiinței generează marile schimbări și instrumentează viața autorilor respectivi. Spiritul ei critic și inflexibilitatea ei purifică sufletele mari. Ea reabilitează sau face să apară smerenia și recunoașterea erorilor săvîrșite ca în *Retractările* sau *Confesiunile* Fericitului Augustin, ca în atîtea din textele Sfîntului Ioan Gură de Aur, ca în *Prefața* lui Prudențiu la operele sale poetice, în *Eucharisticosul* lui Paulin de Pella etc. Smerenia, după modelul aceleia a lui Hristos, provoacă marea deschidere a sufletului pentru primirea harului și odată cu aceasta a libertății și a uriașei capacități de acțiune a omului interior. Autorii noștri fac caz de acest om interior, de «vastele pretorii ale amintirii», de «sanctuarul amplu și infinit» al acestei forțe⁶². Sufletul e prea strîmt spre a se autocuprinde. «Eu nu mă pot cuprinde în întregime»⁶³, strigă Augustin. Sublinierea uriașelor puteri ale sufletului omenesc e unul din meritele autobiografiei patristice.

Declanșarea unor asemenea puteri ne pune în prezența personalității, care implică conștiința de sine, autocritică, intuiții profunde, scrupulozitate pentru adevăr, sinceritate, acțiune creatoare, elaborare de noi dimensiuni sau realități spirituale, răspundere, înfrîurire binefăcătoare, atingerea nivelului de «paradis al desfătării» intelectuale și morale, după cuvîntul Sfîntului Grigorie Taumaturgul à propos de Origen. Substanța acestei personalități este o credință și o luptă fără răgaz pentru adevăr și fe-

61. *Ibidem*, p. 418.

62. *Confessiones* X. 6, 9; 8, 12, 15, P.L. XXXII, 783, 784—785.

63. *Ibidem*, 785: «Nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est. Et ubi sit, quod sui non capit?»

ricire, pentru frumusețea reală și pentru progres, pentru epektasis, în favoarea tuturor. Cununa unei asemenea personalități este jertfa împletită cu dragostea. De aceea personalitățile de acest fel au lăsat amprente deosebite asupra contemporanilor și au exercitat și exercită influențe, într-un domeniu sau altul, și asupra secolelor următoare.

Din autobiografiile patristice și din operele autorilor respectivi se ridică un umanism complex în care ajutorarea, prețuirea și elogiul omului pe de o parte se împletesc constant cu tratarea lui de greșeli și pogorăminte și uneori cu o critică aspră pe de altă parte. Mulți dintre autorii acestor autobiografii se transformaseră din oameni vechi în oameni noi și urzeau, pe temeiul Evangheliei, o concepție nouă despre om. Acesta, creat după chipul lui Dumnezeu și răscumpărat prin întruparea, moartea și învierea Logosului, e o făptură nouă, orientată spre desăvârșire. De aceea scriitorii patristici condamnă condițiile moralo-sociale ale vechiului om, mai precis condamnă sclavagismul, exploatarea, războiul, disprețul față de om. Ei au apărat pacea, și s-au ridicat de la nivelul umanismului local la acela al umanismului universal, ajutându-i și pe necreștini. Nnietelegerea între frați și, în general, între oameni, e combătută fără încetare, prin toate mijloacele. «Cela ce aruncă zizanie între frați, acela nu se mîntuiește chiar de ar muri de moarte martirică», strigă așa de dramatic și așa de adevărat Sf. Ciprian de Cartagina.



SENSUL UMAN AL FILOZOFIEI KANTIENE

Cu prilejul aniversării a 250 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant

1. *O viață consacrată adevărului și umanității.* — La 22 aprilie, anul acesta, s-au împlinit 250 de ani de la nașterea lui Immanuel Kant (22 aprilie 1724 — 12 februarie 1804), în orașul Königsberg, din Prusia Orientală. Prin UNESCO, evenimentul a fost sărbătorit în toată lumea. În țara noastră, cu acest prilej, s-au ținut ședințe solemne și comunicări în cadrul Academiei Române, precum și diferite conferințe în instituțiile universitare de specialitate, în organizațiile culturale și obștești, sau pentru publicul larg, în universitățile populare, ca un amagiu adus acestui geniu al omenirii.

De la tatăl său, modestul șelar, Iohann Georg Kant, a moștenit dragostea de muncă și o mare conștiinciozitate în îndeplinirea datoriilor, iar de la mama sa, Ana Regina Renter, a primit o educație morală, pietistă, rigidă, care a lăsat impresii adânci asupra sufletului său. Această educație a fost apoi continuată în «Colegiul Frederic», condus de Franz Albert Schultz, predicator, consilier consistorial și profesor de teologie, primul său profesor și reprezentant al pietismului, în Königsberg. Spiritul de disciplină, de ordine și de datorie au fost hotărâtoare pentru toată viața sa. La universitate, după un an de teologie, trece la filozofie și la matematică, audiindu-l pe prof. Martin Knützen, care-și însușise filozofia lui Leibniz și Newton. După moartea tatălui său (1746), Kant începe să muncească pentru el și pentru familie, timp de 9 ani, ca profesor particular (*Hauslehrer*). Este preocupat de mai toate problemele științifice și filozofice ale timpului.

În 1746, publică prima sa lucrare, despre forțele vii, în care-și mărturisește idealul său: «Mi-am croit drumul pe care vreau să merg. O să-mi iau avântul și nimic nu mă va împiedica să-l continui». După ce-și trece doctoratul, în 1755, cu o lucrare despre «foc» și docența cu lucrarea *Noua lămurire a principiilor prime ale cunoașterii metafizice*, în 1756, este numit profesor, pe baza lucrării speciale: *Întrebuințarea în filozofia naturii a metafizicii împreună cu geometria, al cărei prim specimen cuprinde monadologia fizică*.

Activitatea sa științifică-filozofică este considerabilă. Până la sfârșitul vieții a publicat peste 82 de lucrări cu cele mai diverse probleme. În perioada precritică, 1750—1770, apar scrieri științifice din diferite domenii: geografie, astronomie, fizică, mineralogie, vulcanologie, antropologie etc.

Între 1760—1770, apar lucrări de filozofie cu preocupări teologice, estetice și morale. Veacul său era plin de cercetări și tratate metafizice. Kant îi combate necruțător pe toți acești metafizicieni, numindu-i «arhitecți în vânt, de fel de fel de lumi ideale», deoarece erau ruși de realitate, de experiență. În cugetul său a încolțit ideea că metafizica nu fusese scrisă pentru că nimic nu dovedise care sînt puterile și limitele rațiunii omenești. De aceea a proclamat: «Toți metafizicienii sînt solemn și legal suspendați din activitatea lor, atîta timp cît nu vor fi dat un răspuns mul-

țumitor la întrebarea: Cum sint posibile cunoștințele sintetice apriori»¹. Activitatea lui s-a concentrat asupra problemei rațiunii, originea și instrumentul adevărului, precizînd: «am cercetat însăși rațiunea pură și am căutat să determin... atît elementele, cît și întrebunările ei pure... Critica nu admite alt *datum* decît însăși rațiunea, care, fără să se reazime pe vreun fapt, caută să arate cum se dezvoltă cunoștința din germinii ei originali»². Preocuparea intelectuală, din perioada critică, s-a îndreptat asupra cunoștinței sintetice apriori: «va trebui să examinăm și fundamentul acestei posibilități..., domeniul și limitele acestei cunoștințe»³.

În anul 1770, Kant își deschide cursurile cu prelegerea *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, în care expune ideile criticismului său epistemologic. Apoi, timp de aproape 12 ani, va munci ca un titan la elaborarea capodoperei sale filozofice, *Critica rațiunii pure*, publicată în 1781, la Königsberg. Prin motto-ul lucrării, ales din Fr. Bacon de Verulam, arată că lucrarea lui trebuie considerată ca «sfîrșitul și hotarul legitim pus nesfîrșitei erori» și toată străduința a avut ca scop temeliile «bunăstării și ale demnității omenești»⁴. Iar în prefața la ediția a II-a a lucrării nu încetează să repete că a vrut să purifice rațiunea de dogmatismul școlilor medievale și sectelor filozofice, în «interesele generale omenești», pentru apărarea «interesului oamenilor»⁵. În cea mai mare primejdie se găsea tineretul crescut în spiritul dogmatic, adică obișnuit să «soticheze comod asupra unor lucruri despre care nici acest tineret nu înțelege nimic și despre care, ca nimeni în lume, nu va cunoaște niciodată nimic»⁶. Prin dogmatism, Kant a înțeles pretenția filozofilor de a deriva cunoașterea din concepte, fără să cerceteze originea și legitimitatea folosirii lor. «Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al rațiunii pure, fără critică prealabilă a capacității ei proprii»⁷.

Efectele acestui dogmatism se răsfrîngeau dezastruos asupra mulțimii care accepta adevărurile gata făcute, fără examen critic. Kant apără «marea mulțime (pentru noi cea mai vrednică de stimă)⁸, care era alienată de la adevăr, prin cei ce se alienează singuri în concepțiile lor idealist-dogmatice. Restabilirea și precizarea drepturilor rațiunii umane erau un act de restituire a demnității omenești rătăcită și înstrăinată în labirintul sistemelor metafizice, lipsite de fundament. Încrederea sa totală în drepturile rațiunii este exprimată în aceste cuvinte: «Să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre sarcinile ei, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate, nu prin hotăriri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile, iar acest tribunal nu este altul decît *Critica rațiunii pure* însăși... Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, și mă măgulesc că, urmîndu-l, am înlăturat toate rătăcirile care pînă acum dezbinaseră rațiunea cu sine însăși, în folosirea ei în afara experienței»⁹.

Kant a relevat alienarea teoretică a rațiunii omenești și a început lupta pentru dezalienarea ei. Acest aspect al gândirii kantiene a fost reliefat, pentru întia oară

1. Im. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare, care se va putea infățișa ca știință*, trad. rom. de Mihail Antoniadă, București, 1924, p. 46. 2. *Ibidem*, p. 40—41.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și Elena Moisiuc, București, 1969, p. 7.

5. *Ibidem*, p. 31.

6. *Ibidem*, p. 31.

7. *Ibidem*, prefața ed. a II-a, p. 33.

8. *Ibidem*, p. 32.

9. *Ibidem*, prefața ed. I, p. 13.

la noi, de Acad. C. Ionescu-Gulian, în studiul său, *Kant și problema alienării*¹⁰, în care arată că «problema alienării ... face parte organică din etica lui Kant»¹¹ și «Kant luptă în problema alienării aproape pe toate fronturile»¹². Fronturile se întind în domeniul teoretic, social-politic, juridic, etic, toate numai pentru apărarea omului, care devine centrul universului, constructorul lui științific și moral. Prin rațiunea sa, prescrie legi naturii și reglementează comportamentul uman. Dar această demnitate nu-i fusese recunoscută de predecesori. Aceștia construiau sisteme, nu dezlegau probleme raționale, legate de viața și interesele umanității. Numai secolul lui Kant, prin iluminisli, ca Rousseau, Hume și alții au ridicat problema omului la rangul de preocupare centrală filozofică și științifică. Remarcind influența pe care a avut-o J. J. Rousseau asupra concepțiilor etice și antropologice ale lui Kant, Acad. C. I. Gulian subliniază: «Alături de Rousseau, Kant, prin scrierile lui etice și sociale, este unul din cei mai de seamă acuzatori ai alienării sociale și morale, așa cum se manifestau în epoca lui. Dezbaterea teoretică a problemelor libertății politice, a autonomiei și demnității umane întregeste paginile pasionante pe care le-a scris Rousseau în acea epocă. Cauzele au fost silnicia, opresiunea și înjosirea omului, iar morala kantiană și-a cucerit un loc înalt în istoria spiritualității moderne pentru că, în felul ei, în ciuda caracterului ei teoretic idealist, a avut semnificația unui protest împotriva forțelor alienante din societatea secolului XVIII»¹³. Kant studiază poziția omului în raport cu natura fizică și cu societatea. Față de mecanismul necesității naturii, apare ca ființă liberă, cu voință autonomă. În cadrul societății, omul își fixează scopuri și își dă singur legi, este legislator, șef și supus în același timp. El făurește legi universale, valabile pentru întreaga omenitate și, deși se găsește într-un antagonism continuu cu societatea, acest antagonism este și el o condiție a progresului infinit. Legea datoriei din conștiința omului este emblema nobilă a demnității sale omenești. Omul nu trebuie să fie pentru altul un mijloc pentru satisfacerea intereselor lui, ci «omul este un scop în sine însuși». Autonomia voinței și libertatea sînt trăsăturile definitorii ale persoanei omenești¹⁴. Mai în toate scrierile sale apărute după *Critica rațiunii pure*, Kant ia ca temă centrală omul, situația lui în societate, viitorul lui și al omenirii, urmărind «scoaterea omului din minorat» și restaurarea drepturilor sale suverane la binele și fericirea comună. Ca un propovăduitor al demnității umane și ca un militant de seamă al libertății, Kant a fost numit «un întreg sistem solar» sau lumina poruncită de Dumnezeu în prima zi a creației, care «s-a făcut filozofia kantiană», ori «al doilea Mesia»¹⁵.

Pentru asimilarea și reevaluarea tuturor adevărilor spirituale din vremea sa Kant a muncit din greu și sistematic, cu a voință de fier și printr-o asceză morală unică, timp de peste 70 de ani, ca să poată lăsa omenirii un adevărat testament al gândirii filozofice și morale. A fost creatorul metodei critice, în domeniul gnoseologic, care și-a păstrat toată grandoarea. «Metoda lui «critică» exprimă în esență forța constructivă și evolutivă a capacității cognitive umane, pune temelii înseși ale cunoașterii ca funcționalitate și totalitate ... Kant apare astfel ca primul mare gînditor care a pus bazele teoretice generale problematicii specifice moderne a culturii ... Gîndirea sa «critică» care deosebește, delimitează și întemeiază, a dat naștere principiului auto-

10. Acad. C. I. Gulian, *Kant și problema alienării*, în «Viitorul social» nr. 2/1974, p. 320—326.

11. *Ibidem*, p. 320

12. *Ibidem*, p. 323.

13. *Ibidem*, p. 322—323.

14. *Ibidem*, p. 323—324.

15. N. Bagdasar, «Studiu introductiv», la *Critica rațiunii pure*, p. XCVII.

nomizării și diferențierii în cultură¹⁶. Filozofii kantieni și mai ales neokantienii au desăvârșit ideile sale profunde, în gnoseologie, antropologie, istorie, etică, sau cele social-politice.

Școala românească de filozofie a fost adinc influențată de kantianism. Mihai Eminescu, Titu Maiorescu, C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, Tr. Brăileanu, P. P. Negulescu, Mircea Florian, G. G. Antonescu, C. Narly, Acad. C. I. Gulian, Prof. Al. Boboc au contribuit prin traduceri și studii la cunoașterea filozofiei kantiene. Pe drept, Kant a fost numit «un sistem solar», pentru că întorsătura copernicană pe care a adus-o în filozofie se bazează pe faptul că a proclamat rațiunea drept centrul universului uman, precum planetele în jurul soarelui. Omul iradiază și absoarbe lumina intelectuală, iar întreaga lume este a lui proprie. Kant a arătat că omul, prin «legea morală» din conștiința sa, are posibilitatea instaurării unei ordini «sacre» în lume, ordinea morală. Orice om poartă în persoana sa întreaga umanitate sacră. «Legea morală e sfântă (inviolabilă). Omul e, într-adevăr, destul de nesfânt, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În toată făptura, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere poate fi întrebuițat și numai ca mijloc, dar omul, și împreună cu el orice ființă rațională, e scop în sine însuși»¹⁷. Acesta este cel mai pur și înalt principiu axiologic al doctrinei kantiene, care și-a găsit o vastă aplicare. Cu câteva clipe înainte de a muri și-a revenit din lunga-i letargie și a exclamat senin: «e bine!» (12 febr. 1804). Își făcuse datoria față de sine însuși și de umanitate. De aceea, subliniază Acad. C. I. Gulian, Kant a rămas «unul din cei mai mari filozofi ai lumii ..., un vrednic și mare înaintaș și al luptei împotriva alienării sociale»¹⁸.

2. *Secolul luminilor și originalitatea gândirii kantiene.* — Kant a fost, fără îndoială, omul secolului său, al iluminismului, pe care l-a depășit, preluându-i valorile și transfigurându-le, într-un sistem de gândire propriu: sistemul critic. *Critica rațiunii pure* a fost considerată pe drept o «revoluție de gândire». Ernst Cassirer constată că secolul XVIII, al luminilor, «este cel dintâi veac care a descoperit și afirmat cu pasiune autonomia rațiunii, care a impus-o în toate domeniile vieții spiritului¹⁹. Toate căile realului vin la rațiune și își cer legitimarea și validarea lor rațională. Rațiunea este atotputernică, iar omul, își legitimează atotputernicia și demnitatea sa prin ea. «Rațiunea, afirmă E. Cassirer, este punctul de întâlnire și centrul de expansiune a secolului, expresia tuturor dorințelor sale, a tuturor eforturilor sale, a voinței și înfăptuirilor sale ... Secolul XVIII este pătruns de credința în unitatea și imutabilitatea rațiunii. Rațiunea este una și aceeași pentru orice subiect gânditor, pentru orice națiune, orice epocă, orice cultură²⁰. Omul este redescoperit ca ființă dinamică, spirituală, manifestată în știință, filozofie, sociologie, etică, politică etc. Atât natura, cât și omul sînt realități abordate științific, experimental, absolut rațional. Gînditori ca: Leibniz, Newton, Voltaire, Rousseau, d'Alembert, Diderot, Montesquieu, D. Hume, Condillac, Christian Wolf sau Lambert sînt toți pionieri ai raționalismului. Rațiunea nu este un tezaur de idei înăscute ca la R. Descartes (*inneismul*), ci o energie spirituală proprie, care se desfășoară din constituția sa originară, din conținutul ei particular. Ea nu acceptă adevăruri gata făcute, este

16. Prof. Al. Boboc, *Kant și gândirea contemporană*, în «Viitorul social», nr. 2/1974, p. 330.

17. Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. rom. de Dumitru Cristian, Amzăr și Raul Crișan, București, 1934, p. 79.

18. Acad. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 320, 326.

19. Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, trad. d'allemand par Pierre Quillet, p. 36.

20. *Idem*, p. 41.

antidogmatică, critică. În acest secol, sînt chemate în fața tribunalului ei și două realități pe care omul le găsește oarecum gata făcute, preexistente luiși: statul și societatea. Rousseau, Helvetius, Hobbes, David Hume atacă vechile fundamente filozofice ale acestor două realități umane, dinamitează falsele concepții despre autoritate și limpezesc, oarecum, drumul spre Kant. Acesta elaborează o nouă concepție despre om, ca libertate, autonomie a voinței și demnitate absolută a persoanei. Statul nu trebuie să fie o realitate preexistentă, ci postexistentă omului. Deci este supus reformei și evoluției continui. Credința religioasă trebuie și ea examinată spre a se degaja elementul peren, valabil, de cel evanescent. Ca model de orientare s-a luat religia naturală, aceea care conține elemente raționale, vrednice de a fi generalizate și apărute. Secolul luminilor nu a fost antireligios, nici anticreștin, ci pentru o religie și o credință luminată, cum credeau un Lessing sau Mendelshon. În primul plan, trebuie scoase și justificate elementele raționale și morale din religie. Chiar ideea centrală a religiilor, ideea de Dumnezeu trebuie dezbătută și în nici un secol nu s-a consumat atîta gîndire critică și logică, precum în secolul luminilor, în problema teologiei.

În domeniul sociologiei, eticii și dreptului s-a pus problema raportului dintre individ și colectivitate și s-a arătat că nu există decît o singură formulă rațională de viață: acordul libertății individuale cu cea a comunității, pe baza unor legi morale, în care să nu fie nicicînd oprimată libertatea voinței. Rousseau este exponentul acestor exigențe. Kant a trăit în această atmosferă frămîntată de idei, în epoca «intellectualismului pur, care a subscris fără rezervă la primatul gîndirii, al teoriei»²¹. Rousseau a fost părintele intelectual al lui Kant, în problema omului, dar a fost depășit de acesta. «Prin întreaga sa gîndire, Rousseau, mai mult decît oricare teoretician al timpului său, a pregătit calea lui Kant. Acesta a putut să se sprijine pe Rousseau, să se prevealeze de el pentru construcția sa sistematică a propriei sale lumi intelectuale ... care a învins filozofia «luminilor» și care, cu toate acestea, este ultima transfigurare și cea mai adîncă justificare a sa»²². Kant însuși a dezbătut problema luminismului într-o lucrare specială, spunînd în rezumat: «Ce este luminismul?, se întrebă el. Ieșirea omului din minoratul său, de care el însuși este răspunzător. Minorat înseamnă neputința de a se sluji de intelectul său decît sub călăuzirea altcuiva, minorat de care este el însuși răspunzător, pentru că nu-și are cauza în deficiența intelectului, ci în lipsa de hotărîre și de curaj de a se sluji de el fără călăuzirea altcuiva: Sapere aude! Aibi curaj să te slujești de propriul tău intelect! Iată deviza luminismului»²³. Kant admiră acest secol, pentru că a scos pe om din minorat, din timiditate și i-a redat încrederea în forțele sale raționale, ale cărei cunoștințe să poarte girul și validarea ei însăși. Luministii însă nu erau toți de acord asupra conceptului de «real» și «rațional». Unii socoteau că realul este dublu: material și spiritual, fizic și metafizic. De aceea și două direcții în cunoașterea realului: empirismul și raționalismul, sau senzualismul și idealismul. Paralel, unii credeau că adevărul stă în obiectele experimentale și este dobîndit prin simțuri, iar alții că stă în rațiune și este dedus de concepte, din idei. Im. Kant găsește o soluție nouă în rezolvarea acestui conflict, pentru că el nu se împacă nici cu empirismul, nici cu raționalismul idealist, metafizic. În ambele sisteme, omul se autodizolva. Dar omul

21. *Ibidem*, p. 179.

22. *Ibidem*, p. 272—273.

23. După E. Cassirer, *op. cit.*, p. 178 și N. Bagdasar, «Glosar kantian» în *Critica rațiunii pure...*, p. 633.

stă la confluența fenomenelor naturii și a conceptelor și legilor intelectului, stabilind o unitate între ele. Toate cunoștințele sînt rezultatul unei colaborări între intelect și experiență. Iată cuvintele lui Kant: «Natura este totalitatea obiectelor experienței ... Ceea ce nu poate fi un obiect de experiență nu poate fi cunoscut decît în mod suprafizic și noi nu avem să ne ocupăm de o asemenea cunoaștere, ci numai de cunoașterea naturii, a cărei realitate poate fi confirmată prin experiență, chiar dacă este posibilă a priori și precede orice experiență»²⁴.

Domeniul rațiunii este limitat: este natura cu fenomenele ei și ea nu se poate aplica noumenelor sau lucrurilor în sine, care rămîn necunoscute. Metafizica este suprimată, iar idealismul epistemologic trecut în lumea arhitecților de visuri. În *Critica rațiunii pure*, face un rezumat al procesului cognitiv, astfel: «Orice cunoaștere a noastră începe prin simțuri, trece de acolo în intelect și sfîrșește în rațiune. Nu există în noi altă facultate mai presus de rațiune, care să prelucreze materia intuiției și să o reducă la cea mai înaltă unitate a gândirii...»²⁵. Conceptele pure ale intelectului nu pot fi despărțite de obiectele experienței, sau aplicate lucrurilor în sine (*noumenelor*). Ele nu servesc decît «pentru a silabisi fenomenele, spre a le putea citi în formă de experiență»²⁶. Nimeni nu poate trece cu ajutorul rațiunii dincolo de cîmpul experienței. Kant a vorbit pentru întîia oară de aprioritatea formelor sensibilității, a conceptelor intelectului și a categoriilor rațiunii ceea ce a făcut pe unii să-i numească sistemul său «idealist», ba chiar, «idealism subiectiv». El a demonstrat că «idealismul său este critic». Idealismul punea la îndoială existența lucrurilor, pe cînd cel kantian nu, arătînd că spațiul și timpul și toate fenomenele sînt simple moduri de reprezentare. La rîndul lui, termenul de «transcendental» nu desemna un raport al cunoașterii noastre cu lucrurile, ci numai un raport cu facultatea de cunoaștere. De aceea el însuși cere ca «idealismul meu să fie numit idealism critic»²⁷.

Raționalismul lui Kant mai are și o altă particularitate, prin dubla sa folosire: o rațiune pură și practică. Ca rațiune pură ordonează și coordonează conceptele intelectului și funcțiile sale, iar ca rațiune practică reglează acțiunile oamenilor. «Legislația rațiunii omenești (filozofia) are două obiecte: natura și libertatea ... Filozofia naturii se extinde la tot ceea ce este; cea a moravurilor la tot ceea ce trebuie să fie»²⁸. Prin aceasta, însă, nu se produce nici o disociere în unitatea rațiunii, ci se limitează întrebuițarea ei, care a dus la autonomizarea domeniilor de cercetare și la suprimarea ontologismului clasic din filozofie și teologie mai ales, deci la anularea tuturor argumentelor scolestice, în demonstrarea existenței lui Dumnezeu. După el, cunoașterea lui Dumnezeu se putea efectua numai pe cale morală, pe calea rațiunii practice. Kant pune bazele unei cunoștințe raționale în religie și în teologie, înlăturînd noaptele gândirii mistico-subiective.

Criticismul kantian se înfățișează ca o teorie a competenței fundamentale a rațiunii umane, spre a o feri de iluzii sau de ineptii. În concepția sa, omul singur își construiește o lume rațională, pe care o poate urmări în structura sa conceptuală și justifica în fața oricui. Pe lîngă valori teoretice, omul creează și valorile etice și estetice ale acțiunii. Cu concepția sa despre om care-și poate da o legislație pentru voință, Kant depășește limitele luminismului. Prof. Al. Boboc remarcă: «diso-

24. Im. Kant, *Prolegomene*, p. 75—76.

25. Idem, *Kritik der reinen Vernunft*, erster Band, p. 269—720.

26. Idem, *Prolegomene*, p. 99, 103, 117. 27. *Ibidem*, p. 70.

28. Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, z. B., p. 301.

luția universului intelectualist al valorilor, prin statuarea, alături de valorile teoretice (ale logicii, științei și filozofiei), a valorilor acțiunii și valorilor creației (în special valorilor estetice), — prin aceasta Kant depășind mărginirea intelectualistă a gândirii «luminilor» și trecînd la o tratare sistematică a principalelor domenii ale culturii, după cerința multilateralității, caracteristică spiritului dialectic ... opera lui Kant își află o semnificație actuală»²⁹.

3. *Criticismul kantian: valori raționale teoretice și practice.* — În opera sa capitală, *Critica rațiunii pure* (1781), Kant și-a expus teoria sa fundamentală gnoseologică. Omul este principalul factor, în procesul cunoașterii, deoarece prin gîndirea sa devine conștient înții de eul său și de puterea lui de «apercepție originară». «Unitatea apersepției este principiul suprem în întreaga cunoaștere omenească»³⁰.

Apersepția are o funcție de integrare a reprezentărilor diverse din intelect, într-o unitate sintetică. Diversitatea fenomenală a naturii dobindește, prin formele sensibilității și prin reprezentările și funcțiunile intelectului din judecăți, o unitate pe care n-o are în fenomene³¹. Actul cognitiv este o unificare a diversului intuiției sensibilității noastre, prin structura funcțională a intelectului, a conștiinței de sine a eului nostru gînditor. Omul se găsește cu funcția gîndirii în centrul fenomenelor. Ce înțelege Kant prin termenul de fenomen? Fenomenul este un mod în care realitatea materială ne afectează simțurile, este ceva independent de subiectul cunoscător. Lucrurile externe sînt fenomene cu două condiții: 1. ca obiecte ale intuiției sensibile și 2. ca obiecte de cunoaștere, determinată cu ajutorul categoriilor intelectului³². Realitatea este, așadar, fenomenală, iar prin fenomenalitate înțelegem «obiectul nedeterminat al unei intuiții empirice». Kant admite un corelat al fenomenului, pe care îl numește *noumen*, sau «lucrul în sine» (*das Ding an sich*). Platon susținea că fenomenele sînt iluzorii, iar lucrul în sine, adică ideea poate fi singură cunoscută. Kant inversează raporturile: numai fenomenele sînt cognoscibile, noumenele, nu. Noumenul este fără conținut, el nu reprezintă o realitate, ci este un concept-limită, pentru intelect»³³. Cunoașterea noastră este strict limitată la fenomene³⁴: «Toate obiectele din spațiu sînt pure fenomene, nu lucruri în sine, ci numai reprezentări ale intuiției noastre sensibile. Kant este categoric: «Nu putem cunoaște lucrul în sine»³⁵. Nexul problemei cognitive este însă, cum se face legătura între subiect și obiect. Empirismul suprimă subiectul, iar idealismul obiectul, ca să facă posibilă cunoașterea. După Kant, cunoașterea constă într-o unire a intelectului cu sensibilitatea, sau a obiectului cu conștiința de sine într-o judecată, prin care intelectul afirmă sau neagă ceva despre un lucru, cuprinzîndu-l într-o sinteză. Concepțiile intelectului preced experiența, dar nu sînt decît funcții sau spontaneități, ori activități originare care constituie cunoașterea. Sensibilitatea, cu formele ei fundamentale, spațiul și timpul, ne dă intuițiile; acestea sînt unite în reprezentări, pe care le preia intelectul și le ordonează în judecăți cu ajutorul conceptelor, apoi trece în forma raționamentelor, în rațiunea propriu-zisă. Kant prezintă astfel procesul cognitiv: Sînt trei izvoare originare (capacități sau facultăți ale sufletului) care conțin condițiile posibilității oricărei cunoașteri: simțul, imaginația și apersepția...³⁶. «Numai unindu-se, intelectul și sensibilitatea pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem in-

29. Al. Boboc, *op. cit.*, p. 332. 30. Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad., p. 130.

31. Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 128, 131.

32. *Ibidem*, p. 122.

33. *Ibidem*, p. 259.

34. Idem, *Prolegomene*, p. 62, 63.

35. *Ibidem*, p. 64.

36. Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 123.

tuiții fără concepte, sau concepte fără intuiții, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat»³⁷. Astfel se pune capăt pentru totdeauna atât empirismului cât și scepticismului.

Termenul «rațiune» are două sensuri: a) larg; facultate integrală de cunoaștere, sau facultate pură de cunoaștere empirică, în afară de orice experiență; b) restrâns: o facultate supraordonată intelectului, care aduce la unitate regulile intelectului, prin principii. În această ordine nouă, rațiunea este absolut transcendentă, fără legătură cu experiența, dar fără să o depășească. Rațiunea lucrează cu raționamente, pe care le construiește din idei în sine, sau principii necesare și universale. Aș numi deci cunoaștere din principii acea cunoaștere în care cunosc prin concepte particularul în general. Astfel, orice raționament este o formă a derivației unei cunoașteri dintr-un principiu ... rațiunea este facultatea unilății regulilor intelectului, sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experiență»³⁸. Noi nu putem pătrunde cu ajutorul rațiunii în nici o lume în sine: «noi cu întreaga noastră rațiune nu putem niciodată trece dincolo de cimpul experiențelor»³⁹. Afară de această funcție transcendentă, rațiunea pură mai are o funcție practică: ea dă reguli practice morale, pentru voință, deci pentru acțiunile omenești.

— *Ce și cât putem cunoaște.* Este întrebarea pe care și-a pus-o însuși Kant: «problema principală rămâne totdeauna: ce și cât pot cunoaște intelectul și rațiunea independent de orice experiență»⁴⁰. Dă un răspuns lung și dificil în *Teoria transcendentă a elementelor* și în *Metodologia transcendentă* care alcătuiesc propriu-zis *Critica rațiunii pure*. Punctul său de plecare este acesta: natura ne oferă obiecte pe care le intuim, dar mai trebuie să le și gândim, ca să cunoaștem. Rațiunea conține în ea principiile cunoașterii, pe care le impune naturii, prin intelect, dacă legislația naturii este propriu-zis, o legislație a intelectului, întrucît intelectul are o spontanitate constitutivă pentru fenomenele naturii. Iată cum explică Kant acest proces: «Rațiunea trebuie să se apropie de natură, ținând într-o mină principiile ei conform cărora numai fenomenele concordante pot dobîndi valoare de legi și în cealaltă mină experimentul (...) în calitate de judecător în exercițiul funcțiunii, care constring mar-torii să răspundă la întrebările pe care el li le pune»⁴¹. Deci cunoașterea noastră nu se organizează după obiecte, ci obiectele sînt rînduite după rațiunea noastră. Așadar, «lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră», deoarece «noi cunoaștem despre lucruri apriori numai ce noi înșine punem în ele» (...) și «nimic nu poate fi atribuit obiectelor decît ceea ce subiectul gînditor scoate din el însuși»⁴².

Cunoașterea este o judecată, iar Kant distinge două feluri de judecăți: analitice și sintetice. Judecățile analitice sînt explicative (ex.: totul este mai mare decît partea), iar cele sintetice sînt extensive (ex.: orice fenomen are o cauză). Judecățile sintetice ne ajută să progresăm în cunoaștere. Ele sînt de natură matematică, adică apriorice. Între rațiunea noastră și experiență este o interdependență: «Nu încapă îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, dar aceasta nu înseamnă că ea provine toată din experiență»⁴³. Experiența este deci, alcătuită din intuiții, date de sensibilitate, și din judecăți, care sînt o funcție numai a intelectului⁴⁴. Cunoaș-

37. *Ibidem*, p. 259.38. Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 285.39. Idem, *Prolegomene*, p. 101 și *Critica rațiunii pure*, p. 300, 461.40. Idem, *Critica rațiunii pure*, prefață la ed. I-a, p. 15.41. Idem, *Critica rațiunii pure*, prefață la ed. II-a, p. 22.42. *Ibidem*, p. 24, 25, 27.43. *Ibidem*, p. 41—42.44. Im. Kant, *Prolegomene*, în extensu, p. 87.

teea este o fuziune între materie și formă, între intuițiile sensibilității și conceptele intelectului. «Cugetări (idei) fără conținut sînt goale; intuiții fără concepte sînt oarbe... Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu gîndesc nimic. Cunoașterea nu poate rezulta decît din unirea lor»⁴⁵. Dar cum sînt posibile intuițiile? Kant rîspunde: prin formele sensibilității noastre, forme apriori: spațiul și timpul, prin care ordonează, disting și pun în relație, sau în succesiunea lor fenomenele. Minte ne furnizează spațiul, ca posibilitate, necesitate și universalitate a percepției, a unificării senzațiilor în obiecte, iar timpul ca succesiune a fenomenelor externe și a celor interne. «Spațiul nu este altceva decît forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, adică condiția subiectivă a sensibilității, sub care numai ne este posibilă o intuiție externă»⁴⁶. Iar timpul ... «forma simțului intern, adică a intuirii noastre înșine și a stării noastre interne»⁴⁷. Concluzia lui Kant este că timpul și spațiul, deși subiective, sînt două izvoare de cunoaștere, forme pure ale oricărei intuiții sensibile. «Dar aceste izvoare de cunoaștere se referă numai la obiecte, întrucît sînt considerate ca fenomene, dar nu prezintă lucruri în sine, numai fenomenele sînt domeniul valabilității lor»⁴⁸. De aceea, știința este obiectivă, pentru că toate propozițiile ei au un caracter de necesitate și universalitate experimentală.

— *Cum cunoaștem*. După ce în *Estetica transcendentă* ni s-a arătat posibilitatea intuiției, prin formele subiective ale spațiului și timpului, în *Analitica transcendentă* se dezbate problema conceptelor intelectului și cum se face trecerea sau legătura dintre obiect și concept. Intelectul operează unificarea reprezentărilor sensibile, în judecăți, ca acte ale gîndirii, adică ale inserării particularului în general, în unități universale. Dar Kant a afirmat că noi silabisim fenomenele cu ajutorul categoriilor, ca să le citim în formă de experiență. Cum le citim? Ca să pătrundem fondul teoriei lui e necesar să punem în paralelă tabelul judecăților și al categoriilor care le corespund.

Tabelul judecăților. 1) Cantitatea: universale, particulare și singulare; 2) Calitatea: afirmative, negative, nedefinite; 3) Relația: categorice, ipotetice, disjunctive; 4) Modalitatea: problematice, asertorice, apodictice. Acestora le corespunde *Tabelul categoriilor sau conceptelor*: 1) Cantitatea: unitate, pluralitate, totalitate; 2) Calitatea: realitate, negație, limitare; 3) Relația: substanță și accident, cauză și efect, interacțiune (între factorul activ și pasiv); 4) Modalitatea: posibilitate-imposibilitate, existență-neexistență, necesitate-contingență. Cum cooperează intelectul cu sensibilitatea? Niciuna din categorii nu poate fi percepută prin simțuri. Atunci cum se leagă cu sensibilitatea? Kant descoperă termenul «omogen», și ca intermediu între concept și simțuri, iar acesta este timpul. Timpul este de aceeași natură, atît pentru fenomene, cît și pentru categorii sau concepte. Kant introduce noțiunea de schemă, ca să arate cum trece intuiția în intelect. Imaginația construiește schema sau forma care se va aplica în mod universal tuturor fenomenelor grupate într-o categorie și se determină trecerea de la simțuri la intelect. Spre exemplu: Schema cantității: noi adunăm părți și constituim numărul, care e schema cantității. Schema cauzalității se prezintă ca succesiune regulată a fenomenelor în timp. Schematismul realizează unitatea diversului intuiției, în intelect și leagă experiența sau intuiția de concept

45. Idem, *Kritik der reinen Vernunft*, er. B., p. 86, 87.

46. Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 71. 47. *Ibidem*, p. 76.

48. *Ibidem*, p. 92, 157—158, 525.

sau de gândire. Să luăm categoriile de relație, care se aplică și ațului. Aplicându-le obiectelor, ne dăm seama că experiența nu este posibilă decît dacă ne reprezentăm o legătură necesară între percepțiile simțurilor. Astfel, lucrurile sau fenomenele se supun legilor minții noastre. Pentru noi, lumea nu există decît în măsura în care o gândim. Condițiile gândirii sînt și legi necesare pentru lume și au un caracter de universalitate. Intelectul are în el principiul legității naturii. Kant enunță astfel teoria: «Categoriile sînt concepte care prescriu legi apriori fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor (*natura materialiter spectata*) ... Intelectul are în sine principiul originar al legității naturii (ca *natura formaliter spectata*). Intelectul deci cunoaște experimentul: experiența este limita valabilității intelectului și gândirii și noi nu cunoaștem decît atît cît experimentăm. Aceasta este concluzia lui Kant: «Conceptele realității, substanței, cauzalității, chiar cele ale necesității în existență nu au, în afara folosirii lor prin care fac posibilă cunoașterea empirică a unui obiect, nici un sens care să determine un obiect oarecare».

În afară de univers nu poate fi nimic cunoscut. Adevărul este «acordul cunoștinței noastre cu obiectele»⁴⁹. Conceptul de noumen sau lucrul în sine este negativ. Intelectul și sensibilitatea nici nu pot afirma, dar nici nega nimic despre el, căci nu intră în sfera lor. Critica deschide astfel calea credinței raționale. «A trebuit, așadar, să suprim știința ca să-i fac loc credinței»⁵⁰. Metafizica nu poate fi știința noumenelor.

— *Cunoașterea și gândirea*. Cunoașterea este concretă, adică experimentală, iar gândirea este speculativă, abstractă. Rațiunea poate gândi un obiect, dar prin aceasta nu-l și cunoaște. Kant arată în *Dialectica transcendentală* cum rațiunea, prin gândire, conște absolutul, fără să-l poată cunoaște; de aceea e și numită «facultatea absolutului». Rațiunea lucrează cu idei și cu raționamente. Ideile sale cele mai înalte sînt necondiționatul și absolutul, gândit sub specia celor trei raționamente deductive: categoric, ipotetic și disjunctiv, concepiind trei feluri de unități absolute: sufletul, lumea și Dumnezeu. Aceste trei mari unități au corespondente: a) psihologia rațională; b) cosmologia și c) teologia rațională. Cu ajutorul paralogismelor și al antinomiilor rațiunii pure, însă, Kant dărimă orice iluzie a vechii metafizici, care încercase să demonstreze substanțialitatea sufletului, existența unui creator al lumii și mai ales argumentul ontologic, care deducea existența lui Dumnezeu, fiindcă sa din conceptul de Dumnezeu. El a spulberat argumentul teologic, cosmologic și ontologic. Dărîmarea lor, însă, nu înseamnă și negarea lui Dumnezeu. Kant a demonstrat nepuțința rațiunii de a întemeia o ontologie, cuvînt care i-a repugnat cumplit. Menirea rațiunii speculative este «de a se servi de toate metodele și principiile ei, pentru a pătrunde pînă în intimitatea naturii (...), dar niciodată de a depăși limitele ei, în afara cărora nu există pentru noi nimic decît spațiu vid»⁵¹. În domeniul naturii, rațiunea speculativă constituie metafizica naturii, dar aplicată activităților practice umane, ea constituie «metafizica moravurilor», adică abordează domeniul existenței omului și-i arată «cum trebuie să fie». Kant a arătat criteriile «prin care știința poate fi cu siguranță deosebită de iluzie»⁵². În ceea ce privește teologia, a făcut-o «independentă de judecata speculației dogmatice, (...) punînd-o la adăpost de toate atacurile unor asemenea adversari», și mai ales izgonind, prin filozofia critică «misticismul, care nu se poate

49. *Ibidem*, p. 244.50. Idem, *Critica rațiunii pure*, Prefață la ed. II-a, p. 31.51. *Ibidem*, p. 539.52. Idem, *Prolegomene*, p. 203.

ivi într-un secol de cultură, sub protecția căreia cutează să se ia la luptă cu rațiunea»⁵³. Fenomenul religios poate fi abordat rațional, dar practic, moral.

4. *Rațiunea practică, lundamentare teoretică a ideilor religioase pe postulate morale.* — Caracteristica rațiunii este să aspire la unitatea totală, absolută, folosind ideile de suflet, lume, nemurire și Dumnezeu, cărora, însă, nu le corespunde nici o intuiție sensibilă. Acestea nu pot fi amestecate în cunoașterea naturii, pentru că aici, rațiunea ordonează intelectul să transforme fenomenele, care se prezintă ca o «rap-sodie de percepții care nu ar forma împreună un context după regulile unei cunoștințe (posibile) universal legate»⁵⁴, în unități sintetice experimentale.

Rațiunea speculativă antrenează eforturile intelectului spre sinleze superioare ale lumii fenomenale, iar ideile ei sînt principii ordonatoare, regulative, care nu au nici o legătură cu vidul unei lumi suprasensibile. Pe lîngă lumea reală, există, însă, și una ideală de resortul rațiunii practice; lumea morală a scopurilor, a binelui suprem. Kant afirmă categoric că «principiile folosirii naturale a rațiunii nu conduc nicidecum la o teologie, că, prin urmare, dacă nu se pun la bază legi morale, sau dacă acestea nu sînt folosite ca fir conducător, nu poate exista o teologie a rațiunii»⁵⁵. Dacă rațiunea, totuși, este ispilită să explice uneori ordinea și finalitatea din lume cu ajutorul ideilor hiperfizice, o face din lene. Rațiunea leneșă (*ignava ratio*) lasă munca și efortul experimental, spre a-și găsi repaus într-o simplă idee, dar «prin această rațiunea nu înaintează, ci din contră își întrerupe întreaga dezvoltare în folosirea ei»⁵⁶. Rațiunea leneșă este retrogradă, în sine. Totuși, chiar în folosirea ei speculativă transcendentală, ea își pune trei obiecte: libertatea voinței, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. «Dacă aceste trei judecăți cardinale, zice Kant, nu ne sînt necesare pentru știință și ne sînt, totuși, recomandate imperios de rațiunea noastră, importanța lor va fi privind, desigur, propriu-zis numai practicul»⁵⁷. Raportîndu-se la un alt domeniu, rațiunea își pune alte obiective și efectuează o altă cunoaștere, cunoașterea practică. Între cunoașterea teoretică și cea practică este următoarea deosebire: «definesc cunoașterea teoretică ca pe una prin care cunosc ceea ce este, iar pe cea practică, ca pe una prin care îmi reprezint ceea ce trebuie (*soll*) să fie ... ceea ce trebuie (*soll*) să se împline»⁵⁸. Legile morale practice sînt absolut necesare și ele presupun o condiție care să le dea forță obligatorie. Existența acestei condiții trebuie postulată. Așadar «legile morale nu numai că presupun existența unei Ființe supreme, ci, fiind absolut necesare din acest punct de vedere, o și postulează cu bună dreptate, deși, desigur, numai în mod practic»⁵⁹. Domeniul practic este cel al libertății, astfel încît rațiunea are, în această sferă, o întrebuițare regulată, formulînd legi pragmatice, pentru comportarea noastră, deci legi morale. Scopul suprem moral se vădește în această preocupare: «ce trebuie să facem, dacă voința este liberă, dacă există un Dumnezeu și o lume viitoare»⁶⁰.

Așadar, ideea de libertate, de Dumnezeu și de viață viitoare sînt postulate morale, idei necesare și universale. Credița morală ne furnizează certitudinea lor. Kant face o distincție între credința doctrinară (teoretică) și credința morală (practică). Ne oprim asupra credinței morale, care ne dă certitudinea existenței lui Dumnezeu, justificată prin realitatea simțămîntului moral. Kant a fost adînc impresionat de frumuseța în-

53. *Ibidem*, p. 203.54. *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 186.55. *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 501—502.56. *Ibidem*, p. 582—583.57. *Ibidem*, p. 598.58. *Idem*, *Critica rațiunii pure ...*, p. 598.59. *Ibidem*, p. 500.60. *Ibidem*, p. 599.

lăntuirii scopurilor chiar și în natură, care sugera ideea unui Creator atotînțelept, ca necondiționat al ordinii contingente a scopurilor. Dar mai mișcat a fost de ordinea scopurilor din viața oamenilor. Aici, Dumnezeu este absolutul necesar, pentru concordanța celorlalte scopuri, adică pentru unitatea lor sub legea morală. Dacă omul ar renunța la legea morală și implicit la postulatul existenței lui Dumnezeu, «prin aceasta, zice Kant, ar fi răsturnate înseși principiile mele morale, la care nu pot renunța, fără a deveni demn de dispreț în proprii mei ochi. Fără îndoială, nimeni nu se va lăuda că știe că există un Dumnezeu și o viață viitoare; căci dacă știe acest lucru, el este tocmai omul pe care l-am căutat atîta timp ... Dar nu, convingerea nu este certitudine logică, ci morală și cum ea se bazează pe temeuri subiective (simțămintele morale), nici nu trebuie măcar să spun: este cert din punct de vedere moral că există un Dumnezeu etc., ci eu sînt sigur din punct de vedere moral etc. Cu alte cuvinte, credința într-un singur Dumnezeu și într-o altă lume este atît de împletită cu simțămintele mele morale, încît pe cît de puțin există pericolul de a pierde simțămintele morale, tot pe atît de puțin mă tem că mi-ar putea fi smulsă vreodată credința»⁶¹. Acest mod de cunoaștere este «o cunoștință care interesează pe toți oamenii», care sînt chemați să înfăptuiască legea morală din conștiința lor. Întemeiat pe constatarea că în perioada cînd oamenii au încercat să studieze cunoașterea lui Dumnezeu și a vieții viitoare, aceștia au întrevăzut că «buna purtare»⁶² este pe placul lui Dumnezeu, Kant deduce că se poate construi o teologie morală, pe baza teologiei morale. «Teleologia morală, care nu-i mai puțin bine întemeiată decît cea fizică, ... conduce la ceea ce se cere pentru posibilitatea unei teologii, anume la un concept determinat al cauzei supreme, ca o cauză a lumii după legi morale, prin urmare la o cauză care satisface scopul nostru ultim moral ... În acest fel, teleologia morală poate procura, ea singură, conceptul unui autor unic al lumii, concept potrivit pentru o teologie»⁶³.

Critica rațiunii practice este închinată în mod exclusiv demonstrării apriorității legii morale și implicit a ideilor care o fac posibilă și pe care le face posibile: Dumnezeu, libertate și nemurirea sufletului. «Conceptul de Dumnezeu e un concept care nu aparține originar fizicii, adică rațiunii speculative, ci moralei ... ca postulat al rațiunii în întrebuintarea ei practică»⁶⁴. Să insistăm puțin asupra acestui lucru. Rațiunea se aplică naturii prin intelect, ca să-i prescrie legi mecanice, căci structura ei este mecanică. Dar ea nu poate descoperi în natură legile morale, nici nu le poate verifica experimental. Avem oare o altă rațiune? Nu. Aceeași rațiune, în folosirea ei pură, conține legea morală: «Tu poți, căci tu trebuie», ca libertate a voinței, deci cu o cauzalitate proprie. Rațiunea pură, cu principii apriorice constitutive pentru natură, se aplică acțiunilor umane cu aceeași necesitate și universalitate legislativă. Spre exemplu, porunca Decalogului: «Să nu furi!» este necesară și universală. Deci forma apriorică a rațiunii pure practice este legea morală, conștiința datoriei. Acesta este un principiu suprem de viață, care se determină din sine, din rațiune, de voință bună. Datoria de a face binele este însăși forma binelui, după cum spațiul și timpul erau forme fundamentale pentru legislația fenomenelor naturii. Dar care este materia binelui? Este chiar aplicarea practică, în viață, a ideii de datorie, a lui «trebuie»: «trebuie să fac binele». Astfel, conștiința datoriei este forma oricărei legi morale, ea ia forma ideii de datorie, ca formă a vieții morale în genere; este deci chiar forma

61. *Ibidem*, p. 615—616.62. *Ibidem*, p. 630.63. *Ibidem*, p. 360, 369.64. *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 125.

rațiunii practice. Rațiunea pură practică prin urmare, este izvorul moralei: «rațiunea pură este în sine practică și dă (omului) o lege universală pe care noi o numim lege morală»⁶⁵. Iată care este legea: «lucrează așa, încît motivul sau maxima acțiunii tale să poată servi totdeauna ca principiu de legislație universală»⁶⁶. Respectul legii morale devine astfel legea fundamentală generalizată. Omul iese din mecanicismul naturii și se afirmă ca ființă autonomă. Autonomia voinței este și principiuul tuturor legilor morale: «Legea morală nu exprimă altceva decît autonomia rațiunii pure practice, adică libertatea și aceasta este însăși condiția formală a tuturor maximeilor, singura după care ele pot concorda cu legea practică supremă»⁶⁷.

Rațiunea a fost concepută ca facultate a universului și a organizării, deci ea este necesitatea sistematizării perfecte. Dar rolul ei nu se mărginește la un fel de contemplativitate unitivă. Ea cunoaște și principii generatoare, deci este practică. Ea nu organizează numai teoretic o lume a obiectelor, ci și produce obiecte proprii. Acestea sînt legile morale și de aceea au un caracter obligatoriu, devin imperativ categoric pentru toate ființele raționale. Legea morală, datoria și libertatea sînt interdependente. Deci rațiunea se combină cu voința liberă și prin ea poate ordona, în mod universal, construind, producînd o lume ideală, o ordine ideală, ordinea binelui. Voința bună lucrează pentru bine și fericire. Fericirea nu este o condiție, ci o consecință. Omul de bine este virtuos, dar poate fi nefericit. El e chemat să realizeze sfințenia, dar nu izbutește. De aceea nemurirea este necesară, ca o condiție a realizării perfecțiunii și fericirii. Dumnezeu este postulatul legii morale, ca bine suprem, care garantează armonie între moralitate și fericire. În rezumat: postulatul libertății este condiția independenței față de lumea simțurilor și a determinării voinței prin legea unei lumi inteligibile; cel al nemuririi izvorăște din necesitatea acordului duratei cu împlinirea desăvîrșită a legii morale, iar postulatul existenței lui Dumnezeu se fondează pe necesitatea realizării binelui suprem, într-o lume inteligibilă, iar garanția binelui suprem este Dumnezeu.

Legea morală justifică principiile religiei și nu invers: «legea morală, prin conceptul bunului suprem, ca obiect și scop final al rațiunii pure practice, duce la religie, adică la recunoașterea tuturor datorieiilor ca porunci divine, nu ca sancțiuni ..., ca leq̄ esențiale ale oricărei voințe libere în sine însăși, care trebuie totuși privite ca porunci ale Ființei supreme»⁶⁸.

Kant mărturisese că și-a întemeiat teoria sa pe doctrina creștină, care, în porunca iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui, ne ordonă «să ne facem bucuros datorita față de El». «Acea lege a legilor reprezintă prin urmare, ca orice prescripție morală a Evangheliilor, cugetul moral în toată perfecțiunea lui, așa cum el, ca un ideal al sfințeniei care nu poate fi atins de nici o făptură, rămîne totuși un model de care cată să tindem a ne apropia și a i ne supune într-un necontentit, dar nesfîrșit progres»⁶⁹. Dacă omul nu se găsește în stare de sfințenie, se află totuși în «stare de virtute», «adică cuget moral în luptă»⁷⁰.

Dacă ideea de Dumnezeu nu poate fi o doctrină a științei, poate fi o doctrină a credinței morale, deci un act de hotărîre a voinței. «Omul drept poate spune foarte bine: eu vreau ca Dumnezeu să existe, ca existența mea din această lume să mai fie, dincolo de înlănuirea naturală, și e existentă într-o lume pură a intelectului și în

65. *Ibidem*, p. 31.66. *Ibidem*, p. 30.67. *Ibidem*, p. 32—33.68. *Ibidem*, p. 115.69. *Ibidem*, p. 75.70. *Ibidem*, p. 75.

fine ca durata mea să fie nefirșită; eu slăui asupra acestor lucruri și nu las să mi se ia această credință; căci aceasta e singura împrejurare în care interesul meu determină în chip inevitabil judecata mea, pentru că nu am voie să cedez nimic din el, fără ca să iau în seamă sofisticările⁷¹.

Rațiunea teoretică ne refuză cunoașterea teoretică a măreției Creatorului, dar cea practică, prin legea morală din noi, care trebuie să devină activă și dominantă «abia atunci și numai prin aceasta ne îngăduie priviri în împărăția suprasensibilului, dar iarăși numai cu slabe întrezăriri»⁷². Aceste întrezăriri sînt postulatele demne de credință. Ele țin de domeniul demnității omenești și nu de cunoașterea teoretică. Refuzul naturii se transformă, însă, în dar moral. De aceea «nepătrunsa Înțelepciune, prin care existăm, nu-i mai puțin vrednică de venerație în cele ce ne-a refuzat, decît în cele ce ne-a hărăzit»⁷³.

După cum rațiunea teoretică prescrie naturii legi, din conținutul său aprioric, tot așa rațiunea practică prescrie omului maxime din legea morală formală a sa. Din aceasta s-au născut teologia și apoi teologia morală, care ne duce la ideea de Dumnezeu. «Această teologie morală... conduce inevitabil la conceptul despre o Ființă originară, unică, suveran perfectă și rațională, spre care teologia speculativă nu ne îndrumază nici măcar din motive obiective, necum să ne poată convinge de adevărul ei»⁷⁴. Numai Dumnezeu asigură universalitatea legii morale, ca forță obligatorie pentru oameni. El unifică voințele diverse, în unitatea scopurilor, fiind Voința unică și supremă, care conține în sine aceste legi. «Această voință trebuie să fie atotputernică, pentru ca întreaga natură și raportul ei cu moralitatea în lume să i se supună; atotștiutoare, pentru a cunoaște cele mai secrete simțăminte și valoarea lor morală; omniprezentă, ca să fie mijlocit aproape de orice trebuință, cum reclamă binele suprem al universului; eternă, pentru ca în niciun moment să nu lipsească acest acord între natură și libertate. O mai mare aprofundare a ideilor morale (...) a produs un concept despre ființa divină, pe care îl considerăm acum ca just, fiindcă el se acordă perfect cu principiile morale ale rațiunii»⁷⁵.

Pledoaria morală a lui Kant este o pledoarie pentru libertatea și demnitatea umană. Cînd afirmă că «deși metafizica nu poate fi fundamentul religiei, ea trebuie să rămînă totdeauna în picioare ca zidul ei de apărare»⁷⁶, o face ca să prevină eventualele devastări ale rațiunii speculative, atît în morală, cît și în religie, pentru că legea morală este emblema demnității și suveranității umane. Kant nu derivă morală din teologie, ca în religiile revelate, ci deduce teologia din morală. Teologia sa rațională nu vizează conținutul ideilor, ci doar forma lor apriorică, tăind orice rădăcină ontologismului, dar și naturalismului. El ne introduce într-o lume nouă, a valorilor în sine, ca legi pentru ceea ce trebuie să fie. Așa cum afirmă și Evanghelia, Împărăția cerurilor se străvede prin faptele morale. Suprimarea ontologismului nu constituie o insatisfacție pentru Ortodoxie. Gîndirea lui Kant se apropie de cea a lui Clement Alexandrinul, poate Origen, și în special, Dionisie Areopagitul. Clement Alexandrinul a arătat că ideea de Dumnezeu este indemonstrabilă, că este o idee a credinței morale. Dionisie Areopagitul a teoretizat cunoașterea apofatică, potrivit căreia nici un concept rațional nu poate corespunde Ființei divine. Dumnezeu este supraexistent, sau o «Străființă» cum zice Kant, pe care-l gîndim, dar nu-l cunoaștem.

71. *Ibidem*, p. 127—128.72. *Ibidem*, p. 131.73. *Ibidem*, p. 131.74. *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 607.75. *Ibidem*, p. 609.76. *Ibidem*, p. 628.

Dacă ne-a refuzat cunoașterea, ne-a hărăzit, însă, sfințenia, un mod de cunoaștere «prin comportarea omului divin din noi»⁷⁷. Mai greu, dar cert.

5. *Omul ca persoană (scop în sine). Legea datoriei, Omul și umanitatea.* — După lungi reflecții, cercetări și studii de antropologie și antropogeografie, ca și de istoria raselor omenești, Kant a ajuns la constatarea că omul este centrul universului. În *Critica puterii de judecare* afirmă: «omul este scopul ultim al creației»⁷⁸, și mai mult «omul este stăpînul titular al naturii, și, după menirea lui, ultimul scop al naturii»⁷⁹.

Dezbătînd problema originii și evoluției speciei omenești, el arată caracterul științific al monogenismului și justifică varietatea raselor, prin condițiile geografice și de mediu ale răspîndirii oamenilor. Unitatea neamului omenesc se vedește în unitatea sa rațională, în omul ca inteligență. Generația spontanee nu putea justifica apariția rațiunii omenești, pentru că aceasta îl scoate din cadrul naturii strict mecanice. Cauzalitatea materială nu poate crea o cauzalitate rațională. Momentul apariției rațiunii este și momentul începutului istoriei umane, care coincide cu cunoașterea și cu libertatea. Prin ele, omul a dominat natura și a putut să-și creeze scopuri, dînd curs unei lumi ideale.

Situația omului în univers poate fi privită sub două aspecte: a) ca fenomen al naturii și b) ca factor moral. Ca fenomen al naturii se supune legilor cauzalității naturale: «Ca atare el trebuie să aibă și un caracter empiric»⁸⁰. Apariția rațiunii și a conștiinței libertății morale a înălțat pe om din regnul fenomenelor, la regnul personalității; ca izvoditor de știință și legi morale. El nu este numai un centru receptiv și conștient de ceea ce este, ci și unul proiectiv, pentru că vede și ceea ce trebuie să se întîmple. Apariția conștiinței lui — «trebuie» (*sollen*) — schimbă cursul vieții omului și raportul lui cu legile mecanice ale cauzalității naturii. Printr-o subtilă analiză, Kant arată că prin intelect omul cunoaște «ceea ce este, a fost sau va fi» în natură, iar «trebuie» (*sollen*) exprimă un fel de necesitate și de legătură cu principiile, care nu mai apare de altfel în întreaga natură». Prin acest «trebuie», noi exercităm o acțiune morală, opunem o măsură și un scop în lumea fenomenelor, o interdicție și o autoritate. Deci omul părăsește, oarecum, ordinea lucrurilor, așa cum se înfățișează în fenomen și cu rațiunea sa «își face, în deplină spontaneitate, o ordine proprie după idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare chiar acțiuni care nu s-au întîmplat, și poate nici nu se vor întîmpla»⁸¹. Această putere autonomă de determinare este numită «cauzalitate prin libertate»⁸². Ca ființă liberă, omul acționează independent de lumea sensibilității. «Ori cu ideea libertății e unit conceptul autonomiei, cu acesta, însă, principiul general al moralității, care, în idee, e la baza tuturor ființelor raționale, tot așa ca legea naturală la baza tuturor fenomenelor»⁸³. În teoria moralei se operează cu noțiunile de *bine* și *rău*. Kant ne arată în filozofia istorică, că odată cu apariția conștiinței libertății s-a născut și conștiința răului, adică a ceea ce trebuie sau nu trebuie făcut. În condițiile echilibrului perfect dintre om și natură, acesta avea sentimentul mulțumirii, al fericirii. Odată rupt acest echilibru — faptele nu mai sînt plăcute sau neplăcute, ci bune sau

77. *Ibidem*, p. 462.

78. Idem, *Critica puterii de judecare*, trad. de Tr. Brăileanu, ed. Casa Școalelor, București, 1940, p. 321. 79. *Ibidem*, p. 316. 80. Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 448, 449.

81. *Ibidem*, p. 450. 82. *Ibidem*, p. 455.

83. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, trad. de Tr. Brăileanu, ed. Casa Școalelor, București, 1929.

rele — producându-se o ruptură și în lanțul fericirii omului și odată cu ea, suferința. Opoziția elementelor naturii, ale forței ei, a instinctelor proprii, a semenilor, l-au făcut să sufere. Spre deosebire de Rousseau care profesa că omul a fost bun de la natură, iar gîndirea l-a făcut «animal corupt» și deci nefericit, Kant, arată că omul, la origine, a fost crud și numai cînd a ajuns rațional, prin reflexivitate, a învățat ce e bine și să fie bun. Rolul și condițiile vieții antagonice au creat binele și au generat progresul continuu. În planul social, mai ales, răul a stimulat conștiința binelui și prin revoluții s-a ajuns la instaurarea dreptății, ca în Revoluția franceză, iar azi, în cea socialistă.

Ca interpret al istoriei, Kant descoperă că omul urmărește binele suprem, ca scop al său propriu, al umanității și «înfăptuirea ordinii ideale în lume». Aceasta este, în primul rînd, o ordine morală, căci legea morală «ne fixează, apriori, un scop ultim pe care ne obligă să-l urmărim și acesta este binele suprem în lume, posibil prin libertate»⁸⁴.

Originalitatea concepției morale kantiene vine din ideea de «datorie». Moralistiți au socotit că «binele» este anterior și izvorul legilor morale. Kant, dimpotrivă, deduce binele din legea morală a datoriei, care nu-i determinată nici de sensibilitate și nici de scopul final al fericirii. Datoria este un principiu pur care aparține rațiunii. «Toate conceptele morale, afirmă Kant, își au sediul și originea cu desăvîrșire apriori, în rațiune, și anume tot atît de bine și în cea mai comună rațiune umană, ca și în cea speculativă de cel mai înalt grad... în această puritate a originii lor stă tocmai demnitatea lor, pentru a ne servi ca principii poetice supreme»⁸⁵. Dacă intelectul impunea fenomenelor legile sale, tot așa și rațiunea pură practică impune legile sale, principiile sale acțiunilor omenești. Legea morală este forma acțiunii, iar binele este materia acțiunii, obiectivitatea acestei legi.

Principiul binelui, așadar, nu poate fi material, ci pur formal, deoarece omul acționează după reprezentarea legilor, adică după principii. Aceasta presupune voința. «Deoarece pentru deducția acțiunilor din lege se cere rațiune, voința nu este altceva decît rațiune practică...»⁸⁶. În cazul acesta, binele se acordă totdeauna cu el însuși; de aceea, afirmă Kant că nu este nimic bun decît voința bună: «Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin potrivirea sa pentru atingerea unui scop oarecare propus, ci numai prin voință, adică în sine și considerată pentru sine...»⁸⁷. Acțiunea este bună cînd e săvîrșită din datorie, împotriva oricărei înclinații personale, sau ale simpatiilor, ci numai din respect pentru lege. «Datoria este necesitatea unei acțiuni din respectul pentru lege... respectul curat»⁸⁸. Respectul curat este o aderare subiectivă la lege, fără determinante sau mobiluri externe. Astfel faptele morale se vor înfățișa cu putere de legislație universală: «Lucrează astfel, încît maxima voinței tale să poată sluji oricînd în același timp drept principiu al unei legi universale»⁸⁹.

Am văzut că voința bună ascultă de rațiune, deci ascultarea este și ea o necesitate. S-ar putea, totuși, să oscileze între rațiune și sensibilitate, căci ea stă «la răscrucile drumului» și poate fi deturnată de interesele personale, înclinări afective, influențe străine etc. În acest caz, rațiunea exercită o constrîngere asupra ei, care se înfățișează ca o poruncă, numită «imperativ categoric». «Toate imperativele se ex-

84. Idem, *Critica puterii de judecare*, trad. de Tr. Brăileanu, București, 1940, p. 336.

85. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 80. 86. *Ibidem*, p. 82.

87. *Ibidem*, p. 50. 88. *Ibidem*, p. 61—63.

89. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 30.

primă prin verbul «a trebui» (*sollen*)⁹⁰. În concluzie, «legea morală e un imperativ, care poruncește categoric»⁹¹. Mai există reguli și sfaturi pentru voință, dar acestea nu sînt constrîngătoare. Numai legea morală are autoritate poruncitoare, poruncile ei sînt legi sau ordine. Imperativul categoric are această formă: «acționează așa ca și cum mașina acțiunii tale ar fi să devină, prin voința ta, lege naturală universală»⁹². Orice utilitarism sau evdemonism sînt excluse din comportamentul moral. Porunca «să nu furi» se impune prin ea însăși, ba chiar cel care o calcă nu admite ca infracțiunea să devină universală: căci nu vrea să fie furat și el. Deci respectul pentru legea morală este și un temei subiectiv pentru activitatea omului; «un mobil pentru urmarea legii și chiar un temei pentru maximele unui trai potrivit cu ea»⁹³.

Dar care este conținutul, adică scopul acțiunii? După Kant, sînt două feluri de scopuri: a) materiale, obiecte ale dorinței și b) formale sau obiective, înțelese de orice ființă rațională ca obiecte absolute ale datoriei. Kant ne-a arătat că scopul suprem, înspre care converg toate scopurile din lume, este omul, ca izvor al legilor morale și ca obiect al lor⁹⁴. Dacă omul se supune înclinațiilor proprii, sau instinctelor sale, în paguba rațiunii, atunci se comportă ca mijloc pentru sine însuși, intră în categoria lucrurilor, se reifică, sau îl reifică alții. Dacă intră în raționalitatea sa pură, atunci este o persoană, se determină pe sine ca scop, prin libertate, și pe alte persoane tot ca scop, prin universalitatea legii morale comune tuturor. Ca ființă rațională este autarh, scopul său însuși, liber în sine și față de alții. «Scopul ultim este acel scop care nu are nevoie de nici un alt scop ca condiție a posibilității sale... Ființa de acest fel este omul, dar considerat ca noumen... Omul este scopul ultim al creației... și numai în om, ca subiect al moralității, se întîlnește legislația necondiționată în vederea scopurilor. Deci, numai moralitatea îl face pe om capabil să fie scop ultim, căruia toată natura îi este subordonată, teologic»⁹⁵. În acest caz, libertatea individuală este restrînsă de cea a semenilor săi, încît omul trebuie să-l respecte pe semenul său și să-l protejeze. «Imperativul practic va fi deci următorul: acționează astfel ca să întrebuițezi omenitatea ta, atît în persoana ta, cit și în persoana oricui altuia, totdeauna în același timp niciodată ca scop însăși, ci numai ca mijloc»⁹⁶.

Omul este obligat să nu violeze drepturile semenului său, adică să nu prihănească omenia din el și din altul, să se acorde cu principiul demnității omenești, să o desăvîrșească, printr-o ameliorare infinită. Umanitatea din persoana omului este sacră și trebuie respectată. Aceasta este datoria morală⁹⁷.

În concepția originală a lui Kant, personalitatea omului, prin structura sa rațional-legislativă, are o demnitate absolută, că nici Dumnezeu nu-l poate întrebuița pe om ca mijloc și numai ca scop în sine, din pricina libertății și autonomiei voinței sale⁹⁸. Adevărata personalitate se dezvoltă în ansamblul personalităților semenilor, deci în umanitate. Acest raport și această interdependență este implicată în însuși principiul universalității legii morale, în potențele ei de a introduce în voințe ordine

90. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, trad. de Tr. Brăileanu, ed. Casa Școalelor, București, 1929, p. 83. 91. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 32.

92. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 95.

93. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 72.

94. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 107, 109.

95. Idem, *Critica puterii de judecare*, p. 321.

96. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 109.

97. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 77, 78, 79. 98. *Ibidem*, p. 117, 118.

și armonie universală. Kant cere o sacrificare grea, sacrificiul sensibilității pe altarul datoriei. De aceea morala lui a fost calificată drept rigoristă, de o austeritate cazonă, în disciplina sa și aproape supraomenească în absolutismul exigenței. Kant și-a imaginat lumea noastră ca lume a echilibrului moral și în acest echilibru, trebuie înfrântă sau suprimată sensibilitatea. Suferința îl regenerează pe om, căci există un «rău radical», răul animalic, pe care trebuie să-l suprime omul, în sine însuși și în societate și umanitate. Kant a surprins lupla dramatică dintre bine și rău, dar și caracterul ei regenerativ, pentru că omul are posibilitatea să se înnoiască continuu. Datoria și libertatea sînt cei doi plămîni ai rațiunii prin care omul respiră în umanitate, adică în moralitate. Imperativul categoric îl ridică pe om la demnitatea sacră de ființă autonomă. În lumea noastră contemporană, omul are conștiința că este un scop în sine și luptă pentru libertate și progres, ceea ce justifică concepția socială a lui Kant.

6. *Omul și comunitatea (colectivitatea). Metalizica și unitatea morală a omenirii.* — Kant a dus o luptă acerbă, ca savant și moralist, să-l salveze pe om din ignoranță, egoism și din sensibilitatea care-l nutreă, ca și din tirania instinctelor, punîndu-i, ca să reluăm o expresie a lui, într-o mină legea morală și în cealaltă respectul pentru lege. Respectul este o punte de legătură între sensibilitate, ca subiectivitate, și între rațiune, ca universalitate. Sensibilitatea condiționează respectul dar cauza adevărată este universalitatea. Aceasta nu-i poate veni decît de la un principiu universal și acela este legea morală.

Obiectul respectului îl constituie semenii noștri, dar nu ca indivizi, ci ca persoane morale nu pentru merite ci numai pentru personalitatea lor, sau umanitatea lor, cum zice Kant. Respectul are darul de a trezi în noi conștiința morală, o adîncește, pînă ajunge la principiile morale cele mai înalte, la legea morală în sine. De aceea, datoria se unește cu voința și numai atunci acțiunile omului sînt morale, «cînd legea morală determină nemijlocit voința noastră»⁹⁹. Așadar omul nu există numai pentru sine, ci și pentru comunitate. Unitățile înalte, cum sînt comunitatea și omenirea, nu pot exista ca universalitate decît ca unități raționale, în care se reglementează raporturile dintre oameni. Astfel s-a născut *dreptul*. Doctrina dreptului este expusă în *Metalizica moravurilor*, în care examinează persoana omului în comunitate. Oamenii, ca voințe libere, ca să poată trăi în comunitate, trebuie să se pună de acord unii cu alții. Dreptul garantează condițiile acestui acord, fiind un raport între libertățile oamenilor. El prescrie legi, adică ceea ce trebuie să facă oamenii pentru ca să rămînă liberi, să nu-și piardă demnitatea. Deci omenirea a trecut de la starea naturală, la o stare juridică și s-au constituit: a) dreptul politic, b) dreptul ginților și c) dreptul cosmopolitic. Fără să intrăm în analiza dreptului constatăm că oamenii și-au garantat integrarea în comunități sau unități din ce în ce mai înalte, care tind spre universalitate, deoarece dreptul realizează legea morală a lui «ce trebuie», a datoriei.

Mai interesant de reținut, pentru noi ni se pare concepția lui Kant asupra raportului dintre Biserică și stat. Statul trebuie să fie într-un fel indiferent în materie religioasă, pentru că credința este un fenomen subiectiv, privat; statul va trebui însă să supravegheze numai cultele, ca unități de credincioși și numai în legătură cu ordinea de stat. Acestea vor fi libere, iar statul are datoria să le ocrotească și să

99. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 655.

le asigure libertatea. Statul nu trebuie să adopte o religie oficială, el este nepărtinilor. Credința nu trebuie să fie o piedică pentru obligațiile cetățenești, dar nici pentru drepturi.

Statul este o comunitate de oameni care se hotărăsc să se supună unor legi comune, iar puterea legislativă trebuie să aparțină comunității, poporului. Singura formă de guvernământ este cea democratică. Kant condamnă autocrația de orice nuanță. Guvernământul democratic este ideal: oamenii sînt legislatori și tot ei se supun. De aceea revoluțiile democratice își au o justificare morală. În dreptul gîntilor și cel cosmopolitic, se reglementează ordinea între popoare și a omului în lume. Numai războaiele de apărare sînt justificate, celelalte sînt crime organizate împotriva oamenilor. Kant a întrevăzut uniunea universală a oamenilor ca «cetățeni ai lumii» (*als Weltbürger*) și posibilitatea unei păci eterne.

Cel mai important capitol din *Metafizica moravurilor* este «Doctrina virtuții», care se înfățișează ca un «sistem rațional al datoriiilor». Kant răspunde aici la problema: cum poate fi realizată legea morală a datoriei? Imperativul categoric cere conformarea cu legea. Sînt două conformări: a) exterioară, care se numește și legalitate, cu motive externe și b) interioară, cînd conformarea se înfăptuiește numai din respectul legii morale. Virtutea este punctul de plecare al sistemului rațional al datoriiilor. Virtutea înseamnă conformarea voinței cu legea morală, iar esența ei este să reziste pornirilor sensibilității, care o îndeamnă să nu respecte legea. Forma elementară a virtuții este «stăpînirea de sine». Formele ei superioare sînt «ascetismul» și «sfînțenia». Forța, puterea virtuții o deține voința bună a omului, iar scopul acesteia este să realizeze integral legea morală, care duce la perfecționarea ființei omenești, la progresul ei infinit. Chiar dacă oamenii nu sînt virtuozii, aceasta nu dovedește că virtutea este o himeră: «ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecțiunea morală, oricît de departe ne-ar ține de la obstacolele aflate în natura omenească și al căror grad nu poate fi determinat»¹⁰⁰. Virtutea este energia creșterii morale a personalității. Kant împarte «datoriile de virtute» în două: 1) față de sine și b) față de semenii. Omul față de sine are datoria să se perfecționeze, iar față de alții să-i facă fericiți. «Cunoașterea de sine» este condiția primordială a progresului moral; «Numai coborîndu-se omul în infernul din sine poate fi vrednic de apoteoză». În colectivitate, oamenii trebuie să-și fixeze ca scop fericirea tuturor și să se trateze unii pe alții ca scopuri în sine, nicidecum ca mijloace sau instrumente. Iubirea semenilor, care ia poruncă evanghelică sublimă, se înfăptuiește prin prietenie, căci ea unește respectul și iubirea.

În *Metodologia morală*, Kant arată că virtutea nu este innăscută, ci se dobîndește prin educația morală. Principiile fundamentale ale acestei educații sînt: a) luminarea rațiunii și b) întărirea voinței. Cea dintîi poartă numele și de «didactică morală», iar cea de a doua «ascetică morală». Didactica morală e de resortul școlii. Ascetica morală este exercițiul sistematic al voinței, ca să-și supună instinctele și înclinațiile naturale legii morale, să le dirijeze pe linia preocupărilor morale. Prin această gimnastică morală se ajunge pe linia preocupărilor morale. Prin această gimnastică morală se ajunge la stăpînirea de sine, la autonomia voinței, ca omul să devină suveran al său și al naturii. «Scopul asceticii este iubirea virtuții». Metafizica moravurilor poate fi privită ca o «pedagogie morală». Pedagogia țintește edu-

100. Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 293.

carea individului, a colectivității și a omenirii. Ea nu se limitează la cetățenii unui stat, ci se extinde la realizarea scopurilor generale ale omenirii. Factorii care concură la realizarea idealului ei sînt cultura fizică și cultura morală. Dezvoltarea intelectuală, rațională a omului este condiția progresului moral. Numai școala poate efectua această operă, căci în ea se frămîntă și precizează interesele generale ale omenirii. Scopul suprem al educației morale este «formarea caracterului». Omul de caracter este cel ce acționează după «maxime» generalizante, fără contradicție. Pedagogii sînt datori să-și dirijeze toate eforturile prin educație, în vederea îmbunătățirii oamenilor. «Educația, zice Kant, va deveni poate din ce în ce mai bună și fiecare din generațiile ce se vor succede în viitor va face un pas mai departe către perfecțiunea omenirii... Aceasta ne deschide perspectiva unui viitor mai fericit pentru omenire»¹⁰¹.

Progresul și îmbunătățirea umanității, deci, sînt de resortul culturii morale. Metafizica, așa cum a conceput-o Kant, ca doctrină a moravurilor are și ea o contribuție fundamentală, la această operă. Spiritul metafizic, ca spirit al universalismului ideilor și principiilor nu poate dispărea: «Ne putem tot atît de puțin aștepta ca spiritul omenesc să renunțe vreodată cu desăvîrșire la cercetările metafizice, precum ne putem aștepta ca, de teama să nu mai respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată a respira. Metafizica va exista totdeauna pe lume; mai mult încă, va exista pentru fiecare om și mai ales pentru fiecare om ce reflectează...»¹⁰².

Dezvoltarea culturii raționale merge paralel cu eliberarea omului din lanțurile instinctului și ale egoismului. Egoismul nu este o hipertrofie a eului, ci o limitare sau chiar o amputare, pentru că egoistul este un om mărginit, care nu se cunoaște în întregime nici pe el, nici pe alții, este incapabil de «apercepția originară», de reflexivitate, de lărgirea orizontului și de generozitate, de conceperea unei valori universale. Metafizica lărgeste orizonturile umane pentru că ea «lucrează numai cu cunoștințe universale»¹⁰³, și face posibilă fericirea tuturor. «Metafizica este astfel și desăvîrșirea oricărei culturi a rațiunii omenești... Căci ea consideră rațiunea după elementele și maximele ei supreme, care trebuie să servească drept bază însăși posibilității unor științe și folosirii tuturor... prin oficiul ei de cenzor care asigură ordinea generală și armonia, ba chiar și bunăstarea comunității științifice, împiedicînd ca lucrările ei îndrăznețe și fecunde să se abată de la scopul principal, fericirea universală»¹⁰⁴. Omul de cultură cu cît adincește adevărurile și principiile raționale, științifice și morale, cu atît se plasează în universalitate, adică în binele omenirii, în inima frumosului, a sublimității.

7. Demnitatea umană și «Binele suprem». Imperiul scopurilor. Posibilitatea unei pămîci eterne. — Demnitatea omului nu este un efect al rațiunii, ci o condiție a ei, ca putere legislativă morală. Prin această legislație morală, ca nouă ordine ideală, omul caută să instaureze Binele suprem. Ce este Binele suprem? După Kant, ca și după alți moralisti, Binele suprem conține virtutea și fericirea. În condițiile umane, nici virtutea și nici fericirea nu pot fi deplin realizate. Deci binele nostru omenesc se deosebește de cel suprem, întrucît stă în conștiința datoriei și în voința bună,

¹⁰¹. Idem, *Metafizica moravurilor*, Doctrina virtuții. ¹⁰². Idem, *Prolegomene*, p. 180.

¹⁰³. *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁴. Idem, *Critique de la raison pure*, vol. II, trad. fr. J. Barui, Ed. Flammarion (f.a.). Paris. p. 304—305.

care realizează legea morală; este funcția virtuții. Morala kantiană nu este evdemonistă, nu ne învață fericirea, ci cum să devenim vrednici de fericire. Noi dorim fericirea, dar ea este condiționată de moralitate. «Morala nu ne învață de fapt cum să ne facem fericiți, ci cum să devenim vrednici de fericire... Scopul ultim al lui Dumnezeu în crearea lumii (...) este bunul suprem ... adică moralitatea ființelor raționale»¹⁰⁵. Deci fundamentul moralei este virtutea, lupta pentru perfecționare. Kant a rezumat în trei întrebări «interesul rațiunii»: 1. ce pot ști? 2. ce trebuie să fac? 3. ce îmi este îngăduit să sper¹⁰⁶? Ultimele două privesc moralitatea și fericirea. Aspirația spre fericire este o speranță justificată de rațiunea teoretică, dar condiționată de purtarea omului, dacă s-a făcut vrednic de ea, «deci sistemul moralității este inseparabil legat de cel al fericirii»¹⁰⁷. Binele suprem este un concept rezervat lui Dumnezeu. Omul trebuie să lupte pentru binele moral, iar ca ființă rațională, să acționeze în așa fel ca să se considere «universal legiuitoare, prin toate maximele voinței sale»¹⁰⁸.

Omul, după Kant, este capabil să întemeieze un imperiu al scopurilor. «Înțeleg, însă, prin imperiu al scopurilor legătura sistematică prin legi comune a unor ființe raționale deosebite...»¹⁰⁹. În acest imperiu, trebuie să fie o strânsă legătură între acțiuni și legislație, căci și legislația izvorăște din voință. Convergența voinței și legislației este determinată de demnitatea omenească, adică de obligația de a nu asculta de altă lege decât de cea dată de însăși ființa rațională. Kant constată că în imperiul scopurilor totul se apreciază după preț și demnitate. Numai demnitatea are valoare intrinsecă, adică o valoare morală. «Prin urmare, subliniază Kant, moralitatea și omenirea, întrucît e capabilă de moralitate, sînt singurele lucruri care au demnitate...; autonomia este deci baza demnității naturii omenești și a oricărei alte naturi raționale»¹¹⁰. În consecință, binele omenesc este de resortul imperativului categoric, care poruncește: «acționează după maxima care se poate face ea însăși lege universală»¹¹¹. Exemplu: dacă n-ar fi respectată maxima «să nu mint» s-ar distruge orice relație între oameni, s-ar suprima deci demnitatea umană.

Măreția și demnitatea omului stau în voință, care are ca principiu imperativul categoric, realizarea datoriei cu orice preț, a moralității totale. Astfel, omul nu este liber decât sub legile morale: «o voință liberă este identică cu o voință sub legi morale»¹¹². Problema libertății este deschisă, întrucît procesul dezanimalizării primitive se continuă în lupta anevoioasă de a suprima cruzimea, care recidivează în războaie, sau în ființa umană, cînd revine la instincte sau pasiuni, deci la iraționalitate.

Războiul, însă, este cea mai nedemnă acțiune umană. Analizat sub raportul dreptului ginților și al celui cosmopolitic, Kant a ajuns la convingerea că poate fi înlăturat și poate fi instaurată o pace eternă. Popoarele au datoria să iasă din starea de «barbarie» și de violență sîngeroasă, în care recidivează prin războaie. Fără să renunțe la personalitatea lor politică și istorică, popoarele ar putea să se unească într-o republică universală. După modelul cetățitorilor grecești, propune o confederație a popoarelor, în care orice popor este liber să intre sau să iasă și o justiție internațională.

105. Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 117, 118.

106. Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 601.

107. *Ibidem*, p. 604.

108. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 116.

109. *Ibidem*,

110. *Ibidem*, p. 119, 121.

111. *Ibidem*, p. 122.

112. *Ibidem*, p. 138.

În tratatul său despre *Pacea eternă*, Kant arată, în preliminarii, împrejurările în care pacea nu poate fi realizată și apoi trece la condițiile hotărâtoare pentru garantarea păcii, pe care le reproducem pentru marea lor valoare.

1. Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană.

2. Dreptul ginților se va întemeia pe o federație a statelor independente, pe alianța popoarelor (Ideea a expus-o și în *Întemeierea metaliziciei moravurilor*, sub numele de «Cetate a popoarelor» (*Civitas gentium*).

3. Dreptul cosmopolitic trebuie să se mărginească la condițiile unei ospitalități universale.

Într-o lume rațională, omul depășește stadiul primitivității barbare cînd «omul era lup pentru alt om» (*homo homini lupus*); și intră în imperiul scopurilor, deci al moralității, absolut necesar pentru existența genului uman. Kant recomandă fiecărui conducător de popor deviza: «Nu trebuie să se recurgă la război!» sau «Nu trebuie să existe războiul!». E necesară cultivarea unei înțelepciuni colective, pentru realizarea binelui umanității, pacea eternă, ca una din cele mai mari victorii: înțelepciunea împotriva barbariei. În lumea noastră, majoritatea ideilor morale și umaniste kantiene și-au găsit ecoul și oarecum împlinirea.

8. *Kant și creștinismul. Concepția sa teologică. O ecleziologie rațională și unele teme de reflecție pentru ecumenism.* — În familie, colegiu și universitate, Kant a stat sub influența protestantismului. Ramificația pietistă și-a împregnat adînc în sufletul lui Kant anumite caracteristici între care aprofundarea ideilor morale în conștiința și profunzimea eului propriu, meditația religioasă și reflexivitatea asupra cărilor sfinte, o credință vie, penetrantă și transfiguratoare. El a crescut într-o totală independență, într-un fel de autonomie religioasă care-i dădea sentimentul demnității proprii: libertatea față de orice constrîngere externă și încrederea în forțele rațiunii proprii, care trebuie să selecteze și să oprească numai ce înțelege și ce-i necesar pentru viața morală din creștinism. Kant datorește concepția sa despre autonomia persoanei, pietismului. Caracterul său și concepția sa de viață s-au edificat pe doi piloni: libertatea individuală și autoritatea rațiunii. Numai prin această optică vom înțelege pe Kant față în față cu creștinismul.

Kant nu abordează creștinismul nici ca practicant simplu și nici ca teolog, ci numai ca filozof. Pentru el, creștinismul este un fenomen religios uman; deci trebuie supus examenului rațiunii, ca orice fenomen natural. În lucrarea sa *Religia în limitele rațiunii* (1790) Kant dezbate problema religiei, în genere și a creștinismului. Există două feluri de religii, după origine: religie revelată și religie naturală. În religia revelată, omul recunoaște existența unui Dumnezeu și apoi datorii față de El. În cea naturală, omul descoperă în conștiința sa o datorie, o transformă în practică și apoi crede într-o ființă divină. Raționalistul nu recunoaște decît religia naturală, ca necesară moralmente, iar dacă refuză orice revelație, atunci este «raționalist pur». «Orice religie, chiar și religia revelată, trebuie să conțină oarecare principii din religia naturală. Căci o revelație nu poate fi înțeleasă în ideea de religie, decît cu ajutorul rațiunii... și voința unui legislator moral este o idee rațională pură»¹¹³. Kant mai aduce un element nou » originea unei religii nu dovedește că-i adevărată, ci este adevărat în orice religie numai ce poate fi comunicat, sau învățat rațional. «Comunicabilitatea universală, acesta este criteriul esențial al unei religii obligatorii pentru orice om»¹¹⁴.

113. Idem, *Religia în limitele rațiunii* (trad. franceză), p. 187.

114. *Ibidem*, p. 187.

Față de tendința oricărei religii de a se impune ca religie universală, Kant arată că nu există decît o religie (adevărată); rar pot fi mai multe «feluri de credințe»¹¹⁵. Noi nu trebuie să spunem că un om are cutare religie, ci numai că aparține cutărei credințe. Kant face deosebire între credința bisericească și religie, «care este ascunsă în adîncul inimii și nu are legătură decît cu sentimentele morale»¹¹⁶. Adevărata credință «se întemeiază numai pe rațiune și numai ea poate fi recunoscută ca necesară»¹¹⁷. Și religiile, ca și omul trebuie să evolueze de la naturalitate la raționalitate, la autonomie¹¹⁸. Deci și în religii există o evoluție, o «trecere de la credința ecleziastică la religia rațională universală», deoarece «omenirea tinde cu inima și cu mintea spre adevăr și bine ..., iar cînd cugetarea a înțeles ce este binele nu-l mai scapă»¹¹⁹.

Bisericile sînt organizații constituite pe temeiul revelației și al unui cult, dar ele conțin anumite particularități subiective uneori neconcordante cu progresul rațiunii. Kant nu este nici anticreștin, nici necredincios, ci este teoreticianul unei «credințe religioase pure». Iată cum o definește: «Credința religioasă pură este, în adevăr, singura care poate forma temelia unei Biserici universale, căci este o credință absolut rațională, de care este convins fiecare ...»¹²⁰. Numai legile morale, ca legi raționale practice ridică pe om la ideea unui Dumnezeu unic și în același timp a unei religii unice, a unei religii morale pure¹²¹. Ca să dovedească necesitatea unei religii unice, fondată numai pe legile morale, Kant arată că chiar Evanghelia pune accentul pe «buna purtare, prin care fiecare cunoaște voința lui Dumnezeu»¹²².

După Kant, așadar, condiția adevăratei religii este raționalitatea ei, adică capacitatea de a legifera moralmente, din inima și rațiunea omului. Adorarea constă în purtarea morală.

Problema lui Hristos. — În *Critica rațiunii pure*, Kant a demonstrat că este imposibilă cunoașterea în sine a lui Dumnezeu prin rațiunea teoretică, iar prin cea practică doar îl postulăm. Pentru el, Hristos are meritul excepțional că a întemeiat o religie pe legi morale raționale. Hristos «a propovăduit o religie pură, înțeleasă de toată lumea, prin urmare convingătoare»¹²³, cu învățături raționale, demne și posibile de urmat. O Biserică universală este posibilă pe baza elementului rațional din religie, singurul capabil de universalitate. Kant fondează critica religioasă generală, dar nu admite ca Hristos să fie blamat, ci onorat ca un fondator veritabil al religiei universale, căci Biserica întemeiată de El este adevărata Biserică universală, «iar întemeietorul are meritul că a chemat pe oameni să se unească în sînul acestei Biserici»¹²⁴.

Creștinismul conține «principii sigure ale oricărei religii și au în ele însele dreptul de a fi acceptate». Dreptul acesta le este furnizat de conținutul lor moral. Kant arată pe multe pagini, cu citate din Evangheliile (Matei V—VII, Luca), cum Hristos a pus accentul pe sentimentul moral pur și nu pe observarea datoriilor ecleziastice externe, civile sau pozitive, indicînd calea lăuntrică a religiei unde trebuie să se dezvolte Împărăția lui Dumnezeu.

Conținutul cel mai important al Evangheliilor se referă la datoriile omului. În principiul iubirii sînt condensate toate datoriile omului care duc, în final, la sfințenie

115. *Ibidem*, p. 182.116. *Ibidem*, p. 182.117. *Ibidem*, p. 184.118. *Ibidem*, p. 184.119. *Ibidem*, p. 185.120. *Ibidem*, p. 180.121. *Ibidem*, p. 181.122. *Ibidem*, p. 182.123. *Ibidem*, p. 189.124. *Ibidem*, p. 189.

și la fericirea universală. Binele moral se câștigă prin efortul personal căci «nu pică în sfin, ca un dar din cer». Perfecțiunea este de resortul voinței omului. Dumnezeu nu dă omului decît ce-și dă el însuși, prin acțiune. Răsplata o vor primi numai «acei oameni de bine, care și-au făcut datoria numai din dragoste pentru datorie»¹²⁵.

Fericirea o vom dobîndi la Dumnezeu, care pune de acord binele cu fericirea. Deci creștinismul poate fi proclamat religie rațională; el «este o religie completă: orice om poate s-o înțeleagă și să se convingă de ea prin propria-i rațiune»¹²⁶.

Hristos a dus o luptă dramatică cu dogmatismul și tradiționalismul iudaic, de-gajînd din el numai ce era rațional, deci progresist. Creștinismul s-a răspîndit, pentru că era «o doctrină religioasă care-i pe înțelesul minții celei mai simple și poate fi crezută fără prea multă risipă de erudiție»¹²⁷.

Cu spiritul său critic, omul trebuie să selecteze numai elementul moral. Kant este împotriva sacramentalismului formal pentru că Dumnezeu este și incognoscibil. Libertatea și demnitatea cer egalitatea între clerici și laici: «egalitatea lor se naște din adevărata libertate»¹²⁸.

Kant crede în progresul religios prin reforme succesive necesare, dar bine chib-zuite, care trebuie să ducă la unirea tuturor oamenilor, într-o comunitate morală.

Teologia speculativă și cea morală. Kant definește teologia drept «cunoașterea ființei originare», posibilă fie din simplă rațiune (*theologia rationalis*), fie din revelație (*teologia revelată*). Teologia rațională este o «teologie transcendențială», care ia forma de cosmoteologie, sau ontoteologie¹²⁹. Teologia naturală se împarte în «teologia fizică» și «teologie morală». Prin rațiunea teoretică speculativă nu depășim cadrul empiricului, deci nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu, nu putem constitui o teologie. Toate încercările de acest fel au eșuat. «Principiile folosirii naturale a rațiunii nu conduc nicidecum la o teologie, dacă nu se pun la bază legi morale»¹³⁰. Ființa supremă este «un ideal fără lipsuri», a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe cale speculativă, dar nici respinsă victorios¹³¹. Teologia se va întemeia pe principiul moralității, care postulează existența lui Dumnezeu, libertatea și nemurirea. Kant este monoteist, dar Dumnezeu pentru el, este o Idee. Teologia sa este mai curînd o teologie a virtuții, a luptei pentru desăvîrșirea personală și universală a omenirii.

O ecleziologie rațională. Prin voința morală, Kant crede că se va ajunge la «crearea unui popor moral al lui Dumnezeu»¹³², operă numai a oamenilor. Sub conducerea oamenilor, va exista o «republică morală» dar sub a lui Dumnezeu este o «Biserică», iar caracterele adevăratei Biserici, după el, sînt: 1. universalitatea, adică unitatea numerică și morală; 2. calitatea, adică puritatea; 3. relația: oamenii sînt liberi, egali; 4. modalitatea, adică imutabilitatea în constituția sa, cu schimbări temporale numai administrative. Astfel «Biserica nu este monarhică (condusă de un papă sau patriarh), ci o familie, sub conducerea unui părinte, ... o frățietate spontană, universală și durabilă»¹³³. Kant admite că Iisus Hristos a întemeiat adevărata Biserică, dar ea s-a dezvoltat fără El, după modelul autorității politice, și de aceea propune suspendarea oricărui tip de conducere ierarhică.

125. *Ibidem*, p. 191.126. *Ibidem*, p. 192.127. *Ibidem*, p. 193.128. *Ibidem*, p. 184.129. *Idem*, *Critica rațiunii pure*, p. 499.130. *Ibidem*, p. 501.131. *Ibidem*, p. 504.132. *Idem*, *Religia în limitele rațiunii*, p. 176.133. *Ibidem*, p. 178—179.

Creștinismul dogmatic, după el, dezunește poporul lui Dumnezeu, pe cînd cel moral îl unește și îl duce la universalizare. Pentru același motiv, sectele și superstițiile, cu sofisticările și ignoranța lor nu-și au justificare. Cu cît o biserică va fi mai rațională, cu atît avem garanția că va fi mai unitară și, deci, universală. Biserica este, în realitate, indivizibilă, pentru că și Dumnezeu este suprasensibil, deci fără legătură cu oamenii. Ei se pot uni, totuși, într-o republică morală, de tip ecleziastic, ca și cînd Dumnezeu ar conduce-o, căci această idee presupune cea mai mare unitate posibilă.

Teme posibile pentru ecumenism. Incontestabil că ecumenismul, ca mișcare mondială a Bisericilor spre unitate, are la bază protestantismul din care Kant s-a inspirat, în ecleziologia sa filozofică. Problema fundamentală ar fi aceasta: 1. Ce ar putea duce la o apropiere a Bisericilor istorice: creștinismul teologic, doctrinar sau creștinismul moral? 2. Dintre ecleziologiile care se confruntă, care ar avea cele mai mari șanse de convergență rațională, pe temeiul însușirilor din simbolul credinței? 3. Există un acord între conceptul de «popor al lui Dumnezeu» și conceptul de autoritarism ierarhic? Cum pot fi acomodate? 4. De ce tip este axiologia creștină: de tip harismatic sau de tip moral? Dacă concepția axiologică are vreo valoare în realizarea ecumenismului. 5. Principiile unei constituții ecleziologice universale redactate de Consiliul Mondial al Bisericilor, care să formeze un preambul la pacea între Biserici, ar fi un cod al unirii împotriva dezunirii de fapt. 6. Stadiul actual al contradicțiilor ecleziastice, caracterizat ca un «ecumenism antiecumenic» este o condiție a progresului spre universalitatea creștină rațională de tip moral? 7. Evoluția omenirii se desfășoară în direcția precisă a unei raționalități infinite. Cum înțelege Biserica să slujească omenirea rațională viitoare, care năzuiește la un imperiu al inteligenței.

9. *Omul universal într-o «republică morală mondială». Umanitatea și progresul.* — Cît este de profundă și mișcătoare încrederea lui Kant în capacitatea omenească de a crea un univers propriu uman, cu ajutorul rațiunii care elaborează știința, legislația naturii, și morala, ca legislație pentru acțiunile omenești! Acest univers uman depășește cosmosul, propriu-zis, căci expansiunea lui rațională este infinită, ordonîndu-se și determinîndu-se prin scopuri, ca valori ale libertății și voinței omenești. Prin integrarea sa voluntară în acest univers, omul însuși dobîndește o personalitate nouă, caracterizată prin posibilitatea universalizării sale. Omul nu-și creează un univers ideal în care să nu poată trăi, ci dimpotrivă, îl concepe ca un arhitect, după planul său propriu, ca să-i satisfacă cele mai înalte cerințe, pentru a trăi cît mai bine cu putință. Universul lui este frumos și bun, ceea ce contribuie direct la înfrumusețarea și îmbunătățirea propriei sale persoane, ca și la ameliorarea umanității.

«*Republica morală universală*». După modelul finalității din natură, omul rațional își creează un «imperiu al scopurilor»... Ce este și în ce constă acest imperiu? Kant îl definește astfel: «Înțeleg prin imperiu legătura sistematică, prin legi comune, a unor ființe raționale deosebite. Deoarece legile determină scopurile după valabilitatea lor universală, atunci, făcînd abstracție de la deosebirea personală a ființelor raționale, precum și de la orice conținut al scopurilor lor particulare, poate fi gîndită o totalitate a tuturor scopurilor ... în legătură sistematică, adică un imperiu al scopurilor»¹³⁴. Acest imperiu se bazează pe legea morală ca orice om să se trateze pe sine și pe alții numai ca scop în sine și pe faptul că toți oamenii formează o lume

134. Idem, *Intemeierea metafizicii moravurilor*, p. 134.

de ființe raționale (*mundus intelligibilis*). «Ideea unei lumi inteligibile pure, ca totalitate a tuturor inteligențelor, căreia îi aparținem și noi înșine ca ființe raționale ... rămîne o idee utilizabilă ... produce în noi un interes viu pentru legea morală, prin sublimul ideal al unui imperiu universal al scopurilor în sine (al ființelor raționale)»¹³⁵. Kant face o deosebire interesantă între republica juridică și republica morală.

a) *Republica juridică*. — În starea primitivă de natură, omul era în stare permanentă de război cu oamenii, caracterizată de Hobbes ca «bellum omnium contra omnes». După ce a intrat în starea politică și-a limitat libertatea, ca s-o faciliteze pe a tuturor, printr-o legislație comună. Deci, în republica juridică, «voința generală instituie o constrîngere externă legală»¹³⁶. Supunerea la lege este constrîngătoare și se cheamă legalitate.

b) *Republica morală*. — Sub aspectul moral (al moravurilor), omenirea primitivă a fost rea. Kant răstoarnă optimismul lui Rousseau și dovedește că, la origine, toți oamenii apăreau ca instrumente ale răului, o stare «de dușmăni reciproc publice»¹³⁷. Datoria de a ieși din această stare nu era numai a unei persoane singulare, «ci a neamului omenesc față de sine însuși»¹³⁸. Republica morală va instaura un sistem de oameni bine intenționați, «în care și prin unitatea căruia, numai binele suprem moral poate să fie înfăptuit»¹³⁹. Dar cum binele suprem îl depășește pe om, înseamnă că el nu poate fi legislator, ci numai «o ființă morală superioară»¹⁴⁰, Dumnezeu, care este «conducător moral al lumii», iar poporul lui Dumnezeu este «conceput după legi morale»¹⁴¹ republica morală, însă, este posibilă și în afară de Biserică, concepută de om,, după capacitatea sa morală întrinsecă.

Umanitatea și progresul. Nu se poate vorbi de progres, decît în universul uman. Trecerea de la faza naturalității la cea a raționalității și a culturii valorilor s-a efectuat prin imense eforturi umane, coroborate sistematic, în vederea binelui. «Natura, scrie Kant, a vrut ca omul să producă în întregime din sine însuși tot ceea ce trece dincolo de ordinea mecanică..., liber de instincte, prin propria sa rațiune»¹⁴². Deci, visata «fедераție a popoarelor» (*civitas gentium*) nu va fi înfăptuită decît dintr-o lume rațională (*mundus intelligibilis*). Antagonismul este condiția progresului, iar Kant îl definește ca «sociabilitate antisocială» adică înclinația oamenilor de a intra în societate, însoțită de o statornică împotrivire»¹⁴³. Deși Kant este idealist, cum observă un cercetător filozof, prin fundamentarea progresului pe factorul moral, totuși «trebuie reținută ca valoroasă ideea scopului rațional al istoriei..., caracterul logic necesar al progresului și contradicția ca forță motrice a acestuia»¹⁴⁴. Progresul trebuie să fie opera întregii omeniri, iar interesul ei suprem este cel moral.

Kant crede că perfecționarea continuă a omenirii se va efectua prin legea datoriei din conștiință. Iată testamentul său: «Două lucruri umplu sufletul cu veșnic nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor se-ndreaptă gîndul către ele: «cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine. Pe

135. *Ibidem*, p. 164.136. *Idem*, *Religia în limitele rațiunii*, p. 176.137. *Ibidem*, p. 179.138. *Ibidem*, p. 174.139. *Ibidem*, p. 174.140. *Ibidem*, p. 174.141. *Ibidem*, p. 176.142. *Idem*, *Ideea unei istorii universale*, trad. de Traian Brăileanu, București, 1943, p. 66.143. *Ibidem*, p. 66.144. Prof. Al. Boboc, *op. cit.*, p. 283.

amindouă le văd în fața mea și le Țeg nemijlocit de conștiința existenței mele... Prima perspectivă, a unei mulțimi nenumărate de lumi, îmi strivește oarecum însemnătatea mea de făptură animală... A doua, dimpotrivă, sporește valoarea mea ca inteligență, prin personalitatea mea, în care legea morală îmi descoperă o viață independentă de lumea animală...»¹⁴⁵.

Ordinea și armonia naturii, a universului i-au insuflat convingerea că pot fi înstaurate și în universul ideal uman, avind drept cauză și efect, în același timp, legea morală a înfăptuirii totale și universale a scopurilor și perspectiva unei sublime frumuseți, pe care el a identificat-o cu binele. Aceasta este speranța depășirii «sociabilității antisociale», ca rău radical, și posibilitatea unei fericiri reale actuale.

Retrospective și prospective kantiene. — Kant nu a încheiat o epocă de gândire, ci mai ales a deschis una unică, originală. S-a ridicat pînă la statura unui munte; predecesorii nu se mai văd, iar urmașii trebuie să urce pînă la el, sau să se înapoieze la el. Gîndirea lui Kant pare să se fi identificat cu gîndirea științifică și filozofică germană și să intereseze pe cea europeană și apoi mondială. De aproape două veacuri, drumurile filozofiei trec și prin Königsberg, fie pentru admirație, fie pentru negație.

Prof. Al. Boboc a prezentat o importantă sinteză a influenței lui Kant și a valorii lui, în gîndirea germană¹⁴⁶. Kantianismul este apreciat ca «o amplă sinteză în cugețarea modernă» și care «conturează noi perspective în istoria culturii universale. Aportul considerabil adus de Kant, în punerea temeliiilor științelor noi, dar mai ales elogiul personalității, al capacității de reflecție independentă și de creație, explică în bună măsură puterea de atracție a filozofiei critice și actualitatea recunoscută a temelor ei»¹⁴⁷.

Kant a abordat, în cele peste 82 de lucrări ale sale, toate problemele științifice și filozofice posibile pentru un om. Este remarcabil faptul că majoritatea au un singur obiect: *omul*, fie ca izvor al adevărului, fie în calitatea de constructor al unui univers propriu și, ca atare, dezalienarea lui științifică și morală. Unele din concepțiile sale poate sint depășite, dar valoarea lui de precursor nu-i este diminuată. «Fapta kantiană», susține Al. Boboc, e mult mai bogată în consecințe, atît pentru logica și epistemologia modernă, cît și pentru filozofia culturii.

Rezultatele analizelor kantiene ale unor concepte ca analitic-sintetic, formă-conținut, obiectivitate, metodă, umanitate, cultură etc. fac din Kant un precursor al problematicei spirituale contemporane, asupra căreia a exercitat o dublă influență: pozitivă și negativă, ca și structura contradictorie a concepției sale. Căci filozofia «critică» își dovedește o mare semnificație în istoria culturii nu atît prin soluțiile date, cît prin perspectivele pe care le deschide»¹⁴⁸.

Perspectivile îi sporesc măreția viziunilor sale. Spiritul științific se dezvoltă impetuos, pe linia obiectivității sale critice. Omenirea evoluează spre raționalitate, deși spiritul retrograd mai persistă, într-o contradicție care poate fi numită, prin analogie cu «sociabilitatea-antisocială», o raționalitate antirațională.

145. Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 145.

146. Al. Boboc, *op. cit.*

147. *Ibidem*, p. 11.

148. *Ibidem*, p. 24 și *idem*, *Kant și gîndirea contemporană*, în *op. cit.*, p. 331—332.

Filozofia socialistă, și ea, a apreciat caracterul constructiv al concepției sale despre valoarea persoanei, ca scop în sine, și mai ales despre «comunitatea umană», expresie și fundament al unității scopurilor.

Mulți impută elicii sale abstractismul și rigorismul prea rigid, prin interdicția oricărui sentimentalism, dar scopul este grandios: dezlegarea și scoaterea omului din infernul instinctelor și patimilor și deschiderea orizontului spre imperiul inteligenței și al datoriei morale. Filozofia creștină a lui Kant și eseul său ecleziologic rațional pot fi privite ca utopii, cine știe dacă realizabile sau nu, dar concepția sa despre persoană, ca formă a virtuții, centrul unei moralități sacre, este din cel mai autentic creștinism.

Teologia sa întemeiată pe morală se rezolvă în cadrul practic, sub modul unei personalități umane de tip energetic, mult de preferat celei pasive, de tip receptiv bolnăvicios, mistice sau intuitive. Omul conceput ca funcție de slujire a semenilor este un legat testamentar kantian de structură divină.

În morală, deși antisentimental, a considerat iubirea semenilor, ca unul din cele mai înalte principii ale datoriei omului față de semenii săi, cărora trebuie să le garanteze libertatea și fericirea.

Între creștinismul lăuntric, ca stăpînire de sine, virtute și omenie și cel extern, de conformism sau paradă oficială, Kant l-a preferat pe cel dintîi, tradus în viața personală, printr-o sublimă austeritate.

Concepția sa despre umanitate, despre posibilitatea unei uniuni a popoarelor, a unui imperiu moral al inteligențelor face din Kant un vizionar.



UN MARE PROTAGONIST AL APOSTOLATULUI SOCIAL : SFÎNTUL IOAN CEL MILOSTIV, PATRIARHUL ALEXANDRIEI

Descriind viața Sfintului Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei, episcopul Leonțiu de Neapole († 668), un biograf al său, spunea : «am urmărit pe de o parte câștigarea unui folos sufletesc și dorința de a-i urma pilda, iar pe de alta ca să aducem slavă lui Dumnezeu că și în zilele de acum — ca de altfel din neam în neam — au fost și sînt între noi luceferi în stare să lumineze pe cei ce stau în întunericul și în umbra morții. Pentru că, o iubiților! noi nu cinstim pe bărbații care și în vremea noastră duc viață bine plăcută lui Dumnezeu, ci zicem că mai demult nu se înmulțiseră într-atîta răutățile ca în ziua de astăzi, cînd — zic ei — s-a împlinit proorocia Domnului (Matei XXIV, 12) potrivit căreia, din pricina înmulțirii răutăților, se va răci dragostea multora, pentru care pricină noi, cei de azi — zicea scriitorul — nu mai putem săvîrși fapte bune ca cei de altădată». Aceasta a și fost pricina pentru care, zice Leonțiu mai departe, m-am hotărît să istorisesc o parte din viața acestui mare sfînt pentru a arăta că și în vremea noastră cei ce se nevoiesc și-și strunesc voința, pot ajunge la o viață mai îmbunătățită, putînd și păși pe calea cea strîmă, astupînd gura celor ce grăiesc minciuni și lucruri stricătoare de suflet¹.

Or tocmai acest lucru a căutat să-l illustreze Leonțiu de Neapole, anume că atunci cînd cineva vrea cu tot dinadinsul să facă bine altuia, cînd iubește cu adevărat pe Dumnezeu și pe oameni, atunci însuși Dumnezeu este cel care-l întărește, indiferent dacă acel om a trăit la începutul epocii creștine ori într-un moment de marasm și de deprimare, cum era socotit tocmai veacul VII în care a trăit Sfîntul Ioan.

În felul acesta își începe studiul său editorul bizantinolog H. Gelzer, atunci cînd afirma² că în cea mai întunecată epocă a culturii bizantine (între 600—800) această spontană și uneori naivă istorisire a vieții unui sfînt (întat adînc pînă și în conștiința monofiziților și a arabilor, iar mai tîrziu a fost luat ca model de ordinul ioaniștilor), scrisă în stil popular și nemeșteșugit, este cu adevărat o mărturie autentică grăitoare despre oameni și fapte, despre care încă în secolul II un talentat scriitor putuse spune că sînt «semnul petrecerii lui Dumnezeu la noi»³. Dacă nu mai funcționau acele minunate mese ale dragostei (agapele) ca în primele veacuri, dacă cu cîțiva ani înainte de ocupația fulgerătoare a arabilor, nu mai avem un Sfîntul Vasile cel Mare cu neîntrecuta lui «Vasiliada» sau un Sfîntul Ioan Gură de

1. Leontios von Neapolis, *Leben des hl. Johannes des Barmherzigen ...* hrg. v. H. Gelzer, Freiburg i. Br. 1893 (în seria «Sammlung ausgewählter Kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellen-schriften» hrg. G. Krüger, 5. Heft), p. 1—2.

2. H. Gelzer, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts*, în «Ausgewählte kleine Schriften», Leipzig, 1907, p. 2—4.

3. *Epistola către Diognet*, în «Scrierile părinților apostolici», trad. I. Mihălcescu, vol. I, București, 1927, p. 185.

Aur care hrănea mii de văduve și de nevoiași, în schimb apariția Sfântului Ioan, patriarhul Alexandriei avea să ridice la proporții cu adevărat neintrecute o campanie de întrajutorare care trece dincolo și de granițele țării, și care se străduiește în același timp să însufle și în conștiința tuturor încrederea omului în om, simțul de responsabilitate colectivă față de lipsurile fiecăruia, cu un cuvânt, un program multi-lateral de apostolat al faptei bune, al unei frății bazate pe credința că în fiecare om ce suferă trebuie să vedem pe Hristos, care ne țăută, ne așteaptă.

În grai popular, destul de sobru și ferit de pasiunea retorică în care au încăput cele mai multe lucrări ulterioare de acest gen, «Viața Sfântului Ioan» ține să sublinieze că «cele mai multe din realizările acestui minunat bărbat le-a cercetat și verificat prin jurământ de la oameni vrednici de încredere, așa cum scrie și la sfințele patru Evanghelii despre unul și același lucru pentru care se cere ca prin gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvântul.» (Matei XVIII, 16)⁴. Pe prim plan între martorii folosiți, autorul amintește de lucrarea celor «doi apărători ai evlaviei ortodoxe», contemporani cu el și admiratori deopotrivă ai Sfântului Ioan cel Milostiv și anume Ioan Moshos, autorul binecunoscutei lucrări de popularizare a nevoițelor călugărești din Palestina și Egiptul veacurilor VI—VII — *Leimonarion*, sau *Pășunea duhovnicească*, și Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului, despre care se știe că au scris și ei o biografie a marelui ierarh alexandrin, dar care nu ni s-a păstrat decât într-o formă remaniată tirziu de Simion Metafrastul. Acești scriitori folosiseră un limbaj mai cult, mai clasicizant (*σοφως και ενωτέρως*) cum scrie Leonțiu în introducere, dar în ea oferă totuși multe amănunte despre Sfântul Ioan. Potrivit informațiilor lor, ca și după spusele *Minologhionului* împăratului Vasile Porfirogenetul, precum și ale cronicarului Ioan de Nikiu, Sfântul Ioan era originar din Cipru, unde tatăl lui fusese guvernator. Ioan fusese căsătorit de părinți fără voia lui, dar murindu-i soția și copiii, pe vremea împăratului Heraclie, când tocmai era vacant scaunul patriarhal din Alexandria, cetățenii capitalei egiptene l-au cerut cu mare însuflețire să le fie ierarh, intervenind pînă la împărat, îndeosebi prin compatriotul lor patriciul Nichita (*praefectus augustalis*), o figură de mare prestigiu din administrația bizantină a epocii. Intronizarea Sfântului Ioan va fi avut loc cel mai devreme la finele anului 610, iar pastorația sa a durat doar 9 ani, căci la venirea perșilor (iunie 619) patriarhul s-a refugiat în Cipru împreună cu patriciul Nichita, unde a și murit în același an⁵.

Deși scurtă, pastorația Sfântului Ioan a fost excepțional de bogată în realizări. «Din numai șapte biserici ortodoxe cite a găsit la venirea sa, el a lăsat la moarte de 10 ori atitea», zice biografia acelorași Ioan și Sofronie, iar cit despre rîvna pentru Ortodoxie atit contra eyreilor, a severienilor monofiziți, cit a monoteiștilor, stau mărturie atit referințele Sfântului Maxim Mărturisitorul⁶, cit și ale cronicarului Teofan⁷. Dar să ascultăm ce zic mai departe cei doi biografi: «cea mai desăvîrșită și mai înflăcărată a fost grija lui pentru cei săraci, pentru vindecarea lipsurilor cărora a dovedit o rîvnă nestinsă și neprecupețită, necruțînd nici cel mai din urmă ban, ci dăruind dintr-al său și ultima lețcaie. A ridicat locașuri pentru primirea străinilor, spitale pentru bolnavi, azile pentru săraci și alte așezăminte de binefacere, aprovizionîndu-le zilnic cu hrană și cu tot ce le era de lipsă. Pînă și pentru femeile sărace și care n-aveau unde să se adăpostească le-a rînduit așezămint potrivit unde

4. Gelzer : *Leben...*, p. 3—4.

5. Amănunte la Gelzer : *Das Leben...*, 15—23.

6. P.G. XCI, 333.

7. Ed. de Boor 235, 12 ș. u.

puteau naște, pregătind în diferite sectoare ale orașului nu mai puține de șapte de astfel de clădiri cu paturi și cu acoperăminte, cu hrană și cu purtare de grijă pentru lehuze. S-a îngrijit și de unii dintre slujitorii bisericii care erau mai lipsiți, rînduindu-le fiecăroră cîte o subvenție anuală, ba nici față de episcopi n-a căutat să cruce cheltuielile».

Adoptînd apoi un stil mai retoric, biograful continuă: «Dar ce sînt acestea față de marea cea largă a purtării lui de grijă și de oceanul aproape fără sfîrșit al bunătății lui? Căci ca un al doilea Nil care revarsă valuri de binefaceri, a stropit din destul nu numai țînutul Egiptului, ci pînă departe în lumea întregă. Căci cine din cei sosiți din depărtări aflați în strîmtoare dac-au venit la el, s-au mai întors cumva cu mîinile goale? Ba chiar numai dac-auzea el că printr-un loc se află cineva în strîmtoare, nu se zgircea să le trimită cele de lipsă. Căci și cînd perșii au jefuit întregă Siria... iar Rosmiux, generalul regelui persan Cosroes, a ocupat orașul sfînt al Ierusalimului, preoți și mireni mulți din Siria a adăpostit și a hrănit, iar la Ierusalim, după ce a plîns ca Ieremia altădată pe ruinele lui, nu s-a mulțumit numai cu atîta, ci a trimis prin binecredinciosul Ctisip hrană și tot felul de alimente, îmbrăcăminte, vite de cărat la refacerea pustiirilor, pe lingă sume mari de bani și pentru răscumpărarea prizonierilor a trimis cu bani pe episcopii Teodor din Amatunda Ciprului și pe Grigorie de Rinokurura, împreună cu egumenul Antonie din muntele mare (Sinai?)»⁸.

Dar să căutăm să revenim la relatarea mai dezvoltată asupra vieții Sfîntului Ioan, aceea pe care ne-a lăsat-o Leonțiu de Neapole. Nu putem reproduce aici toate cele 46 de capitole ale lucrării. Ele merită să fie citite în întregime. Evlavia și admirația cu care sînt descrise dovedesc într-adevăr obiectivitate, sinceritate.

Ca un al doilea gen de mărturie servește descrierea pe care i-o face fostul iconom al Bisericii alexandrine din timpul păstoririi Sfîntului Ioan. Acesta se numea Mina și afară de ultimele două capitole, întreagă biografia prezentată de Leonțiu este propriu-zis relatarea făcută de Mina, despre cele ce a văzut și a auzit din viața Sfîntului Ioan.

Desigur, în același timp, în istorisire se întîlnesc încă și o serie întreagă de referiri și martori, pe care documentele istorice le confirmă din destul. Nu ne reținem asupra caracterului miraculos al unor povestiri întîlnite în scrisul lui Leonțiu. Avem în schimb de ce ne lega și avem multe de învățat de aici. Dar mai bine să-i dăm lui cuvîntul.

«Alegîndu-l și înscăunîndu-l patriarh în marea cetate creștină a Alexandriei, Sfîntul Ioan a hotărît printr-o rînduială cu adevărat dumnezeiască, iar nu prin una dată parcă de oameni și prin oameni o faptă răscumpărătoare pe care a pus-o în fața tuturor, a trimis adică îndată după economii bisericii și după diaconul care cîntă la slujbe «cu pace, Domnului să ne rugăm» și le-a spus în plină ședință a consiliului său: «nu-i cu dreptate, fraților, să purtăm mai mult grijă de noi înșine decît de Hristos». Întrucît toți cei de față au rămas izbiți și nedumeriți de vorba aceasta, fericitul părinte a zis mai departe: «duceți-vă pe străzile orașului și înregistrați pînă la unul pe toți stăpîinii mei». Fiindcă nici acum nu înțelegeau cine ar putea fi aceia, ci stăteau doar cu capetele plecate și tot cugetau cine ar fi «stăpîinii»

8. Textul reprodus la Gelzer: *Leben...*, p. 111—112. Ei s-au întîlnit și s-au cunoscut, spune prefața, cu ocazia pelerinajului făcut la locașul în care se aflau moaștele sfinților naționali egipteni, mucenicii Kir și Ioan.

pe care patriarhul îi are prin oraș, acesta și-a deschis îngereasca lui gură și a zis : «cei pe care îi numiți săraci și cerșetori, pe aceia îi numesc eu domni și mijlocitori, căci numai ei ne pot apăra cu adevărat și ne pot dăruî împărăția cerurilor». Și pentru ca să arate cât mai curînd cum trebuie înțeleasă «urmarea lui Hristos» a poruncit slujbașilor respectivi ca în anumite zile să împartă ajutoare la cei săraci după cum se va simți lipsa, pentru că erau mai mult de 750 de săraci în oraș. Așa și-a început, cu vrerea lui Dumnezeu, lucrarea sa Sfintul Ioan, dimpreună cu vlădicii și cu cei din jurul lui, ca un păstor adevărat, iar nu ca un năimit (cap. II).

«Odată a fost înștiințat de cineva acest prea înțelept părinte că slujbașii bisericștii încredințați cu împărățirea darurilor ar alege după obraz pe unii din cei răscumpărați de la străini. Fără întîrziere i-a chemat, le-a spus să nu mai audă astfel de acuze, a sporit sumele destinate spre împărțire, dar a lăsat cuvînt și a statornicit rînduală ca nimeni să nu poată primi de la cineva vre-un dar, pentru că, zicea dînsul, focul va arde casele celor ce iau daruri de la alții (Iov XV, 34). De atunci, cu ajutorul lui Dumnezeu casele lor s-au mai îndreptat, iar unii dintre dînșii au refuzat să mai primească ceva în dar» (cap. IV).

«Altădată auzind Sfintul Ioan că unii sînt nedreptățiți și c-ar vrea să se plîngă lui, dar nu îndrăzneau de frica funcționarilor lui, a avocaților și a altor slujbași, a născocit un lucru cu totul plăcut lui Dumnezeu, anume miercurea și vinerea, luînd o masă și vreo două scaune se așeza în fața bisericii însoțit de cîțiva oameni mai de frunte avînd cu sine Evanghelia, dar neluînd cu el decît pe un singur slujbaș din anturajul său, pentru ca astfel să dea voie și curaj tuturor celor ce voiau să se apropie de el ca să ceară deschis satisfacerea cererilor și hotărînd ca nimeni să nu poată pleca pînă nu li se rezolvă plîngerea, declarînd în auzul tuturor că dacă noi, oameni fiind, sîntem liberi să intrăm oricînd în casa Domnului ca să-i facem cunoscute cererile noastre, căci cu toate că pe El nu-l vedem, fiind deasupra întregii făpturi, totuși ne grăbim să-i adresăm cererile noastre și ne mîhnim dacă nu ne ascultă strigînd ca și prorocul : «degrab' auzi rugăciunea mea, Doamne, și mă mințuiește» (Psalm. LXXVIII, 7), — atunci cum să nu fim datori să împlinim și noi cu toată grija cererile semenilor noștri, mai ales gîndindu-ne la cuvîntul Domnului că «cu măsura cu care măsurați, vi se va măsura» (Matei VII, 2) și al prorocului : «cum ți-ai pregătit, așa vei avea» ?

«Așadar, într-una din zile, întimplîndu-i-se acestui sfînt să șadă precum am amîntit în fața bisericii pînă spre inserat, la ceasul 5, fără să-i fi venit nimeni să i se înfățișeze, a plecat mîhnit și cu ochii înlăcrimați. Și fiindcă nimeni nu îndrăznea să-l întrebe care e cauza întristării sale, Sfintul Sofronie (viitorul patriarh al Ierusalimului, care se afla atunci de față) l-a luat deoparte și l-a întrebat : «care e pricina supărării care a pus stăpînire pe sufletul tău, de Dumnezeu prea înțeleptite părinte, încît ne-ai tulburat dintr-odată și pe noi» ? La care el a răspuns cu glas blind : «astăzi sârmanul Ioan n-a primit de la nimeni nici o plată, încît pentru multele lui păcate nici acum nu-i poate duce la Hristos nimic, cum nici altădată n-a făcut-o». Dar răspunzîndu-i Sofronie cu grai parcă insuflat de Dumnezeu, i-a zis ierarhului, înlăturîndu-i într-o clipă pricina întristării : «se cade, prea fericite, să ne bucurăm și să ne veselim căci cu adevărat ești fericit că ai putut împăca în așa fel turma pe care ți-a încredințat-o Dumnezeu, încît nici unul din ei nu mai are în suflet dușmănie ori indoială, ci sînt ca niște ingeri, fără porniri și fără răutăți». Dîndu-și seama acel blind păstor că cele spuse sînt adevărate, și-a ridicat

privirea spre cer și a zis: «mulțumescu-ți ție, Doamnă, că m-ai invrednicit și pe mine să mă numesc preot și să păstoresc turma cea cuvântătoare, eu păcătosul și nevrednicul». Acestea zicînd a îndepărtat de la el toată deznădejdea punînd în locul ei multă bucurie și smerenie, încît unii spun că chiar și regretatul împărat Constantin, fiul lui Heraclie, a început să-i urmeze pilda, sprijinînd pe toate căile împăciuirea celor din împărăția sa⁹.

Să ne gîndim numai ce prăpastie se adincise și pe linia confesională și pe cea socială în vremea lui Iustinian și a urmașilor săi în Egipt, încît poporul și pătura mijlocie deveniseră monofiziți, iar bisericile și mînăstirile încăpuseră aproape toate pe miinile lor. De aceea și sub raportul pacificării Imperiului, păstorirea lui Ioan cel Milostiv s-a încadrat în chip firesc strădaniilor de împăcare duse de împăratul Heraclie, dar și cerințelor susținute de interesele superioare ale Ortodoxiei, înțelepciunea cu care a știut el lucra în vremuri atît de greu încurcate, a rămas pilduitoare. Chiar dacă ni se par hazlii unele din relatările biografului său, totuși ele sînt pline de evlavie, de emoționantă simplitate.

«Pe cînd era încă plin orașul de refugiați, un străin care văzuse multele binefaceri pe care le făcea Sfîntul față de străini, a vrut să-l pună la încercare și de aceea, îmbrăcîndu-se în haine slabe i-a ieșit înainte în timp ce se afla în drum să viziteze pe bolnavii din spital (căci într-adevăr Sfîntul îi căuta de două, trei ori pe săptămînă) și i-a zis: «fie-ți milă de mine că abia am scăpat din prizonierat». Sfîntul a poruncit vistiernicului său: «Dă-i 6 taleri!». După ce a luat banii, străinul alergă și-și schimbă din nou îmbrăcămîntea, îi căzu la picioare și-i zise: «Fie-ți milă, mă aflu la grea strîmtorare!». Părintele a zis din nou slugii: «Dă-i și lui 6 taleri!». Dar cît ce plecase acesta, vistiernicul îi șopti la ureche: «Pe Dumnezeuul meu, P. S. Părinte, acesta e cel căruia i-am dat înainte!». Patriarhul s-a făcut însă că nu știe. Venit-a drept aceea omul și a treia oară și deși i s-a atras atenția că talerii pe care-i are la el sînt cei dați înainte, totuși preamilstivul i-a spus însoțitorului: «Acum dă-i 12 taleri, nu cumva să fie Hristos care mă pune la încercare» (cap. IX).

La fel se petrec lucrurile și cu un negustor care naviga spre Sicilia, Spania și Insulele Britanice (cap. X).

Au rămas clasice chipurile în care Sfîntul Ioan știa să combată lăcomia sau sgîrcenia nu numai a unor mireni, ci pînă și a unor clerici sau chiar ierarhi. Așa este cazul istorisit în capitolul XI, în care doi slujbași de ai săi și-au reținut 2/3 din ajutorul pe care patriarhul hotărîse să-l acorde unui om scăpătat, dar pînă la urmă fapta lor a fost dată pe față în chip neașteptat, iar ei și-au recunoscut vina și au cerut iertare.

Cazul cu tînărul bogat (cap. XIII), care voia să ajungă diacon mituînd pe patriarh este și el plin de semnificații pentru cunoașterea vremilor și a oamenilor: «Fiindcă, așa cum s-a mai spus, o mulțime nenumărată de oameni se refugiase în Alexandria de frica perșilor, încît de mare strîmtorare nu mai răzbea să mai umple albia riurilor de alimente și bani cite se cheltuiau, sfîntul a trimis emisari în toate părțile să contracteze împrumuturi de cite 100 de taleri (10 centenari). Dar și acești bani se cheluseră și foamea tot mai bîntuia, iar altă ocazie de unde să mai împrumute nu se ivea, căci toți se temeau că foamea va mai dura încă și neca-

9. Din păcate Constantin n-a domnit decît 100 de zile, Gelzer, *op. cit.*, p. 125—126. Ostrogorski, *Gesch. d. byz. Staates*, München, 1963, p. 93—95.

zurile îi obișnuiseră să se limiteze doar la ajutoare primite. Pe cînd, adică, sfîntul stăruia în rivnă și rugăciune, deodată, simțindu-i strîmtorarea și lipsa deplină în care se zbătea, unul din bogătașii orașului, care trăia cu o a doua femeie fără să fie despărțit de cea dintîi, dar care dorea să ajungă diacon al sfîntei biserici din Alexandria, de aceea voia să-l constrîngă pe sfînt să-l hirotonească acum cînd știa că biserica a ajuns la o așa strîmtorare. Și pentru că nu îndrăznea să-i vorbească personal, tînărul i s-a adresat în scris cu următoarea cerere: «Prea Sfîntului și de trei ori fericitului Părinte al părinților Ioan, locțiitor al lui Hristos, ruga lui Cosma nevrednicul și cel mai smerit rob al Frăției Tale. Cunoscînd, Prea Sfînțite, cîntea de care se cuvine să se bucure, după voia Domnului, chipul P. S. Tale, iar pe de altă parte știind că prin păcatele mele întăresc și mai mult strîmtorarea vremilor de acum, m-am gîndit că nu mai e cu cale ca eu nevrednicul să mai petrec în îmbuibare, cîtă vreme stăpînul meu se află în așa strîmtorare. La nevrednicia mea se află, Stăpîne, vre-o 8500 kg. de grîu și peste 50 kg de aur, pe care vreau să le dăruiesc lui Hristos prin Prea Sfînția Ta, numai să fiu învrednicit eu nevrednicul să ajung diacon, pentru ca în felul acesta să mă pot curăți prin mijlocirea-ți la sfîntul altar de păcatele destrăbălărilor mele, căci se spune doar la Sfîntul Pavel că «de nevoie se face și legii schimbare» (Evr. VII, 12).

Primind cererea, de Dumnezeu înțeleptitul părinte a trimis după el și i-a spus: «Tu mi-ai trimis cererea aceasta prin secretarul tău?». Cînd acesta i-a confirmat faptul, sfîntul a scos afară de ceilalți sfetnici nevrînd să-l facă de rușine în fața tuturor, apoi a început să-i vorbească așa: «darul tău e mare și ar fi tare de lipsă, dar nu-i curat; să știi că după Lege oaia fie mică, fie mare, dacă nu-i curată nu se poate jertfi (Lev. XXII, 20), cum bine știm că nici Dumnezeu n-a primit jertfa lui Cain. Iar în legătură cu ceea ce ai spus, frate, că «de nevoie se face și legii mutare», să știi că acolo Apostolul s-a gîndit tocmai la Legea veche. Și apoi cum ar fi putut spune Iacob, fratele Domnului (II, 10) că cine ține toată Legea, dar greșește într-o singură poruncă, vinovat va fi de toate poruncile?». Cît despre sărmanii mei frați și despre sfînta Biserică, să știi că Dumnezeu, cel ce i-a hrănit și înainte de a mă fi născut eu și tu, acela îi va hrăni și de acum înainte, dacă vor păzi neschimbate cuvintele Lui. Căci cel ce a putut înmulți cele cinci pîini din Evanghelie, acela poate binecuvînta și cele 10 banițe pe care le mai am în vistierie. De aceea-ți răspund cu cuvintele Apostolului: nu ai parte și nici sorți la chemarea aceasta, căci inima ta nu-i dreaptă înaintea Domnului» (Fapte VIII, 21). Îndată ce bogatul plecă rușinat și incurcat, Sfîntul fu înștiințat că două vapoare ale bisericii ancoraseră în port aducînd grîu din Sicilia, unde le trimisese. Auzînd acest lucru și căzînd la pămînt, Sfîntul mulțumî atotputernicului Dumnezeu, grăind: «Mulțumescu-Ți Doamne, că n-ai lăsat pe robul Tău să vindă darul Tău pe bani. Într-adevăr, cei ce Te caută și cei ce păzesc poruncile Tale nu se vor lipsi de tot binele» (Psalm. XXXIII, 10).

Iată și raportul privind ajutoarele trimise la Ierusalim (cap. XX):

«Pe cînd a îngăduit Dumnezeu ca pentru păcatele noastre cele multe să fie dată flăcărilor de către perși cei fără Dumnezeu unele din bisericile Ierusalimului (anul 614), înțelegînd Sfîntul Ioan că Modest, patriarhul Ierusalimului se află în mare strîmtorare, i-a trimis pentru refacerea bisericilor 1000 de taleri, 1000 de saci de grîu, 1000 de saci de legume și fructe, 10.000 de kg. de fier, 1000 de butoaie de pește conservat, 1000 de burdufuri de vin și 1000 de lucrători egipteni, declarîndu-i

în scris următoarele : «Iartă-mă, prea drepte lucrătorule în via lui Hristos, că drept îți spun că dacă s-ar fi putut, aș fi vrut să vin și eu să ajut la rezidirea sfintei biserici a Invierii Domnului Hristos. Mai rog prea cinstita ta față să nu faci nici cea mai mică amintire despre numele smereniei mele, ci mai curînd să ceri de la Hristos să mă însemneze dincolo, unde e înscrierea cea fericită».

Cit de departe mergea în inima Sfintului grija de a ajuta pe cei nevoiași reiese din următoarea relatare :

«Unul din crîsnicii (paramonarii) săi ajunsese odată în cea mai neagră sărăcie. Fără să știe cineva, Sfîntul îi dăruise din mîna lui două litre de aur (0, 870 gr.), la care omul răspunse : «dacă primesc atîta bănet nu mai am îndrăzneală să apar înaintea Prea Sfinției Tale». Sfîntul îi răspunse atunci cu adevărat un cuvînt de laudă și înțelept : «frate dragă, încă nu mi-am vărsat și singele pentru tine, așa cum mi-a poruncit Domnul» (Ioan X, 11).

Dorul după ajutorarea fratelui ajunge la Sfîntul Ioan să ia formele cele mai diferite, uneori incredibile, în orice caz pline de farmec, de zidire sufletească. Iată-l, de pildă, de trei ori după olaltă refuzînd unui bogătaş o pătură mai scumpă și pe care acesta tot de atîtea ori i-a cumpărat-o din nou și i-a trimis-o iarăși : «să vedem pînă la urmă, zise el, cine se va supăra : eu care tot vînd sau tu care o cumperi din nou ?» (cap. XXI). «Am să-ți dau dacă vrei, fiule, haina de pe mine», zise altădată (cap. XXX) unui datornic urmărit de fisc, care venise la el cerîndu-i ajutor cu lacrimi în ochi, căci după atîtea binefaceri cite făcuse, Sfîntul nu putea să nu-l podidească plînsul cînd vedea pe vre-un nenorocit plîngînd». Pline de tilc și de farmec sînt capitolele care aștă și în alții pofta de a face milostenie : cerșetorul care a primit în obraz o piine (cap. XXIII) sau episcopul Troil, cel care a fost învâțat de sfînt să împartă sărmanilor din azil milostenie în preț de 30 de taleri, tocmai pentru că Sfîntul îi cunoștea zgîrcenia. Sau, în sfîrșit, bancherul care și-a învățat copilul să fure de acasă pe ascuns cîțiva gologani zilnic pentru a-i dărui cerșetorilor, incit într-o bună zi au ajuns să nu mai aibă nici cu ce să-și cumpere o piine ! (cap. XXXVIII).

Să nu se creadă, însă, că Sfîntul Ioan îngăduia abuzul sau șarlatania. Iată ce spune în cap. VII :

«Apropiindu-se și unele femei care purtau cercei și brățări și cerînd și ele milostenie, slujitorii incredințați cu ajutorările au înștiințat pe patriarh despre acest lucru ; de aceea încruntîndu-și privirea și asprindu-și graiul — cu toate că știm că privirea lui era liniștită, iar vorba blîndă — Sfîntul a zis : «dacă vreți voi să ajungeți împărțitorii darurilor smeritului Ioan sau mai bine-zis ale darurilor lui Hristos, atunci nu trebuie să vă viriți nasul peste tot punînd la îndoială porunca Scripturii care zice : «oricine-ți cere, dă-i !» (Luca VI, 30). Și dacă ați venit cu gîndul să luați și voi milostenie, atunci să știți că nici Dumnezeu, nici smeritul Ioan n-au nevoie de șarlatani, căci și dacă cele dăruite sînt ale mele și prin mine agonisite, să știți că nu mă voi zgîrci cu ce-i al meu ; dacă însă cele ce se împart sînt ale lui Dumnezeu, atunci cu atît mai virtos trebuie să țin poruncile lui. Ori dacă din necredință sau din prea puțină credință vă temeți ca nu cumva ceea ce împart să întrecă banii pe care-i adun, atunci să știți, puțin credincioaselor, că nu mă rușinez să vă aminlesc cum că atîta vreme cît a binevoit Dumnezeu să mă lase pe mine nevrednicul împărțitor al darurilor lui, de ar veni toată lumea la Alexandria

să ceară milostenie, tot nu vor seca comorile fără sfârșit ale Domnului și ale Bisericii».

Un protestant ca H. Gelzer credea că Sfântul Ioan a fost un pietist în genul lui H. Franke ori Fr. Fabre¹⁰; credem că cele spuse în cap. XLII nu ne dau drept la astfel de interpretări.

«Și de sfânta liturghie se îngrijea sfântul și multă rivnă a dovedit pentru ea. Căci într-una din zile vrînd să-i dezvețe pe mulți să mai iasă afară din biserică după ce se termina de citit Evanghelia și să mai stea de vorbă în loc să ia parte la rugăciunile «ectenilor cu deadinsul», ce credeți că a făcut? îndată ce s-a sfârșit citirea Evangheliei a ieșit și Sfântul din biserică și a intrat în mijlocul mulțimii de afară, iar pentru că toți au rămas mirați, dreptul le-a zis: «Fiilor, unde sînt oile, acolo trebuie să fie și păstorul: veniți și voi înăuntru și voi intra și eu, iar de rămîneți aici, voi rămînea și eu. Doar eu pentru voi vin la Sfînta biserică, căci altfel aș fi putut rămînea acasă slujind în capela episcopală». Făcînd acest lucru o dată sau de două ori, fericitul Ioan și-a înțeleptit poporul ajungînd să-l îndrepte în chip minunat, căci se temeau ca nu cumva să le mai dea Sfîntul o astfel de lecție.

Nu îngăduia în nici un caz ca cineva să-și dea întîlnire și să stea de vorbă în biserică, ci în văzul tuturor îl scotea afară, spunîndu-i: «Dacă ai venit aici ca să te rogi, atunci și mintea și gura cu asta să le deprinzi, iar dac-ai venit doar ca să te întîlnești cu alții, atunci să nu uiți că scris este: «Casa lui Dumnezeu casă de rugăciuni se va chema, să n-o faci peșteră de tilhari» (Matei XXI, 13).

Ceea ce era și mai minunat la acest întru sfinți papă alexandrin era faptul că încă fără să se fi călugărit și înainte de a fi fost hirotonit între clericii bisericii, ci de cînd era încă cu soția s-au fost înțeles să trăiască amîndoi în înfrinare și astfel și-a păstrat starea lui în cadrul bisericii fiind hirotonit ca patriarh direct din slujba militară¹¹ ridicîndu-se la așa o înălțime morală încît întrecea pe mulți din cei ce petreceau în pustnicie».

În legătură cu slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, Sfîntul Ioan nu recomandă numai virtutea milosteniei, ci îmbrățișează în complexul ei întreagă chemarea preoțească. Se știe, de pildă, cît de mult insistă el asupra iertării și împăcării, mai ales a preoților între olaltă.

«Doi clerici căzuseră odată într-o greșeală, certîndu-se într-olaltă. De aceea Sfîntul i-a pus la canon citeva zile. Unul din ei recunoscîndu-și greșeala, a primit bucuos pedeapsa, celălalt fiind rău, n-a primit, ci s-a răzvrătit, căutînd prilej, nenorocitul, să nu mai meargă la Biserică, ci petrecînd numai în răutăți. Ba s-a pornit și cu minie asupra Sfîntului și avea de gînd chiar să ridice mina asupra lui să-l bată. Unii zic că el ar fi fost cel care a informat pe patriciul Nichita despre banii bisericii, asupra cărora și-a întins acesta mina, cum am mai spus¹². Cînd s-a adus la cunoștință planul holărit al răzbnătorului, părintele, ca un adevărat păstor, aducîndu-și aminte de spusa Scripturii: «cine este slab și eu să nu mă simt slab cu el?» (II Cor. XI, 29) precum și de altă vorbă: «datori sîntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși» (Rom. XV, 1) a vrut să trimită după el, să-l dojenească după cuviință și astfel să înlăture dușmănia dintre ei, căci vedea în cazul lui o încercare a lupului de a răpi oile. Dar după o rînduială mai mult a lui

10. *Ein Schriftsteller...*, p. 41.

11. Biografia scrisă de Ioan și Sofronie spune mai deschis: «din starea laică a trecut în cea superioară și retrasă». Gelzer, *Das Leben...*, p. 148.

12. Gelzer, *op. cit.*, cap. XII.

Dumnezeu, ca să se facă și mai cunoscut în fața tuturor sufletului neprihănit al lui, Sfântul a uitat să-l mai cheme și să-i ierte pedeapsa.

Intr-o duminică s-a nimerit ca Sfântul să slujească jertfa cea necruntă a liturghiei. Diaconul aproape terminase de spus ecteniile cu dinadinsul și s-apropia momentul ridicării sfântului aer la rostirea crezului și a sărutării frățești, când deodată aducându-și aminte pe de o parte de supărarea clericului, iar pe de alta de porunca dumnezeiască a celui ce a spus: «dacă aduci darul tău la altar și acolo-ți aduci aminte de fratele tău că are ceva împotriva ta, atunci lasă darul tău înaintea altarului și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău și apoi venind adu-ți darul» (Matei VI, 23—24), Sfântul a poruncit diaconului să repete încă o dată ecteniile de la început, iar dacă e cazul să revină și a treia oară până ce va veni la îmbrățișare și P. S. Sa (care se retrăsese în sacristie și trimisese în grabă vre-o 20 de ușeri să caute pe clericul respectiv, planul păstorului fiind să scoată oaia și din gura lupului), așa că Dumnezeu, care împlinește voia celor ce se tem de El, a rînduit ca clericul să fie găsit numaidecît și cînd să se apropie, însuși patriarhul a deschis gura mai întâi, mărturisind acel adevăr sfînt al Scripturii, zicînd: «iartă-mă, frate!», ba a făcut și o metanie înaintea lui. La care, rușinîndu-se clericul, de P. S. Patriarh și de cei care mai erau de față, dar mai ales îngrozindu-se de păcatul său și cutremurîndu-se parcă atunci ar fi căzut foc din cer gata să-l mistuie, de aceea în clipa în care a văzut căruntețile patriarhului pecate alit de jos, a căzut și el îndată cu metanie pînă la pămînt cerînd iertare și împăcare. Abia cînd patriarhul a zis: «Dumnezeu să ne ierte pe toți», s-au ridicat amîndoi și au intrat în biserică pășind cu multă bucurie și veselie în fața altarului, putînd acum rosti cu conștiință curată ruga către Dumnezeu: «și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri». Și iată așa s-a cumîntit de atunci și s-a căit citețul acela, încît a fost mai tîrziu învrednicit să fie sfințit preot (cap. XIV).

Altădată a fost înștiințat fericitul părinte că și un diacon ranchiunos nu voia să se împace cu un coleg al său. Sfântul a căutat să afle numele și gradul, așa că în ajunul unei duminici a înțeles că respectivul se numea Damian și că era diacon. Drept aceea Sfântul puse în vedere arhidiaconului să i-l arate pe cînd va urma să vină la biserică, dar fără să-i spună lui Damian nimic. Așadar, a doua zi, pe cînd se apropia vremea de liturghie a venit și Damian la slujbă și, zis și înțeles, arhidiaconul se uita la el făcîndu-i semn patriarhului că acela este. Atunci sfîntul patriarh s-a hotărît să participe și el la slujbă numai ca să-l împace pe om. Desigur însă că despre ce anume avea de gînd să facă, n-a îndrăznit să spună nimănui nimic. Pe cînd a venit așadar Damian să primească sfîntul trup din mina patriarhului (așa cum e rîndul diaconilor), Sfîntul Ioan l-a prins de mîna și i-a zis: «du-te mai întâi și te împacă cu fratele tău și abia după aceea vino și te împărtășește cu preacuratele și fără prihană taine ale lui Hristos. Fiîndu-i rușine de mulțimea clericilor care erau de față ca să i se poată împotrivi mai ales în locul și în ceasul în care se afla, diaconul s-a hotărît să se împace și abia după aceea a venit să ia sfintele taine. De atunci toți clericii și mireni se fereau de a se mai certa unii cu alții, temîndu-se să nu-i mai mustre și să nu-i rușineze și pe ei ca pe diaconul acela».

Impresionant este și modul cum a împăcat și pe unul din fruntașii orașului: sub un pretext oficial, Sfîntul l-a chemat tocmai într-o zi în care săvîrșea sfînta liturghie în capela reședinței. În momentul rostirii rugăciunii «Tatăl nostru», la un

moment dat au tăcut și patriarhul și sinclul său (altcineva nu era de față) și a rămas singur fruntașul respectiv să spună: «...iartă-ne nouă precum și noi iertăm greșiiților noștri», dar atunci patriarhul îl întrebă cu glas blînd: «îți dai seamă în ce clipă ai zis către Dumnezeu: «iartă-ne Doamne așa precum și eu iert». Ars ca de foc numitul boier a căzut în genunchi «și cu adevărat s-a împăcat după aceea cu vrăjmașul său» (cap. XXXIX).

Dar poate că nu este de lipsă a trece în revistă întreagă biografia Sfintului pentru a arăta că apostolatul creștin nu e numai milostenie, nici numai grijă de pastorație sau de propovăduire, ci desigur, toate acestea la un loc. Adevărul este că ceea ce impresionează cel mai mult la acest mare apostol și păstor al Bisericii este tocmai pilda vie, puterea de educare prin fapte, prin bunătate, felul discret cum a știut «dăscăli» pe un nepot bețiv și certăreț (cap. XVI), modalitatea adeseori neînțeleasă prin care arată de ce trebuie pedepsite minciuna și lăcomia (cap. XXVI) sau cum urmează să fie combătută mîndria (cap. XL), cum să ne ferim de păcatul înjurăturilor (cap. I), al osîndirilor (cap. XLIII) ori de comportarea urîtă cu slujitorii aparținători familiilor noastre (cap. XXXIII); toate acestea sînt numai aspecte diferite ale unuia și aceluiași apostolat creștin, care singurul este vrednic de acest nume. Pe toți i-a slujit, după cuvîntul Apostolului, ca pe nici unul să nu-l piardă. Cu simplitatea cuvîntului, dar cu căldura iubirii și ajutorării — așa a lucrat acest neîntrecut slujitor al lui Hristos și al umanității. De cită putere de dăruire n-am avea nevoie noi azi, de cit entuziasm pentru binefacere, de cită generozitate și de cit neobosit patos al spălării multor pete lăsate de un climat segregacionist sau colonialist care încă mai întîrzie printre noi după 2000 de ani de mesaj creștin? O simplă confruntare cu viața acestui mare păstor și mare filantrop ne dă răspunsul.



ESENIENII ȘI BISERICA PRIMARĂ

În veacul întâi înainte și după Hristos, iudeii nu constituiau o unitate strins legată din punct de vedere religios, ci se aflau împărțiți, precum se știe, în mai multe grupări sau secte politico-religioase care se luptau între ele. Nu erau numai dispute oratorice ci se ajunseseră la ciocniri armate și răscoale întinse care au putut pune în primejdie însăși existența statului iudeu. Așa de pildă fariseii, dușmani ai regelui hasmoneu Alexandru Ianeu (103—76 î.d.Hr.) care era prieten și susținător al saducheilor au chemat în Iudeea pe regele Demetrios III Eucairos din Siria (94—88 î.d.Hr.)¹ ca să lupte împotriva regelui hasmoneu. După înfrângerea regelui din Siria și a fariseilor, au fost răstigniți pe cruce în număr de peste 800². Dar după moartea lui Alexandru Ianeu, sub domnia soției sale Salomea Alexandra (76—67 î. d. Hr.) fariseii au pus mîna pe frinele puterii și au ucis un mare număr dintre adversarii lor saducheii³.

După moartea acestei regine, fariseii susținînd pe regele Hircan iar saducheii pe regele Aristobul, a început un război civil crîncen⁴, care se sfîrșește prin ocuparea Ierusalimului de către Pompei (63 î. d. Hr.). Luptele și ciocnirile armate au încetat între farisei și saducheii pe vremea domniei lui Irod cel mare (34—36 î. d. Hr.), care a urmărit cu ura sa sălbatică și pe farisei și pe saducheii, dar a protejat și a cînsit în chip deosebit pe membrii altei secte iudaice, pe esenieni, pe care îi onora «mai mult decît pe o persoană muritoare» după cuvintele lui Iosif Flaviu⁵. Luptele armate între diferitele grupări politico-religioase au reînceput cu puțin înaintea și mai ales în vremea războiului cu romanii (66—71 d. Hr.) și Iosif Flaviu expune executarea partizanilor păcii cu romanii la Ierusalim⁶, care erau fără îndoială mai ales saducheii. Apoi marele istoric iudeu înfățișează pe larg în opera sa luptele singeroase dintre zeloți și sicari⁷.

Tratatele Talmudului descriu de multe ori rivalitățile și ura dintre aceste diferite grupări politico-religioase, iar celebrul R. Johannan ben Zakkay afirmă: «Israel nu ar fi putut fi nimicît dacă nu s-ar fi ivit douăzeci și patru de grupări eretice»⁸. Tot astfel R. Johannan ben Toreta se întreabă trist: «Dar despre (iudeii) celui de al doilea Templu, noi știm că studiau Tora cu osîrdie și că dădeau cu multă grijă zeciuală. De ce au fost ei atunci trimiși în pribegie? Pentru că iubeau pe mamona și pentru că se urau unii pe alții»⁹. De aceea S. W. Baron în *Histoire d'Israël* (Paris,

1. *Bellum judaicum*, lib. I, cap. 5, 2—3, nr. 110—114; *Antiquitates judaicae*, lib. XIII, cap. XVI, 2, nr. 408—411.

2. *Bellum judaicum*, lib. I, cap. IV, 6, nr. 97; *Antiquitates judaicae*, lib. XIII, cap. XIV, 2, nr. 380. 3. *Antiquitates judaicae*, lib. XIII, cap. XVI, § 2, nr. 41.

4. *Ibidem*, lib. XIII, cap. XVI, 2, nr. 411 și 423.

5. *Ibidem*, lib. XV, cap. X, 4, nr. 372.

6. *Bellum judaicum*, lib. IV, cap. III, 4, nr. 139—142; cap. III, 5, nr. 146.

7. *Ibidem*, lib. IV, cap. IX, 5, nr. 514; lib. V, cap. I, 4, nr. 21 ș. u.

8. *Jer. Sanhedrin*, 29, c.

9. *Menahot*, XIII, 22, 533; cfr. B. Yoma, 9, apud: S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, Paris, 1957, tome II, p. 637.

1957, tom. II, p. 637) arată limpede că ura dintre diferitele secte a dus la războiul civil și la grave lupte intestinale. Manuscrisele eseniene găsite lângă Marea Moartă confirmă și ele adinca diviziune existentă între diferiții *homines religiosi* iudei și ura puternică dintre ei.

În aceste scrieri fariseii sînt numiți în mod criptic dar și batjocoritor «cei ce caută ușurări»¹⁰, așa cum a demonstrat în mod magistral Jean Carmignac¹¹. Sau fariseii sînt numiți «tilcucitorii rătăcirii»¹² ori «oamenii ușurării»¹³. Pe de altă parte scrierile de la Marea Moartă numesc pe saduceii «tilcucitorii minciunii»¹⁴ sau «obștea oamenilor neobrăzați»¹⁵, ori «cei ce clădesc ziduri»¹⁶. Cit despre zeloți, ei apar în scrierile eseniene sub denumirea limpede de «tilhari», așa cum îi găsim numiți și în opera lui Iosif Flaviu și în Noul Testament. Samarinenii sînt numiți în același fel criptic: Efraim, căci ocupau teritoriul ce se acordase lui Efraim, fiul lui Iosif¹⁷, dar, pe de altă parte, și în Vechiul Testament sînt numiți «Efraim». Toate aceste porecle, cele mai multe injurioase și pline de ocări, arată adversitatea esenienilor împotriva fariseilor, a saduceilor, a zeloților, și dovedesc că esenienii erau plini de ură — ca și celelalte grupări politico-religioase — împotriva celor care nu făceau parte din secta lor. De fapt *Regula Comunității* a esenienilor impunea acestora să urască pe toți cei ce nu făceau parte din secta lor (*Regula Comunității*, coloana I, 10—11; coloana II, 5—10; coloana IX, 21—22; coloana X, 19—20)¹⁸ și aceasta în chip repetat și insistent.

*

Care au fost însă sentimentele și atitudinea esenienilor față de primii creștini? Aceasta este tema asupra căreia vrem să aducem unele clarificări în articolul de față.

I. — Esenienii au fost adversari hotărîți ai Mîntuitorului. Am arătat în mai multe publicații¹⁹, și faptul acesta este admis în prezent de cele mai multe lucrări de sinteză asupra esenienilor și a manuscriselor de la Marea Moartă. Esenienii au fost numiți «irodieni» în Evangheliile (Marcu XII, 13; Matei, XXII, 16) sau «aluat al lui Irod» (Marcu VIII, 15) ori «oameni ce poartă veșminte moi și se află în casele regilor» (Matei XI, 7—8), singurii regi în Palestina la acea epocă fiind cei din familia lui Irod. Însă «irodienii» voiau să-L piardă adică să-L ucidă pe Hristos, ținînd

10. *Interpretarea lui Isaia*, al IV-lea manuscris, 10; *Imnuri*, II, 32; II, 15; *Peșorul lui Naum*, I, 2, 7; II, 2, 4; III, 3, 6—7; *Documentul din Damasc*, I, 18.

11. Jean Carmignac, *Les éléments historiques des Hymnes*, în «Revue de Qumran», tome II, no. 2, p. 205—222, și mai ales p. 216—222. 12. *Imnuri*, II, 14.

13. *Imnuri*, XIV, 14. 14. *Imnuri*, II, 31—32. 15. *Interpretarea lui Isaia*, II, 10.

16. *Documentul din Damasc*, IV, 19—21; V, 59 și VIII, 18.

17. *Interpretarea lui Osea*, al II-lea manuscris, «preotul viitor care va întinde mîna spre a lovi pe Efraim» (2—4).

18. Noțiunea de «ură» la esenienii de la Qumran a fost studiată de E. F. Sutcliffe, în «Revue de Qumran», tome II, nr. 3, p. 345—355. De remarcat și cu acest prilej antagonismul total între doctrinele eseniene și învățătura Mîntuitorului: «Iubiți pe vrăjmași și binecuvîntați pe cel ce vă blestemă» (Matei, V, 44).

19. Constantin Daniel: *Les Hérodians du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?*, în «Revue de Qumran», no. 21, tome VI, 1967, p. 31—53; *Les Esséniens et «ceux qui sont dans les maisons des rois»*, în «Revue de Qumran», no. 22, tome VI, 1967, p. 261—277; *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodians et des Esséniens*, în «Revue de Qumran», no. 27, tome VII, p. 397—402; *Irodieni, denumire a esenienilor în Noul Testament*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 7—8, p. 528—546.

sfat cu fariseii în această chestiune (Marcu III, 6); apoi tot împreună cu fariseii îl ispiteau pentru a-L denunța autorităților romane ca dușman al lor și ca unul ce se împotriva la plata censului datorat Cezarului (Matei XXII, 16; Marcu XII, 13).

Dintre regii din familia lui Irod cel Mare, care erau deci admiratori și prieteni ai esenienilor, se știe că unul dintre ei a fost mare dușman al primilor creștini, pentru că regele Irod-Agrippa I (41—44 d. Hr.) «a pus mina pe unii din Biserică ca să-i piardă» (Fapte XII, 1). Apoi el «a ucis cu sabia pe Sfântul Iacob fratele lui Ioan» (Fapte XII, 2) și tot el a arestat închizând în temniță pe Sfântul Petru (Fapte XII, 3—19), de unde Sfântul Apostol a fost scos de către ingerul Domnului (Fapte XII, 7). Desigur la săvârșirea acestor acțiuni a fost îndemnat de prietenii săi esenieni. Este foarte probabil de asemenea ca marea prigoană împotriva creștinilor din anul 64 d. Hr. înfăptuită de Neron (54—68 d. Hr.) să fi fost săvârșită la incitarea și după sfatul prietenului lui Neron, Irod-Agrippa II, care a locuit multă vreme la Roma și era fiul lui Irod-Agrippa I.

II. — Aceeași acțiune de prigonire a primilor creștini și de ucidere sau de întemnițare a lor a fost, precum este cunoscut, înfăptuită de farisei în unire cu saducheii (Fapte V, 40), care au ucis cu pietre pe Sfântul Ștefan (Fapte VII, 58—70); iar după aceasta au început o prigoană organizată împotriva Bisericii primare întemnițând bărbați și femei (Fapte VIII, 1—4); în fine au acuzat pe Sfântul Pavel și au cerut moartea lui (Fapte IX, 23; XXII, 22).

Desigur esenienii au păstrat aceeași atitudine dușmănoasă față de propovăduitorii credinței creștine, cum se vedește din felul în care Var-Isus se împotriva Apostolului Pavel și lui Barnaba²⁰. Acestui esenian care trăia în preajma proconsulului Sergius Paulus, Sfântul Apostol Pavel i se adresează astfel: «O, tu cel plin de viclenie și de toată înșelăciunea, fiule al diavolului, vrăjmașule a toată dreptatea, nu vei înceta a strimba căile Domnului cele drepte?» (Fapte XIII, 10), ceea ce arată limpede că esenienii erau plini de ură față de primii creștini, așa cum le porunca, de altfel, *Regula Comunității* lor. Iar Hegesypus scrie în memoriile sale că esenienii au fost dușmani ai creștinilor din Biserica Primară (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, IV, 22).

III. — Pe de altă parte se poate constata la esenieni, și numai la ei, o schimbare de atitudine și o altă modalitate mult mai viclenă de combatere a Bisericii primare. Am arătat într-o lucrare apărută la Louvain în 1968²¹ că Epistola Sfântului Apostol Iuda cuprinde următorul verset: «Căci s-au strecurat printre voi unii oameni nelegiuți, de mult hotărâți spre (această) osindă, care schimbă harul Dumnezeului nostru spre desfrînare și tăgăduiesc pe singurul nostru Stăpîn și Domn, pe Iisus Hristos» (Iuda, 4). Și Sfântul Apostol Iuda lămurăște mai departe cine sînt aceștia care s-au strecurat printre primii creștini: «Asemenea deci și aceștia, avînd vise, pingăresc trupul, leapădă stăpînirea și hulesc măririle cerești» (Iuda, 8). Acești oameni care au vise — în textul grec ἐνοπιναζόμενοι — au desigur vise profetice, iar termenul grec corespunde celui ebraic *chozim* și celui aramaic *hazoiat*, termeni

20. Constantin Daniel, *Un essénien mentionné dans les Actes des Apôtres: Bar-Jesu*, în «Le Muséon», Louvain, tome LXXXIV, 1971, fasc. 3—4, p. 455—476; Idem, *Un esenian menționat în Faptele Apostolilor: Var-Isus (Fapte XII, 6—12)*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 661—685.

21. Constantin Daniel, *La mention des Esséniens dans le texte grec de l'Épître de S. Jude*, în «Le Muséon», Louvain, tome LXXXI, 1968, p. 503—521.

care corespund, la rîndul lor, denumirii grecești a esenienilor 'Εσαρηνοί și 'Εσσαῖοι precum și apelației latine *Esseni*.

Căci în limba ebraică (după *Dicționarul* lui W. Gesenius) «a visat» se exprimă prin verbul *chazah*²²; și acest verb înseamnă și «a văzut» fiind folosit foarte des în acest sens, dar și în sensul de «a văzut în vis, a avut viziuni profetice»²³. Iar termenul ebraic *chazon* are înțelesul de «viziune, apariție în vis», derivînd din verbul ebraic de mai sus. Tot astfel în aramaică verbul *hz'* înseamnă mai ales: «a văzut», dar are și sensul derivat de: «a văzut în vis, a avut viziuni, apariții». Așadar despre esenieni este vorba în Epistola Sfîntului Apostol Iuda, care mai scrie despre ei: «Aceștia sînt cei care fac dezbinări, oameni firești, care nu au Duhul» (Iuda, 19). Or, se pare că în acest verset Sfîntul Apostol Iuda face o amfibologie intențională, adică un joc de cuvinte spre a numi iarăși pe esenieni. În adevăr, în limba ebraică termenul «cei care fac dezbinări» (care în textul grec al Epistolei este ἀποδιόριζοντες) derivă de la verbul חָצַח *chaḥah* «a tăiat, a divizat, a împărțit în două»; iar participiul activ kal la plural este חוֹצִים *chošim* = «cei care împart, fac dezbinări». Dar *chošim* este foarte aproape fonetic de 'Εσαρηνοί și de latinul *Esseni*, adică de numele esenienilor. Pe de altă parte verbul חָצַח — *chaḥah* se regăsește în aramaică și în siro-aramaică, unde verbul *chaḥi* la pael are sensul de «a tăiat, a împărțit», ca în ebraică²⁴. Avem de-a face deci cu un joc de cuvinte disfemic sau cacofemic (defăimător), care se află în Epistola Sfîntului Apostol Iuda pentru a denumi pe esenieni, indiferent dacă această Epistolă a fost scrisă în ebraică sau în aramaică. Trimitem la articolul nostru (menționat mai sus, la nota 21), pentru a se citi numeroase alte argumente care dovedesc că acești «visători de vise», care se strecuraseră în rîndurile primilor creștini și care făceau dezbinări între creștini, erau esenienii, care urmăreau în chip bine gîndit destrămarea obștilor creștine.

IV. — Citim în Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Coloseni: «Nimeni să nu vă înșele, ținînd la smerenie și la slujirea îngerilor, umblînd cu vedeniile lui și îngîmfîndu-se zadarnic în închipuirea lui trupească» (Col. II, 18). Or, cultul adus îngerilor (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) nu exista nici la saducei (Fapte XXIII, 8), care afirmă că nu există îngeri, și nici la farisei, care credeau că există îngeri, dar nu aveau un cult special adus lor, la fel ca și toți creștinii. În ceea ce privește pe farisei tratatele literaturii rabinice, care exprimă doctrinele fariseilor, nu presupun deloc un cult adus în special îngerilor, cu toate că există și în aceste tratate tal-

22. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 17 Aufl., bearbeitet von Fr. Buhl, Berlin, 1958, p. 994.

23. N. N. Ph. Sander și M. I. Trenel, *Dictionnaire hebreu-français*, Paris, 1859 sub voce, p. 172. Etimologia termenului de «esenian» ca însemnînd «văzător, prooroc» este prima oară arătată de Suidas (Cfr. Adda Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig, 1931, p. 422; și Alfred Adams, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin, 1961, n. 24), dar fusese tratată de A. Hilgenfeld acum mai bine de un veac în cartea sa: *Jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena, 1857, apud: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889, III Band, 2, p. 316. Pe de altă parte noi am putut arăta că în dicționarul celebrului lexicograf grec din Alexandria, Hesychius, termenul 'Εσσηῖται = «esenieni» este tradus prin μάντις «prezicători, prooroci» (*Hesychii Alexandrini Lexicon*, Jenae, 1867, 5 volume, sub vocabulo, ediție apărută sub îngrijirea lui M. Schmidt).

24. J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, editio altera, Beyrouth, 1911, p. 166.

mudice o anghelologie²⁵. Care era deci secta iudaică ce posedă un cult adus îngerilor, considerați ca intermediari între Dumnezeu și om ?

Manuscrisele de la Marea Moartă au confirmat ceea ce știam din operele lui Iosif Flaviu și Filon din Alexandria : că esenienii venerau în mod special pe îngerii. Ceea ce izbește cel mai mult în *Imnurile* eseniene este rolul însemnat atribuit îngerilor, fapt ce constituie un contrast izbitor cu Psalmii lui David. Citim de pildă în *Imnurile* eseniene că armata îngerilor, «Vitejii cerului», nu va avea odihnă pînă la exterminarea finală a adversarilor lui Dumnezeu²⁶. Tot în aceste *Imnuri* citim că esenienii de la Qumran erau asociați ai vieții îngerilor²⁷, care erau numiți «Vitejii cei puternici», «Spiritele sfinte», ori «Armata celor viteji». Tot astfel în scrierea eseniană numită *Războiul fiilor luminii cu fiili întunericului* pare că o luptă paralelă cu cea dintre oameni și duhurile rele, se desfășoară între îngerii buni și îngerii răi. Și citim în această scriere despre trimiterea îngerului Mihail pentru răsturnarea regatului pierzaniei (XVII, 5—6). De asemenea în *Cartea Jubileelor*, care este un tratat apocrif de origine eseniană — așa cum admit majoritatea cercetătorilor care l-au studiat —, un rol foarte mare îl joacă, în relațiile oamenilor cu Dumnezeu, îngerii²⁸. Sint descrise două feluri de îngeri în ierarhia superioară : Îngerii Feței și Îngerii Sfințeniei ; iar în ierarhia inferioară se află toți ceilalți îngeri. Îngerii din ierarhia superioară intervin în toate treburile omenești, sau spre a învăța pe oameni taine care nu fuseseră cunoscute pînă atunci, ori pentru a recompensa sau pedepsi pe oameni. Îngerii sint priviți deci ca niște locotenenți sau ca niște înlocuitori ai lui Dumnezeu²⁹, care lucrează în locul Său. Astfel de doctrine sint desigur de origine persană și provin direct din zoroastrism la esenieni. Din aceste motive cuvintele Sfintului Apostol Pavel din Epistola către Romani (VIII, 38—39) : «Căci sint incredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adîncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos-Iisus, Domnul nostru», trebuie considerate ca o aluzie împotriva acestei doctrine eseniene și ca o trăsătură polemică îndreptată contra acestui cult al unor divinități intermediare între Dumnezeu și om. În adevăr îngerii nu pot despărți pe om de dragostea lui Dumnezeu, căci îngerii nu sint divinități intermediare între Dumnezeu și om, cum afirmă doctrinele eseniene calcate după cele persane.

Pe de altă parte Iosif Flaviu ne arată un lucru foarte important în legătură cu aceasta. El scrie că cel ce devenea esenian și intra în secta eseniană trebuia să jure că nu va face cunoscut nimănui numele îngerilor³⁰. Fără îndoială acest secret absolut al numelor îngerilor dovedea că numele îngerilor era pentru esenieni aproape tot atît de sfînt ca și acela al lui Dumnezeu (al Cărui nume nu putea fi pronunțat

25. Cf. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1927, Band II, col. 400 ; A. Cohen, *Le Talmud*, trad. fr., Paris, 1933, p. 192 ș. u.

26. A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (1 Q H.), Paris, 1957, p. 39. 27. M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, Leiden, 1961, p. 77—84.

28. Michel Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilées*, Geneva—Paris, 1960, p. 75—79. 29. *Ibidem*, p. 76.

30. Iosif Flaviu, *Bellum iudaicum*, Alib. II, cap. VIII, 7, nr. 142. În felul acesta trebuie înțeles acest loc din Iosif Flaviu ; căci verbul *συντηρησειν* pe care îl folosește are sensul de «a conserva un secret» (cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1935, sub voce).

decit odată pe an, la sărbătoarea Yom Kipur, de către marele preot în Sfânta Sfin-telor). Acest jurământ făcut de viitorii esenieni, constituie o dovadă că numele îngerilor era folosit de esenieni în invocații și exorcisme, adică în operații magice de un tip bine cunoscut³¹.

Din spusele Sfântului Apostol Pavel, în Epistola către Coloseni (II, 18), putem conchide că el prevenea pe creștini să nu se lase înșelați de doctrinele esenienilor privitoare la cultul îngerilor. Și aceștia, pe care Sfântul Apostol nu îi numește *expressis verbis*, erau desigur infiltrați în rândurile primilor creștini pe care urmăreau să-i atragă la secta lor.

V. — De altfel Sfântul Apostol Pavel combate și în Epistola către Evrei doctrina eseniană despre îngeri și anghelologia lor. Căci el vrea să arate că Hristos este mai mare decit îngerii; dar spune aceasta mai ales pentru a extirpa învățătura eseniană despre îngeri, căci esenienii afirmau probabil că îngerii erau superiori lui Hristos, sau că Hristos era și El un înger din ierarhia superioară. Sfântul Apostol Pavel scrie acestor evrei cu privire la Hristos: «Făcindu-se cu alit mai presus de îngeri, cu cit a moștenit nume mai deosebit decit ei» (Evr. I, 4), deoarece Hristos nu are nume de înger. Apoi el scrie: «Și să se închine Lui toți îngerii lui Dumnezeu» (Evr. I, 6), sau: «Și căruia dintre îngeri zis-a Dumnezeu vreodată: «Sezi de-a dreapta Mea pînă cînd voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale» (Evr. I, 13); de asemenea: «Îngeri nu sînt, oare, toți duhuri slujitoare trimiși să slujească pentru cei ce vor fi moștenitorii mîntuirii?» (Evr. I, 14); tot astfel scrie: «Pentru că nu îngerilor a supus Dumnezeu lumea viitoare despre care vorbim» (Evr. II, 5). Iar în Epistola I către Corinteni (VI, 3) citim: «Nu știți, oare, că noi vom judeca pe îngeri?» Adică Sfântul Apostol Pavel vrea să scoată din mintea creștinilor această doctrină a cultului îngerilor infiltrată de esenieni. Este sigur așadar că printre creștinii Bisericii primare se furișaseră esenieni care voiau să îndepărteze pe dreptcredincioși de la învățătura cea dreaptă, și să-i facă astfel să adere la secta eseniană pe încetul, De fapt s-au publicat numeroase studii care au arătat relațiile dintre acești «evrei», cărora le scrie Sfântul Apostol Pavel, și esenieni³². Dar credem că nu poate fi vorba ca «evreii» cărora li se adresează Sfântul Apostol Pavel ar fi chiar esenieni, așa cum s-a afirmat de unii cercetători; fiindcă în acest caz Sfântul Apostol Pavel ar fi combătut multe alte teze eseniene, în special ura acestora față de cei ce nu erau din secta lor. Mult mai probabilă este părerea tradițională că acești «evrei» erau creștini din Biserica primară; dar este totuși limpede că în această Epistolă Sfântul Apostol Pavel se împotrivesc unor doctrine care, în acea epocă, nu puteau fi decit eseniene. Iar aceste doctrine erau provenite de la esenienii care pătrunseseră între creștini — așa cum afirmă Sfântul Apostol Iuda — pentru a dezagrega comunitățile creștine primare.

31. Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des esséniens de Qumran*, în «Revue de Qumran», no. 20, tome V, 1966, p. 553—567.

32. F. F. Bruce, *To the Hebrews or to the Essenes?*, în «New Testament Studies», vol. IX, 1963, no. 3, p. 217—232; Jean Daniélou, *L'Épître aux Hébreux adressée à des Esséniens?*, în «Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme», Paris, 1957, p. 106—107; Y. Yadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, în «Scripta Hierosolymitana», IV, 1958, p. 36—58; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Appolos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran*, în «Revue de Qumran», vol. I, 1959, no. 3, p. 365—390.

De altfel Sfintul Apostol Pavel afirmă în Fapte: «Căci eu știu aceasta: că după plecarea mea vor intra între voi lupi îngrozitori care nu vor cruța turma» (Fapte XX 29—30). Or, Mîntuitorul numise pe esenieni «lupi răpitori», adică numise în felul acesta pe «proorocii mincinoși», care era o poreclă dată tot esenienilor (Matei VII, 15), căci se pretindeau «văzători», că ar vedea viitorul ca și poruncile lui Dumnezeu în vise și în arătări nocturne³³. Am arătat că denumirea de Ἐσσηνοὶ și Ἐσσηῖται trebuie derivată din ebraicul *chozim* și din aramaicul *hazoiat*, care în Vechiul Testament înseamnă «văzători», adică «prooroci» (cfr. I Regi IX, 9; II Regi XXIV, 11; Amos VII, 11—14; I Regi IX, 11, 18, 19). Așadar și Sfintul Apostol Pavel, ca și Sfintul Apostol Iuda, spune că printre creștini se vor introduce esenieni în scopul de a atrage la secta lor pe unii dreptcredincioși.

VI. — Pe de altă parte, întîlnim în epistolele Sfintului Apostol Pavel și alte învățături îndreptate împotriva doctrinelor eseniene, dar în spatele acestor doctrine erau desigur oameni reali care se infiltraseră printre primii creștini și aceștia erau esenieni, cum erau și acele doctrine. Astfel tot capitolul VII din Epistola I către Corinteni se referă la problema căsătoriei. Or, acest capitol începe astfel: «Cît despre cele ce mi-ați scris, bine este pentru bărbat să nu se atingă de femeie; dar din cauza desfrînării fiecare să-și aibă femeia sa» (I Cor. VII, 1—2). Deci corinteni scriseseră întrebînd dacă doctrina eseniană cu privire la celibatul obligator era dreaptă sau nu. Vom reaminti că doctrina celibatului obligator a esenienilor era unică în iudaism și că esenienii au fost singurii care au impus celibatul obligator pînă în epoca războiului cu romanii (66—71 d. Hr.)³⁴.

Sfintul Apostol Pavel revine în Epistola I către Timotei (IV, 3) asupra acestor esenieni «care opresc de la căsătorie», și îi numește «mincinoși» și «arși cu fierul roșu în ceea ce privește conștiința lor» (traducînd literal textul *κεκαυστηριασμένων τῆν ἰδίαν συνείδησιν*). Numai esenienii puteau opri de la căsătorie la acea epocă; și că este vorba de esenieni se dovedește prin aceea că Sfintul Apostol Pavel spune că «aceștia opresc de la căsătorie», dar de asemenea opresc «și de la unele bucate pe care Dumnezeu le-a făcut spre gustarea cu mulțumire pentru cei credincioși și pentru cei care au cunoscut adevărul» (I Tim. IV, 3). Căci esenienii și ei singuri aveau numeroase restricții alimentare, despre care nu posedăm, de altfel, decît puține informații precise. Acest fapt se explică prin jurămîntul pe care îl făceau esenienii cînd intrau în sectă de a păstra cu sfințenie secretele obștii lor. Știm însă că untdelemnul — alimentul acesta atît de obișnuit în Palestina la acea vreme — era interzis cu totul esenienilor, și el îi spurca trebuind să se purifice după ce se atingeau de untdelemn³⁵. Filon din Alexandria afirmă că esenienii din Egipt pe care i-a cu-

33. Constantin Daniel, *Faux — Prophètes, surnom des Esséniens dans le Sêrmon sur la Montagne*, în «Revue de Qumran», no. 25, tome VII, 1969, p. 45—79.

34. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1927, sub verbo «Askese»; Philon, *Apologia pro Judaetis*, IX, 14—17; Iosif Flaviu, *Antiquitates judaicae*, lib. XVIII, cap. I, 5, nr. 21; *Bellum judaicum*, lib. II, cap. VIII, 2, nr. 120—121; Hipolit, *Philosophumena*, IX, IV, 18, în P.G., XVI, 3, col. 3395; Pliniu, *Historia Naturalis*, V, 17.

35. Iosif Flaviu, *Bellum judaicum*, lib. II, cap. VIII, 3, nr. 123; Hipolit, *Philosophumena*, IX, IV, 19, în P.G., XVI, 3, col. 3395. De fapt o serie de autori din secolul al XIX-lea remarcau că oprirea anumitor mîncării era o aluzie la esenieni, dar afirmau că este vorba de

noscut îndeaproape, adică terapeuții, erau vegetarieni, iar Iosif Flaviu afirmă că esenienii în epoca războiului cu romanii preferau să moară mai degrabă decît să se atingă de mîncărurile ce le erau interzise³⁶. Nu poate fi îndoială așadar că în Epistola I Timotei (IV, 1—3) este vorba de esenieni care voiau să îndeapărteze de la credința cea dreaptă pe creștini. Și tot la un esenian face aluzie Sfîntul Pavel în Epistola către Romani (XIV, 1—2), unde arată că cel slab în credință nu mîncă decît legume, adică este vegetarian, cum erau terapeuții sau esenienii din Egipt³⁷.

VII. — În capitolul XX versetul 15 din Apocalipsă citim: «Afară cîinii și vrăjitorii și desfrînații și ucigașii și închinătorii la idoli și toți cei ce lucrează și iubesc minciuna». Adică Sfîntul Apostol și Evanghelist Ioan spune ca aceștia să plece afară din Biserică, adică din Biserica primară. Dar în versiunea siro-aramaică a Apocalipsei, adică în limba aproape identică cu «hristo-palestiniană» în care probabil a fost scrisă inițial Apocalipsa, citim același pasaj redactat astfel: «Afară cu desfrînații, cu ucigașii, cu închinătorii la idoli. Și cei necurați (afară) și vrăjitorii și toți vătătorii (proorocii) și cei ce săvîrșesc minciunile». Nu este cu puțință ca în acest verset «toți vătătorii (proorocii)», adică în siro-aramaică *hazoi*, care în acest text este pluralul cuvîntului *hazoi* = «vătător», să se refere la proorocii Vechiului Testament și nici la cei din Biserica primară care nu își dădeau acest nume; ci este evident că se referă la esenieni, care își dădeau numele de «vătători», termen ce în Vechiul Testament a însemnat și «prooroc» după cum am arătat³⁸.

Așadar Sfîntul Ioan Evanghelistul cere la fel ca și Sfîntul Apostol Iuda, să plece din Biserica primară esenienii care pătrunseseră în ea. De altfel, Sfîntul Apostol Pavel arătînd această penetrație a unor *homines religiosi* străini cu totul de Biserică scrie: «Din cauza fraților mincinoși care veniseră furișîndu-se să iscodească libertatea noastră pe care o avem în Hristos Iisus ca să ne robească» (Gal. II, 4). Desigur robirea era introducerea numeroaselor interdicții și opreliști eseniene.

Dar Mîntuitorul spusese mai înainte ucenicilor Săi: «Păziți-vă de aluatul fariseilor și de aluatul lui Irod» (Marcu VIII, 15). Iar în Matei XVI, 12, Evanghelistul explică faptul că «aluat» înseamnă «învățătură, doctrină». Dar această doctrină a

creștini care mai țineau riturile eseniene, și nu de esenieni pătrunși printre creștini spre a-i abate de la credință. A se vedea în acest sens: Siegfried Wagner, *Die Essenerforschung in 19 ten Jahrhundert. Eine wissenschaftliche Untersuchung*, Leipzig, 1957, în lucrarea sa el citează pe Wilhelm Mangold, *Die Irrlehre der Pastoralbrief. Eine Studie*. Marburg, 1856, care observase la mijlocul secolului al XIX-lea că în: II Tim. II, 18; I Tim. I, 14; Tit III, 9; II Tim. I, 3—11; I Tim. VI, 20, apoi în I Tim. IV, se întilnește combaterea unor doctrine eseniene pentru noii creștini. 36. Iosif Flaviu, *Bellum judaicum*, lib. II, cap. VIII, 10, nr. 152.

37. Sf. Iacob «fratele Domnului» nu a mîncat niciodată carne și nu a băut vin (esenienii beau vin la masă); dar aceasta era un legămînt făcut de el însuși. După Fericitul Ieronim (*De viribus illustribus liber*, cap. II) Sf. Iacob făcuse tot astfel legămîntul de a nu mîncea pîine pînă la învierea Mîntuitorului. Tot astfel Sf. Matei Evanghelistul nu se hrănea, ca și Sf. Ioan Botezătorul, decît cu legume, fructe și grăunțe fără carne, după spusele lui Clement din Alexandria (*Pedagogul*, lib. II, cap. I); dar aceasta desigur ca urmare a unui legămînt făcut de el însuși.

38. Constantin Daniel, *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*, în «Le Muséon», Louvain, tome LXXIX, 1966, p. 155—164.

lui Irod nu putea fi decît a irodienilor, adică a esenienilor, porecliți astfel de poporul iudeu, fiindcă erau protejați ai lui Irod cel mare. Întrucît nu se poate admite teza ca Irod cel mare ar fi avut o doctrină religioasă a sa care ar fi putut fi pusă alături de cea a fariseilor (cum este aluatul acesta al lui Irod). Așadar Mintuitorul arătase mai dinainte că va avea loc o ofensivă doctrinară a esenienilor împotriva primilor creștini.

VIII. — Trebuie să ne întrebăm acum pentru care motive esenienii se înfiltrau printre creștinii din Biserica primară încercînd să-i abată de la credință?

Am arătat că esenienii erau celibatari (deși Iosif Flaviu afirmă că exista și o grupare eseniană care admitea căsătoria), adică nici ei nici terapeuții nu aveau copii care ar fi putut să-i urmeze ca membri ai sectei lor. Deci secta eseniană era amenințată să se stingă și să dispară, dacă nu se făceau noi membri, dacă nu recrutau prozeliti. Or, astfel de membri ai sectei eseniene nu puteau fi aflați printre «poporul ignorant» **עַם-הַאֲרָץ** — *am haaret*, adică printre oamenii care se interesau puțin de religie, care nu erau *homines religiosi*, capabili să se conformeze opreliștilor și regulilor de viață eseniene peste măsură de ascetice. Era de asemenea greu să clinească de la credința lor pe farisei cu organizația lor sinagogală, sau pe saducheii, dintre care cei mai mulți erau preoți ce slujeau la Templul din Ierusalim și primeau zeciuială. S-a părut esenienilor deci că ar fi fost mai ușor să atragă în obștea lor pe creștinii Bisericii primare prigonii de saducheii și de farisei, și care erau mai îndepărtați de iudaismul oficial ca și esenienii.

Pe de altă parte, dacă în primii ani ai Bisericii primare «toate le erau de obște» adică exista comunitatea bunurilor (Fapte IV, 32), este sigur că în vremea propovăduirii Sfîntului Apostol Pavel creștinii nu aveau averile în comun, căci altfel nu ar fi cerut Sfîntul Apostol Pavel în epistolele sale creștinilor să ajute cu bani Biserica din Ierusalim (cf. Rom. XV, 26; I Cor. XVI, 1—3 etc.); și nu ar fi scris în Epistola I către Timotei VI, 17: «Celor bogați în veacul de acuma poruncește-le să nu se semețească, nici să-și pună nădejdea în bogăția cea nestatornică...». Adică printre creștinii din acea vreme erau bogați și săraci și nu existau comunitatea averilor. Dar la esenienii exista această comunitate a averilor precum citim în *Regula Comunității*³⁹ (I, 12; V, 3; VI, 2; VIII, 23); iar obștea eseniană poseda mari bogății strinse de la membrii sectei care au fost înregistrate pe acel celebru șul de aramă descoperit în una din peșterile de la Qumran. De aceea atragerea unui prozelit în secta eseniană prezenta un interes economic cert căci se sporea prin aceasta averea sectei.

Nu mai puțin important era pentru esenieni oprirea creșterii Bisericii primare, care constituia pentru ei o sectă rivală și împotriva căreia erau minăți de aceeași ură ca și împotriva tuturor celor ce nu făceau parte din secta lor (vezi nota 18).

Din aceste motive unii esenienii deveneau «apostoli mincinoși, lucrători vicleni care luau chip de apostoli ai lui Hristos», precum arată limpede Sfîntul Apostol Pavel în Epistola II către Corinteni (XI, 13), referindu-se mai mult ca sigur la ei, în-

39. Iosif Flaviu. *Bellum Iudaicum*, lib. II, cap. VIII, 3, nr. 122 și 4, nr. 124.

trucit în această epistolă este vorba de esenieni (v. II Cor. II, 17)⁴⁰. Esenienii se infiltrau printre creștini și propagau doctrinele lor, care constituiau o «momeală», după cum se exprimă Iosif Flaviu⁴¹. Nu pare deci reală teza susținută de unii cercetători că un mare număr de esenieni au devenit creștini; ci ei au intrat în rîndurile creștinilor din Biserica primară spre a-i atrage pe incetul la secta lor, prin propovăduirea doctrinei lor.

IX. — Prin urmare concludem că esenienii au dus împotriva Bisericii primare o acțiune sistematică de pătrundere în rîndurile creștinilor, propagînd în chip organizat și susținut printre creștini doctrinele lor și încercînd să atragă la secta lor un cît mai mare număr de dreptcredincioși creștini. Această încercare de pătrundere nu a reușit, căci esenienii au fost descoperiți, demascați și izgoniți din rîndurile creștinilor de către Sfinții Apostoli.



40. Cf. articolul nostru menționat la nota 31. În textul Sf. Apostol Pavel din II Cor. II, 17, se pomenește de «cei mulți» (οἱ πολλοί). Or, acesta era chiar numele pe care și-l dădeau esenienii în multe din textele găsite la Marea Moartă (în ebraică *ha-rabbim* = «cei mulți»). Iar Iosif Flaviu folosește, vorbind despre esenieni, o expresie înrudită: οἱ πλείονες, care are tot sensul de «cei mulți». *Bellum judaicum*, lib. II, cap. VIII, 9, nr. 146.

41. Iosif Flaviu, *Bellum judaicum*, lib. II, VIII, 11, nr. 158: «este o momeală pe care o întind și căreia nu îi rezistă cei care au gustat odată din înțelepciunea lor».

PREOȚIE ȘI SLUJIRE ÎN CĂRȚILE PROFETICE ALE VECHIULUI TESTAMENT*

Instituirea preoției mozaice

În toate religiile legătura între credincioși și divinitate au făcut-o preoții. Rolul important al preotului în viața religioasă a credincioșilor a făcut din el singurul reprezentant al divinității pe pământ¹. În religiile vechilor popoare, preoții, pe lângă funcțiile și puterile sacramentale, erau și reprezentanții culturii și ai științei vremii lor, deci o categorie socială deosebită de restul oamenilor². Misiunea lor esențială și originară în toate religiile a fost aceea de a crea și întreține legătura între divinitatea adorată și credincioși, prin îndeplinirea ceremoniilor și a riturilor religioase. Din acest motiv preoții s-au bucurat de respect și cinstitoare în toate religiile și în toate vremurile. Ei au avut nu numai drepturi și privilegii, ci și obligații morale, culturale și spirituale, care izvorau din misiunea și calitatea lor de reprezentanți ai religiei și ai științei vremii, sacre sau profane³. Cu toate acestea, preoția religiilor păgâne a fost lipsită de harul dumnezeiesc, care constituie temeiul, originea și esența preoției creștine.

Un pas înainte spre preoția adevărată, cea creștină, îl constituie preoția Vechiului Testament, totuși încă nedesăvârșită.

Preoția la evrei înainte de Moise este amintită de cărțile Vechiului Testament, dar nu ca o instituție organizată și permanentă. De aceea preoția, anterioară preoției levitice, a fost exercitată prin aducerea de jertfe de către anumite persoane, ca Abel și Cain (Fac. IV, 3—4), Noe (Fac. VIII, 10), și în general de capul familiei. După încheierea legământului, când se pun bazele de organizare a vieții religioase, economice și sociale a poporului evreu, a fost necesară și o organizare a locașurilor de cult și a preoției. Legea mozaică a prevăzut ca tot cel întâi-născut de parte bărbătească să fie închinat la locașul sfânt, drept recunoștință față de Iahve, care a cruțat pe cei întâi născuți ai evreilor la ieșirea lor din robia egipteană (Ieșire VIII, 2; XIV, 19; XXII, 26).

Intrucât însă poporul evreu a avut misiunea specială de a păstra credința monoteistă și făgăduințele mesianice, în locul celor întâi-născuți trebuia să se instituie și să se organizeze o preoție prin intermediul căreia poporul să mențină o legătură neîntreruptă cu Dumnezeu.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda care a dat și avizul pentru publicare.

1. A. Teetaert, *Sacerdoce*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1939, vol. XIV, col. 440.

2. Prof. Dr. Teodor M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 159.

3. Pr. Dr. P. Vintilescu, *Preotul în oficiul său de liturghisitor*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1929, nr. 6, p. 515—516.

Preoția Legii Vechi a fost instituită de Dumnezeu prin Moise cînd a ales o singură seminție, seminția lui Levi (Num. XVIII, 6) pentru serviciul divin. Dar nu toți membrii seminției lui Levi puteau deveni preoți, ci numai cei din familia lui Aaron, și aceștia numai dacă erau lipsiți de defecte corporale (Num. VIII—IX), restul levitilor fiind ajutători la templu sau cîntăreți. Cei din alte șeminții nu puteau săvîrși acte de cult, la templu, iar cei ce s-au împotrivit alegerii familiei lui Aaron au fost pedepsiți cu moartea (Num. XVI, 1—10). Aaron și fiii săi au fost introduși în slujba preoției printr-o sfințire solemnă. Ritualul consacrării și ungerii acestora în funcția de preoți, este relatat în Levitic (VIII), iar actul consacrărilor o fost săvîrșit de Moise în urma poruncii primite de la Dumnezeu (Lev. VII, 1). Ceremonia sfințirii are loc la Cortul sfînt în prezența întregii comunități a lui Israel (Lev. VIII, 3—4). Ceremonia propriu-zisă a consacrării membrilor familiei lui Aaron în slujba preoției a constat din ungerea acestora de către Moise cu untdelemn sfințit (Lev. VIII, 12), ungere prin care Aaron și familia lui au primit dreptul de a săvîrși cele sfinte, adică de a fi preoți. Ceremonialul ungerii este pecetluit printr-o întreită jertfă singeroasă: un taur și doi berbeci fără defecte, la care s-au adăugat ofrande de grîu și untdelemn⁴.

Ceremonialul sfințirii preoților a avut însemnătatea lui simbolică. Spălarea preoților înainte de consacrare a simbolizat curățirea sufletului de păcate, iar îmbrăcarea cu veșminte preoțești și ungerea cu untdelemn sfințit, împărtășirea Duhului lui Dumnezeu (*ruach-Iahve*)⁵.

Inaugurarea preoției lui Aaron și a fiilor lui are loc în a opta zi după ungere, cînd aceștia aduc jertfe de ispășire și de mulțumire pentru ei și pentru popor, și cînd Aaron, ca mare-preot, binecuvîntează poporul. Alegerea lui Aaron și a fiilor lui în treapta preoției este consfințită de către Dumnezeu și în chip vizibil prin focul care s-a pogorit din cer și a ars jertfele aduse pe altar (Lev. VIII, 22—24), precum și prin minunea înfloririi toiagului lui Aaron la Cortul mărturiei⁶.

Intiietatea misiunii preoțești a fost deținută de mai marele preoților (*hakkochen haggadol*) sau arhiereul, conducător și supraveghetor peste aaroniți și leviți, cu îndatorirea specifică de a aduce jertfe de împăcare cu Dumnezeu la Ziua împăcării.

De asemenea, marele preot, consulta în numele întregului popor voia lui Dumnezeu prin sortii sfinți «Urim» și «Tummim» (Ieș. XXVIII, 30; Lev. VIII, 8; Num. XXVII, 21; Deut. XXXIII, 8).

Intrucît slujeau la templu și nu se puteau ocupa și de mijloacele de trai, Legea a statornicit ca preoții să primească zeciuială de la popor și anumite părți de la jertfe, părți care nu se ardeau pe altar (Lev. X, 4; XVIII, 30—34).

Preoția a devenit de acum înainte o instituție bine organizată, în special la templul de la Ierusalim care, ca și Cortul sfînt este centrul religios al poporului lui Israel.

Preoția Vechiului Testament n-a fost exercitată decît de preoți anume consacrați (sfințiți) în acest scop. Cu toate că uneori regii lui Israel au adus jertfe, totuși

4. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Preoția și chipul preotului după Sfînta Scriptură*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 5—6, p. 436.

5. Dr. Vasile Tarnavski, *op. cit.*, p. 484.

6. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 487.

nu le-au adus în calitate de preoți. Deci preoția mozaică a fost o instituție cu o misiune specială prin mandatul primit de Moise de la Dumnezeu⁷.

Preoția ca slujire față de Dumnezeu și față de aproapele

În Levitic (VI—X) și Numeri (XVII—XVIII), Moise formulează și reglementează drepturile materiale și obligațiile sacramentale ale preoților și leviților. Profetul accentuează mai ales faptul că preotul ca săvârșitor al cultului și slujitor al lui Dumnezeu este un factor indispensabil în viața religioasă a poporului (Lev. VI, 7)⁸.

Denumirea de «slujitor al lui Dumnezeu» în Sfânta Scriptură este un titlu de cinste; Iahve numește «slujitorul meu» pe cel care îl cheamă să împlinească voia Sa. Titlul de «slujitor al lui Dumnezeu» este dat în general oamenilor care au avut o misiune specială la poporul ales, cum este cazul lui Moise: mijlocitor al Legământului (Ieș. XIV, 31; Deut. XXXIV, 5; III Regi VIII, 56) sau al lui David (II Regi VII, 8; III Regi VIII, 24; Ieremia XXXIII, 26). Acest titlu este atribuit de asemenea patriarhilor: Avraam (Fac. XXVI, 24), Isac (Fac. XXIV, 14), Iacob (Ieș. XXXII, 13), sau lui Iosua, care conduce poporul în pământul făgăduinței (Iosua XXIV, 29). Dar adevărata slujire față de Dumnezeu trebuie adusă de întregul popor după cuvintele: «Să te temi de Domnul Dumnezeuul tău, și numai Lui să-i slujești...» (Deut. VI, 13). Această slujire trebuie să se manifeste prin păstrarea credinței, săvârșirea ceremoniilor de cult și printr-o trăire conformă cu Legea. Esența slujirii față de Dumnezeu este expusă în porunca rostită de Moise: «Domnului Dumnezeului vostru să-i urmați și de El să vă temeți; să păziți poruncile Lui și glasul Lui să-L ascultați; Lui să-I sluiți și de El să vă lipiți» (Deut. X, 4).

A sluji lui Dumnezeu înseamnă mai întâi a împlini poruncile divine și a-L adora prin aducerea de jertfe, mijloace prin care se asigură întreținerea cultului la templu. Astfel, preoții și leviții sînt «cei care slujesc lui Iahve» (Num. XVIII; I Reg. II, 11, 18; III, 1; Ieremia XXXIII, 21)⁹.

Preoția ca slujire își are temeiul în legământul încheiat între Dumnezeu și seminția lui Levi, legământ prin care Dumnezeu asigură leviților și urmașilor lor condițiile necesare unei vieți de bunăstare, liniște și fericire, deoarece această seminție «a arătat râvnă pentru Dumnezeu» (Num. XXV, 13). Din acest legământ decurg obligațiile preoților și leviților de a asculta și a se teme de Iahve (Mal. II, 5), deci o atitudine permanentă de ascultare, de cinstire și de dragoste față de El. Preoților le revine obligația de a păstra cu sfințenie acest legământ, împlinind rinduielile de cult stabilite de Lege¹⁰. Slujirea cerută de Iahve nu se limitează numai la cultul ritual; ea se extinde la toate formele de viață prin împlinirea poruncilor, căci «ascultarea este mai bună decît jertfa» (I Regi XV, 22) preoții avînd datoria, ca și întregul popor, «să păzească toate poruncile Mele în toată vremea...» (Deut. V, 29).

Deci slujitorul special al lui Dumnezeu, ca mijlocitor între popor și El, și împlinitor al acțiunilor de cult, este preotul. El este omul permanent al sanctuarului, luînd parte și supraveghînd toate acțiunile ce se desfășoară acolo (II Regi XV, 24—29; Lev. XXIII, 11, 20). După cum am văzut, în centrul slujirii sale față de Dumnezeu este jertfa. El apare în plenitudinea rolului său de mijlocitor între Dumnezeu

7. H — Lesêtre, *Prêtre*, în «Dictionnaire de la Bible», vol. V, Paris, 1912, col. 640.

8. Pr. Prof. Ene Branighe, *op. cit.*, p. 488.

9. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Abbeville, 1964, col. 1010.

10. Ion V. Georgescu, *Legământul Meu este un legământ de viață și de pace*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 477.

și om atunci când prezintă lui Dumnezeu ofranda credincioșilor și transmite binecuvîntarea divină. Astfel Moise aduce jertfă la promulgarea Legii și încheierea legământului pe muntele Sinai (Ieș. XXIV, 4—8), seminția lui Levi aduce jertfă pentru tot poporul (Deut. XXXIII, 10). După Lege, preoții îndeplinesc această sarcină în fiecare zi (Ieș. XXIX, 38—42)¹¹. O dată pe an marele preot apărea în rolul său de singur mijlocilor, îndeplinind ritualul din Ziua împăcării, pentru iertarea tuturor păcatelor preoților și ale poporului (Lev. XVI).

Datoriile și obligațiile preoților de a sluji lui Dumnezeu și aproapei, urmau totodată și menținerea lor în starea de permanentă curăție cerută de calitatea lor de săvîrșitori ai cultului și învățători ai Legii (Lev. X, 9—11).

Preoția pe vremea profeților

a) *Indatoririle preoților după profeți*. — Profeții au fost bărbați plini de zel, aleși de Dumnezeu pentru a îndruma poporul și pe conducătorii lui pe calea Legii divine. Ei au activat cu deplină autoritate și rivnă, convinși fiind că vor putea să îndrepte pe calea adevărului poporul evreu și pe conducătorii lui, între care se numărau și preoții. Deși preoții aveau datoria să respecte Legea, și în special legământul încheiat de Dumnezeu cu seminția lui Levi (Mal. II, 4—7), totuși ei s-au abătut de multe ori de la îndatoririle lor¹².

Preoția este o misiune specială și de aceea profeții cer preoților să o împlinească cu sfințenie. Legământul încheiat între Dumnezeu și seminția lui Levi trebuia să fie un Legământ pe toată durata alegerii, deoarece această seminție «a arătat rivnă pentru Dumnezeul său și a ispășit păcatul fiilor lui Israel» (Num. XXV, 13).

Profeții au îndemnat totdeauna pe preoți să păstreze și să respecte acest Legământ, insistînd asupra unor îndatoriri. Astfel, ei cer preoților să fie respectată sfințenia preoției, condiția esențială a slujirii preoțești. Profetul Iezechiel spune preoților păcătoși că nu vor scăpa de pedeapsa divină (Iez. VI, 9—10). Preoții vor fi considerați păcătoși nu numai atunci cînd săvîrșesc păcatul, ci și atunci cînd îndeamnă pe alții să păcătuiască (Osea V, 9)¹³.

O altă condiție pentru preoți, subliniată de profeți, constă în datoria de a învăța pe popor Legea: «Ei trebuie să învețe pe poporul Meu a deosebi ce este sfînt de ce nu este sfînt și să le lămurească ce-i curat și ce-i necurat» (Iez. XLIV, 23; Mal. II, 7). Dumnezeu condamnă pe preoții care se abat de la această îndatorire (Osea IV, 6). Lor le revine și îndatorirea de a păstori poporul, de a predica dreptatea și bunătatea: «Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!» (Isaia I, 17), deoarece Dumnezeu «dorește milă, iar nu jertfă și cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decît arderile de tot» (Osea VI, 6)¹⁴.

Preoții sînt considerați călăuze în îndrumarea religioasă și morală a poporului avînd și datoria de a supraveghea modul în care este aplicată Legea.

Preoții trebuia să fie și adevărații păstori ai poporului pe care să-l îndrume spre «staulul cel bun și pășunea grasă» pe care o oferă Dumnezeu (Iez. XXXIV, 14). Pe păstorii nedemni profetul Zaharia îi condamnă zicînd: «Vai de ciobanul rău, care

11. *Vocabulaire de Théologie Biblique...*, col. 960.

12. Pr. Dr. Atanasie Negoită, *Metoda misionară a Profeților Vechiului Testament*, București, 1946, p. 20.

13. M. Trochon, *La Sainte Bible avec commentaire*, Paris, 1896, p. 52.

14. H. Lods, *Les prophètes d'Israël*, vol. I, Paris, 1935, p. 67.

lasă turma în părăsire! Sabia să lovească brațul lui și ochiul lui cel drept! Brațul lui să se usuce cu totul, iar ochiul să rămână orb de tot» (XI, 17).

Legământul încheiat de Dumnezeu cu seminția lui Levi prevedea și îndatorirea preoților de a îndruma poporul pe calea adevărului, după afirmația profetului: «Învățătura adevărului era în gura lui și pe buzele lui nu s-a aflat nedreptate...» (Mal. II, 6). Prin aducerea de jertfe, preotul era mijlocitor la Dumnezeu pentru iertarea păcatelor atât pentru el, cât și pentru întregul popor (Mal. II, 7). Preoții trebuia să umble în pace și nevinovăție, deoarece numai așa puteau fi bine plăcuți lui Dumnezeu și înaintea poporului, în numele căruia aduceau jertfele de curățire.

De asemenea preoții, potrivit Legământului, aveau și obligația de a veghea la păstrarea cunoștințelor despre lume și viață; de a lămuri poporul cu privire la îndatoririle lui religios-morale (Mal. II, 7), de a menține păstrarea credinței celei adevărate și a unei vieți drepte și curate în mijlocul poporului evreu¹⁵.

Săvârșirea cu evlavie a actelor de închinare și adorare a lui Dumnezeu era încă o îndatorire esențială a preoților înscrisă în Lege și accentuată de profeți. De aceea profeții au cerut cu insistență ca preoții să respecte Legământul încheiat de Dumnezeu cu Levi, să-l împlinească în tot timpul, dar mai ales în cadrul slujirii liturgice¹⁶. Cultul adus lui Dumnezeu trebuie săvârșit numai de preoți și însoțit de sentimente curate de adorare și dăruire față de conducătorul nevăzut al poporului ca să nu se reducă la un formalism rigid și sterp. Dumnezeu osindește formalismul slujitorilor Săi prin gura profetului Isaia: «Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre? ... M-am săturat de arderile de tot cu berbeci și de grăsimea vițelilor grași și nu mai vreau sînge de taur, de miei și de țapi! Cînd ridicați mîinile voastre către mine eu întorc ochii aiurea, și cînd înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult...» (I, 11, 15).

În templul, care este casa lui Dumnezeu (Isaia LVI, 17) nu pot intra decît preoți curați trupește și sufletește (Iez. XLIV, 13). Astfel, preoților le este interzisă consumarea băuturilor amețitoare iar prezentarea lor la templu trebuia să se facă într-o ținută vestimentară corespunzătoare (Iez. XLIV, 17—21). Respect și îngrijire trebuie să poarte preoții atît templului cît și obiectelor și veșmintelor de cult (Iez. XLIV, 17—18)¹⁷.

În afară de îndatoririle menționate mai sus, profeții subliniază faptul că preoții se pot bucura de toate drepturile legate de misiunea pentru care au fost aleși, inclusiv aceea de a se împărtăși din jertfele și darurile aduse la altar (Iez. XLIV, 29).

b) *Slujirea preoțească pe vremea profeților.* — Preoția Vechiului Testament a fost în ansamblul ei fidelă misiunii sale, asigurînd viața religioasă a poporului evreu. Cu multă părere de rău însă profeții au constatat că mulți preoți din vremea lor nu mai îndeplineau cum trebuie slujirea față de Dumnezeu, prevăzută de Lege, și aceștia nu erau vrednici să facă parte din comunitatea preoțească¹⁸.

Profeții au constatat că unii preoți nu mai au zel pentru cultul Domnului (Mal. II, 1—9), uitînd de îndatorirea lor principală de a aduce jertfe curate Domnului. De aceea, ei prezic pedepse divine, ajungînd pînă la desființarea templului, dacă se vor mai aduce jertfe necurate pe altar (Ieremia VII, 14); Sionul va fi arat iar Ierusa-

15. Doctorand Emil Cornițescu, *Profeții Vechiului Testament despre preoție*, în «Studii Teologice», XIX (1967) nr. 7—8, p. 486—487.

16. *Vocabulaire de Théologie Biblique...*, col. 961.

17. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*, vol. V, Paris, 1925, p. 530.

18. *Vocabulaire de Théologie Biblique...*, col. 964.

limul va ajunge ruine (Mih. III, 12). În numele lui Iahve, profetul Ieremia prezice căderea Ierusalimului din cauza jertfelor aduse idolilor, jertfe de care se fac vinovali în primul rînd preoții și apoi poporul (Ier. IX, 13—16)¹⁹.

Slujirea lui Dumnezeu este o datorie sfîntă, care nu se împacă cu unele abateri săvîrșite de unii preoți în cultul de la locașul Domnului. Încălcînd prevederile Legii unii preoți au adus drept jertfă animale furate sau bolnave (Mih. I, 13). Prin astfel de jertfe însă slujirea preoțească se degradează, deoarece jertfa (darul) trebuie oferită din ceea ce este mai bun. Chiar și îndatorirea preoților de a învăța pe popor Legea era împlinită de unii preoți pe bani (Mih. III, 11)²⁰.

Cea mai aspră critică la adresa preoților o face profetul Maleahi: «Vai v-ați îndepărtat de drumul cel drept și pe mulți i-ați făcut să se poticnească de la Lege. Voi ați stricat Legămîntul Meu cu Levi, pentru aceasta și Eu v-am făcut să fiți de disprețuit și de nimic în fața întregului popor; fiindcă voi n-ați păzit căile Mele și învățînd Legea ați privit cu părtinire la fața oamenilor» (Mal. II, 8—9).

Preoților nevrednici care nu au ascultat și nu au dat slavă Domnului, profetul Maleahi le spune că Dumnezeu va trimite peste ei blestemul și va transforma în blestem binecuvîntarea acordată poporului de către preoții nevrednici (Mal. II, 2). Slujitorii păcătoși vor fi înlăturați (Mal. III, 3); deoarece n-au păzit așezămintele, Iahve i-a lăsat de baljocoră în fața oamenilor (Mal. II, 9) și va rupe legămîntul încheiat cu semiția lui Levi (Mal. II, 8). Odată cu desfacerea legămîntului preoției vor fi înlăturați atît slujitorii nedemni cît și jertfele. Profetul Maleahi anunță că o nouă jertfă va înlocui toate jertfele pe care preoții le-au desconsiderat, și această jertfă va fi adusă în cadrul unui nou Legămînt (Maleahi III, 1)²¹.

Profeții prezic desființarea cultului vechi și înlocuirea lui, însă nu prin transformare sau purificare ci printr-o înlocuire. Preoția nouă nu va fi luată dintr-o seminție, ci din toate semințiile (Isaia LXVI, 21), ea va avea un caracter veșnic și permanent (Ier. XXXIII, 18), va fi un singur păstor, Iisus Hristos (Ier. XXXIV, 22—25)²².

După cum am văzut, profeții nu critică preoția ca instituție ci pe unii slujitori ai ei, cărora le amintesc îndatoririle ce le revin, precum și pedepsele ce le vor suporta din cauza nerespectării acestor îndatoriri.

În reproșurile aduse preoților de către profeți nu trebuie să se vadă polemica dintre cele două tagme, profeții contra preoților, ci obligația profeților de a supraveghea și a îndruma pe toți, conducători, preoți și popor la respectarea Legii. De altfel unii dintre profeți erau din tagma preoțească. Astfel Ieremia a fost fiu de preot (Ier. I, 1) iar Iezechiel a fost preot (Ier. I, 3) și au căutat în chip vădit să reformeze propria lor tagmă²³.

Raportul dintre preoție și slujire la profeți

Pentru noțiunea de preoție, limba ebraică are termenul de «kechuna», care se traduce prin reprezentant al cuiva, înlocuitor al cuiva, slujitor sau preot. Septuaginta a redat acest termen prin «ιερέυμα» iar Vulgata prin «sacerdotium»²⁴.

19. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 274. 20. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 491.

21. Ion V. Georgescu, *op. cit.*, p. 481—482.

22. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Melhisedec*, Caransebeș, 1946, p. 14.

23. *Vocabulaire de Théologie Biblique...*, col. 963.

24. S. Mandelkern, *Concordantiae Veteris Testamenti*, Lipsae, 1896, p. 536.

Slujirea este redată în limba ebraică prin «aboda», termen folosit și pentru slujirea idolatră (Ieș. III, 12; IX, 1; Deut. IV, 19), cit și prin «șarat», termen folosit numai pentru slujirea adusă lui Iahve²⁵.

Instituirea preoției și a leviților și organizarea lor drept clasă a făcut parte integrantă din organizarea comunității religioase a poporului ales, pentru că se încadra în însuși legământul încheiat între Dumnezeu și poporul evreu. Menținerea raporturilor de comuniune cu Dumnezeu a necesitat o permanentă stare de curăție morală în sinul comunității. Pentru acest fapt se instituie clasa preoților, cărora le revine sarcina de a asigura cunoașterea și aplicarea Legii de către popor, și sarcina de a exercita cultul²⁶.

Preoția ca instituție a avut de îndeplinit un dublu rol: rolul de trimis al lui Dumnezeu către popor, pentru a-l învăța Legea și a-l călăuzi pe calea sfințeniei prin respectarea acestei Legi, și rolul de mijlocitor al poporului către Dumnezeu pentru dobândirea iertării și menținerea stării de curăție în popor. De aici rezultă că preotul este în slujba lui Dumnezeu și a aproapei, și acest lucru se face evident în scrierile profeților Vechiului Testament²⁷.

În primul rând, profeții cer preoților să respecte sfințenia preoției, fără de care slujirea preoțească nu poate fi concepută, sfințenia fiind condiția esențială în împlinirea misiunii de a mijloci între popor și Dumnezeu. Slujirea preoțească implică de asemenea anumite calități intelectuale și morale, în primul rând o cunoaștere deplină a Legii, fără de care profeții n-ar fi putut pătrunde, înțelege și aplica normele acesteia.

De aceea între condițiile esențiale cerute profeților și subliniate de profeți este și îndatorirea slujitorilor lui Dumnezeu de a învăța pe popor Legea divină (Mal. II, 7; Iez. XLIV, 23), predicând în mijlocul lui dreptatea și bunătatea (Isaia I, 17).

Legământul preoției cerea de la preoți apoi curăția vieții pe toată durata slujirii lor, nerespectarea acestei condiții a atras după sine muștrări aspre din partea profeților²⁸. Profeții arată că printr-o viață imorală, slujitorii preoției nesocotesc slava și cinstea care i se cuvin lui Dumnezeu, deoarece numai prin raportul de filiație cu Dumnezeu se ajunge la respectarea poruncilor divine, după cum fiii adevărați respectă întru totul poruncile părinților lor.

Cea de a treia îndatorire înscrisă în Lege și accentuată de profeți este ca preoții să săvârșească cu evlavie actele de slujire lui Dumnezeu. Preotul ca săvârșitor al cultului este un factor indispensabil al iertării păcatelor și al împăcării dorite și cerute de popor de la Dumnezeu.

Preoții Vechiului Testament aveau și atribuții de ordin social. În lipsa medicilor se îngrijeau de sănătatea poporului, izolând bolnavii și casele contaminate împotriva răspândirii bolilor epidemice. Tot lor le revenea și dreptul de judecată supremă în anumite neînțelegeri între oameni, ca un fel de instanță de apel, a cărei hotărâre era definitivă și obligatorie (Mal. II, 6—7; Agheu II, 11—13)²⁹.

Condițiile arătate mai sus alcătuiesc în totalitatea lor suma preceptelor ce trebuie respectate de preoți pentru a sluji lui Dumnezeu și aproapei, chiar dacă uneori, după cum au remarcat profeții, unii preoți nu au fost la înălțimea chemării misiunii lor.

*

25. Gerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1958, p. 1009 și 1384. 26. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 545—546.

27. Ion V. Georgescu, *op. cit.*, p. 490. 28. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 531.

29. Pr. Prof. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 489.

Cele referitoare la preoția și cultul Vechiului Testament au avut rostul și caracterul unor simboluri ale celor ce trebuia să vină. Ele aveau menirea să întrețină vie în mijlocul poporului evreu, conștiința păcatului, dorința de mîntuire, așteptarea unui Mîntuitor și împăcarea cu Dumnezeu, care nu le-o puteau aduce jertfele materiale ale Legii Vechi. Aproape toate îndatoririle preoților Vechiului Testament erau limitate la săvîrșirea jertfelor, deci un caracter ritualistic, sacrificial³⁰.

Fiind rezervată exclusiv unei seminții și transmițîndu-se ca un drept moștenit, preoția Vechiului Testament a revenit uneori și unor persoane nevrednice. De aceea, în pofida înălțimii și purității principiilor morale care stau la temelia preoției Vechiului Testament, preoții Legii vechi nu s-au putut ridica totdeauna la înălțimea acestor principii, la aspectul sublim al chemării și misiunii lor.

Cît de departe erau preoții Vechiului Testament de înălțimea misiunii lor în epoca premergătoare venirii lui Mesia, se vede din parabola Samarineanului milostiv (Luca X) precum și din figurile arhierilor Ana și Caiafa, reprezentanții tipici ai preoției decăzute. Caracterul provizoriu și decadența preoției Vechiului Testament vor fi remediate prin instituirea preoției definitive a Noului Testament³¹.

Lipsurile preoției Vechiului Testament au fost împlinite de preoția instituită și întemeiată de Mîntuitorul însuși, preoție definitivă și desăvîrșită.

Superioritatea preoției Noului Testament față de preoția Vechiului Testament stă atît în unicitatea jertfei cît și în calitatea ei. Jertfele Vechiului Testament pregăteau pe credincioși pentru o viață curată, dar valoarea lor rămîne mai prejos și este incomparabilă cu jertfa adusă de Iisus Hristos (Evr. IX, 13—14). Jertfele Legii vechi erau nesfîrșite ca număr și aveau mai mult un aspect legalist de a menține poporul lui Israel în cadrul legămîntului și al Legii în timp ce jertfa lui Iisus Hristos se răsfrînge asupra întregii ființe a credinciosului pe care vrea să-l mîntuiască în totalitatea ființei sale³².

Noua preoție se instituie după o nouă orînduială, deoarece vechea preoție levitică se dovedise neputincioasă de a aduce o îmbunătățire în ceea ce privește viața spirituală a oamenilor. Tipul preoției lui Iisus Hristos este preoția după rînduiala lui Melhisedec (Evr. V, 8—10). Creștinii au acum posibilitatea să obțină mîntuirea și viața veșnică, atît de mult dorită, pentru că prin jertfa lui Iisus Hristos au obținut împăcarea cu Dumnezeu și izvorul harului aducător de sfințire. Jertfa lui Iisus Hristos este deci pentru credinciosul creștin izvor de dragoste, sfințire și mîntuire.

30. *Ibidem*, p. 492.

31. Magistrand Arhim. M. Șuparschi, *Superioritatea preoției Noului Testament față de preoția Vechiului Testament după Epistola către Evrei*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 5—6, p. 301—302.

32. Prof. Dr. Teodor M. Popescu, *op. cit.*, p. 159.

SINODOSUL CANONIC ETIOPIAN

(Corpus Juris Canonici Aethiopici)*

Colecții canonice în Biserica Etiopiană. — Sinodosul este o culegere de dispoziții canonice a căror colecționare s-a făcut în secole diferite, în diverse feluri și după originale variate. Codul canonic etiopian cunoscut sub numele de *Sinodos*, este constituția canonică a Bisericii Etiopiene. *Sinodosul* etiopian este alcătuit din colecții de canoane, apostolice (în variantele lor multiple), clementine, ale sinoadelor locale — provinciale (șapte la număr), ale primelor trei sinoade ecumenice și ale literaturii canonice postecumenice.

Mulțimea variantelor *Sinodosului* etiopian se datorește diferitelor copii de pe care s-au făcut traduceri; compilările ulterioare ale traducătorilor etiopieni au contribuit și ele la formarea acestor versiuni. Colecția canonică coptă¹ a fost tradusă în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și ea a fost codul canonic oficial al Bisericii Etiopiene până la apariția nomocanonului copt *Fetha Nagast*². Diferite colecții canonice au existat însă în Biserica Axumită, încă de la începuturile ei de organizare canonică. Apariția și traducerea *Sinodosului*, în secolul al XIV-lea, oficializa doar «Corpus Juris Canonici Aethiopici», conform codului canonic copt, din acel secol. Fără îndoială, Colecțiile Canonice Copte și-au făcut apariția în Biserica Axumită, încă din secolul al IV-lea. Colecția de canoane existentă în Etiopia în acel timp ar fi putut să includă literatura canonică zisă apostolică, canoanele celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea (325) și poate canoanele unor Sinoade particulare, care primiseră o receptare printr-un consens tacit sau fuseseră cunoscute în uzul Bisericii Alexandrine până în vremea respectivă. Pentru cercetătorii istoriei dreptului Canonic etiopian, întrebarea: — care au fost canoanele aduse de primul Episcop al Bisericii Axumite, Abuna Salama (Frumențiu), hirotont de Sfântul Atanasie cel Mare în jurul anului 330 —, rămâne încă sub semnul investigațiilor.

În literatura istorică, religioasă și canonică a Bisericii Etiopiene din secolul al IV-lea până în secolul al XIII-lea nu găsim mențiuni despre existența unor colecții de canoane. Lipsa mențiunilor documentare este însă suplinită de realitățile istorice care privesc Biserica Etiopiei în aceste vremuri. Ierarhii, — greci și apoi copti —, veniți în Etiopia, au adus cu ei, — dacă nu întreaga legislație Canonică a timpului lor —, cel puțin pe cea care privea direct activitatea lor canonică-pastorală. În cazul

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

1. Colecționarea materialului canonic din Sinodosul copt s-a făcut după originalele grecești, copte și siriene; varianta coptă folosită de traducătorii Sinodosului etiopian a fost, desigur, în limba arabă.

2. Vezi I. Guldî, *Il Fetha Nagast o «Legislazione dei Re»*, Codice Ecclesiastico e Civile di Abissinia, Roma, 1899; *The Fetha Nagast. The Law of the Kings*. Translated from the Ghe'ez by Abba Paulos Tzadua, Edited by Peter L. Strauss, 1968; *Fit'ha Năgăst, Nibabna Tirgoame*, 1958 (Et. Calendar), Băbărhanina Sălam Matămia Bet Tatămă — în limba ghe'ez și amharică.

Bisericii Etiopiene, unde limba greacă era cunoscută cercurilor cărturărești și negustorești ale cetăților Adulis și Axum și folosită ca limbă de salon la Palatul regal de la Axum, canoanele au rămas în această limbă pînă în secolul al VI-lea. Din secolul al VI-lea, se vor împămînteni pe meleagurile etiopiene tradițiile și colecțiile canonice copte, de limbă coptă și apoi arabă, rupînd astfel tot mai mult legăturile canonice cu Biserica Ortodoxă Ecumenică a Răsăritului.

În colecțiile de canoane ale Coptilor și în general ale Necalcedonienilor vor apare tot mai grele invective la adresa Sinodului de la Calcedon, care prin Canonul al XXVIII-lea, atribuia prerogative de înlietate Romei celei noi, împotriva tradiției Scaunelor Bisericilor Orientale, Alexandria și Antiohia. Dar deși aceste Biserici aveau să refuze receptarea textuală sau verbală a legislației canonice a Bisericii Ecumenice, în practică, principiile legislației Canonice Ecumenice, postcalcedoniene, n-au rămas străine acestor Biserici. Prezența mitropoliților greci la Adulis³ și Axum și apoi a coptilor veniți din Egipt, însoțiți de colaboratorii lor, este dovada sigură a existenței *colecțiilor canonice* în Biserica Axumită. Opera de traducere și completare a acestor colecții canonice se datorează în bună parte monahilor etiopieni, pelerini la locurile sfinte, sau viețuitori în deșerturile Nitriei încă de la începutul creștinării axumiților⁴. «Cei nouă sfinți»⁵, veniți din Imperiul bizantin, la curtea Negusului din Axum, au fost inițiatorii acestei literaturi de traducere în limba etiopiană (ghe'ez).

Epoca și izvoarele traducerilor colecțiilor canonice în Biserica Etiopiană. — Literatura religioasă, inclusiv cea canonică, a circulat în Etiopia în limba greacă⁶ pînă în secolul al VI-lea, cînd a fost tradusă în limba ghe'ez. În secolele următoare, a fost tradusă și comentată o mare parte a literaturii dogmatice, canonice și liturgice a Orientului Ortodox. Între secolele al VI-lea și al XII-lea, s-a făcut traducerea colecțiilor de canoane după texte de limbă greacă, coptă, siriană și ulterior arabă. Se pare chiar că majoritatea traducerilor s-au făcut după texte traduse deja în limba arabă, limbă care era mai accesibilă axumiților aflați sub jurisdicția coptilor. Lucru cert este că din secolul al XII-lea, literatura canonică coptă postecumenică constituie sursa principală a traducerilor etiopiene, deși n-a fost neglijată nici litera-

3. Vezi N. Monneret de Villard, *Mosé, Vescovo di Adulis*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), p. 613—623 ; J. Duncan and M. Derrett, *The History of Palladius in The Races of India and the Brahmins*, în «Classica et Medievalia», XXI (1960), p. 108.

4. Prezența monahilor etiopieni în oazele Egiptului este confirmată de mărturia lui Palladius. El menționa în secolul al IV-lea pe monahul Moise Etiopianul (vezi O. Meinardus, *Ethiopian Monks in Egypt*, Alexandria, 1962, p. 61 ; Idem, *Ecclesiastica Aethiopica in Aegyptio*, în «Journal of Ethiopian Studies», Addis Abeba, 1965, nr. 1, p. III.

Documentele vremii atestă de asemenea prezența monahilor etiopieni la locurile sfinte (Vezi *The Rights of the Abyssinian Orthodox Church in the Holy Places*. Documentary Manuscripts, part. II, collected and published by His Grace Abba Philippos, the Archbishop of the Abyssinian Orthodox Church in Jerusalem, 1962, english translation of Subhi Abu Ghosh, 1963).

5. Nouă monahi soseau la sfîrșitul secolului al V-lea la curtea de Axum. Veniți din Imperiul bizantin, în special din Siria, sînt considerați de istoricii etiopieni ca necalcedonieni. Ei au contribuit la opera de creștinare a axumiților și au pus bazele unei opere literare de traducere din greacă, siriană și coptă. Arta arhitectonică, picturală etc. se datorează, de asemenea, celor nouă Sfinți. Vezi Prof. Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba, p. 116.

6. Vezi N. Monneret de Villard, *Mosé, Vescovo di Adulis*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), p. 613—623 ; L. O. Leary, *The Ethiopian Church*, London, 1936, p. 29.

tura canonică siriană de limbă arabă⁷. Astfel, *Sinodosul*, — Corpus Juris Canonici al Bisericii Copte—, scris în limba arabă, a fost mult folosit de traducătorii etiopieni⁸. Nu încapе înдоială că primele traduceri ale canoanelor în Biserica Etiopiei au fost așa-zisele canoane apostolice, însoțite de literatura canonică pseudo-apostolică⁹; după care au urmat Didascalia și colecția Qălementos, apoi colecțiile de canoane ale sinoadelor locale — provinciale și ale primelor trei sinoade ecumenice.

Referințele istorico-literare, privind apariția colecției de canoane *Sinodos* în secolul al XIV-lea, au determinat pe unii canoniști și istorici de renume să afirme că în Biserica Etiopiană atunci apărea pentru prima dată o colecție de canoane¹⁰. Această afirmație nu poate fi acceptată, deoarece traducerea *Sinodosului* în secolul al XIV-lea era doar o codificare și receptare de către Biserica Etiopiei a codului canonic copt. A accepta ideea că etiopienii au cunoscut canoanele¹¹ doar cînd acea-stă colecție, *Sinodos*, a apărut în traducere, înseamnă a admite că Biserica Etiopiei n-a cunoscut lucrările patristice, pînă la traducerea enciclopediei dogmatice *Haimanolă Abaw*, în secolul al XIV-lea, lucru ce ar fi ilogic și de neconceput. În privința apartenenței canoanelor din *Sinodosul* etiopian, dacă s-au datorat calcedonienilor¹² sau necalcedonienilor, nu ne rămîne decît să separăm lucrările existente în această colecție, apărute înainte de 451, și vom găsi răspunsul. Legislația canonică postecumenică a copiilor continuă tradiția canonică a soboarelor ecumenice, inspirindu-se din această legislație pe care o prelucrează, dîndu-i o înfățișare deosebită. Practic, acest fapt nu va fi mărturisit nici de copii și nici de etiopieni, deși este un adevăr, care poate fi dovedit oricînd, comparînd legislația canonică bizantină cu a Bisericilor respective¹³.

7. *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, The Patriarchate, the principal Churches of Cairo and Alexandria, and the Monasteries of Egypt*, în 3 volumes by Markus Simaika Pash CBE, FSA, vol. I, Cairo, 1939, p. XXV.

8. Vezi Manuscrisul nr. CCCLXI din W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in British Museum*, London, 1877, p. 270 (Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani Barberinianos Orientalis 2 Rossianos 865 Recensuerunt Silvanus Grebant et Eugenius Tisserant, — pars prior — Enarratio Codicum in Bybliotheca Vaticana M.C.M., XXXV, p. 767, Ad. Dilman, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britanico servantur*, pars tertia, Codices Aethiopicos... Introduction; A. Caquot, Note sur Berber Maryam, în «Annales d'Ethiopie», t. I, Paris, 1955, p. 114.

9. Vezi E. Hammerschmidt, *Das pseudo-apostolische Schriftum in äthiopscher Ueberlieferung*, J.S.S. 9 (1964).

10. Ignazio Guidi, *Storia della Letteratura Etiopica*, Roma Instituto per l'Oriente, 1932, p. 12—37. Concluzia lui Guidi a fost susținută și de Jean Doresse în *L'Empire du prêtre Jean*, vol. II, L'Ethiopie Medievale, 1957, p. 104; vezi și Sylvian Grébaut, et Eugen Tisserant, *Bibliotheca Apostolica Vaticanae... Codicis... Aethiopici*, Roma, 1935, p. 233—235.

11. Winandus Fell, *Canones Apostolorum Aethiopicae ad fidem Librorum Mscr.*, Primus editit, Lipsiae, 1871, p. 11.

12. Conti Rossini este de părere că *Sinodosul* a fost tradus din arabă, dar că la origine a fost opera melchităilor (grecilor din Egipt). *Il «Sinodos» Etiopico*, în «Atti della Reale Accademia d'Italia», vol. III, fasc. 1—151941, XIV, Roma, 1942, p. 41.

13. Vezi Pr. Prof. Liviu Stan, *Ueber die Rezeption der Beschlüsse der Oekumenischen Synoden Seitens der Kirche. Sonderdruck, aus der «Theologia» Athen, 1969* Μητροπολίτου 'Αξιώμου Νικολάου, 'Εκκλησία Αιθιοπίας και οι κανόνες της έν Νικαία. Α' οἰκουμηνικῆς συνόδου (ανατόπον ἐκ τῆς «ἐκκλησίας» τόμος λε; αελ. 163, 195, 215), 'Αθήναι — 1958; I. Guidi, *Der äthiopische Sinodos*, ZDMG (1901), p. 495—502.

Prin legislație canonică post-ecumenică a Copiilor se înțelege întreaga literatură Canonică decretată de către Biserica Coptă după Sinodul de la Efes (431). Pentru configurația aces-

Data traducerii Sinodosului etiopian. — Dalarea traducerii *Sinodosului* etiopian a fost obiectul unor ipoteze cîl se poate de curioase. Verdictele unor istorici și canoniști, etiopiști de renume, au determinat pleiada de cercetători care au susținut aceleași păreri.

Traducerea *Sinodosului* copt, în forma lui integrală cunoscută sub Zara Jacob (1434—1468)¹⁴ a fost făcută la sfîrșitul secolului al XIV-lea sau la începutul secolului al XV-lea. Aceasta este de fapt perioada cea mai bogată din punct de vedere al traducerii operelor religioase ale Orientului creștin. Istoricii literari remarcă, pentru această perioadă, o reproducere servilă a textelor arabe¹⁵. Traducerile de pe textele aduse din Ierusalim, — centru ecumenic monahal medieval —, de către monahii etiopieni, precum și de misionarii catolici¹⁶ nu trebuie neglijate. La origine, textele acestea erau grecești, siriene, armene, latine, de obicei în traducere arabă.

Această epocă, bogată în traduceri din literatura arabă în limba etiopiană (ghe'ez), a fost dominată de activitatea unui distins ierarh copt, Abuna Salama († 1390). *Sinodosul* a figurat, cu certitudine, pe lista traducerilor sale. Activitatea literară a Negusului Zara Jacob și a celor trei ierarhi copti de la curtea sa¹⁷, va încununa această perioadă prolifică în traducerea literaturii religioase orientale. Traducerea *Sinodosului*, era inevitabilă¹⁸. Măsurile organizatorico-canonice și liturgice întreprinse de Zara Jacob cereau surse și temeieri canonice¹⁹. Încetățenirea literaturii religioase a Orientului pe meleagurile Etiopiei era un fapt incontestabil²⁰. Desigur literatura coplă — arabă a prevalat, însă înflnim în mare măsură și lucrări ale Orientului ortodox chiar

tei legislații canonice Copte de după Sinodul Ecumenic de la Efes, vezi : Otto Meinardus, *A Study on the Canon Law of the Coptic Church* (extras din) «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte», t. XVI, Le Caire, 1962.

Salib Sourial, *The Sources of the Modern Canon Law* (Personal Statute) of the Coptic Orthodox Church, în «Kanon», Jahrbuch der Gessellschaft für das Rechtstskirchen, Acta Congressus, 1971, Wien, 1973.

14. Exemplarul *Sinodosului*, dăruit minăstirii etiopiene din Ierusalim de Negusul Zara Jacob (1434—1468) este prima mărturie a traducerii și existenței codului canonic copt în Biserica Etiopiei. În 1649, *Sinodosul* etiopian a fost tradus în limba latină. Winandus Fell afirma că această traducere s-a făcut după exemplarul lui Zara Jacob de la Ierusalim.

15. S. Grebaut et I. Guidi, *L'Arabie antéislamique*, Paris, Genthner, 1971, în «Aethiops», 1923, nr. 3, p. 48 ; Jean Doresse, *L'Empire du Prêtre Jean*, vol. II, L'Ethiopie Médiévale, 1957, p. 103.

16. Misionarii catolici își fac apariția în Imperiul lui «Prester John» încă din secolele al XII-lea — al XIII-lea. Abba Teueldemedhin Iosief, *De relationibus inter sanctam sedem apostolicam et aethiopiam ante concilium Florentinum*, Roma, 1943, p. 36 ; Aziz S. Atiya *History of Eastern Christianity*, Notre Dame, Indiana, 1965, p. 49.

17. Contrar tezei tradiționale, găsită în paginile lucrărilor istorice ale etiopiștilor, găsim trei episcopi și nu unul, la curtea Negusului. Desigur este vorba de o excepție care merită a fi menționată pentru a înlătura afirmațiile unor istorici că în Etiopia a fost întotdeauna un singur episcop (abuna). A. Cauquot, *Aperçu préliminaire sur le Mašafa Tefut*, de Géhen Amba, în «Annales d'Ethiopie», t. I, Paris, 1955, p. 101.

18. Printre cărțile donate de împăratul Zara Iacob, ctitoriei sale Dăbră Karbe, găsim menționat și *Sinodosul*. Vezi A. Cauquot, *op. cit.*, p. 107.

19. Enrico Cerulli, *La festa del Battesimo e l'Eucharistia in Ethiopia nel secolo XV*, în «Analecta Bollandiana», t. LXVIII, Mélanges Paul Peters II, Bruxelles, 1950, p. 443.

20. S-a crezut și încă se afirmă că această literatură este doar o copie a textelor copte. Biserica Etiopiei n-a fost însă și nu este doar o copie a celei copte, nici chiar sub aspectul literaturii religioase. Vezi A. Cauquot, *op. cit.*, p. 101.

și în această perioadă. Comuniunea Bisericii Etiopiene cu Biserica Ecumenică a Orientului s-a menținut tocmai prin traducerea literaturii teologice, în special, cea canonică.

În Biserica Etiopiei se pare a fi fost cunoscut Nomocanonul în 14 titluri al Patriarhului Fotie, — sancționat de Sinodul din Constantinopol în 920 —, prin excerpte — traduceri din limba greacă sau traduceri din arabă. În Codul Canonic etiopian, (*Sinodos*), se găsesc alături de cele 85 Canoane Apostolice și Canoanele Sfinților Apostoli Petru și Pavel (17). S-ar părea că aceste canoane erau un argument puternic în favoarea partidei teologilor etiopieni, susținători ai respectării simbetei și a duminicii. Chiar în primul canon, se prevede această dispoziție²¹.

Realitățile istorice și informațiile literare ale acestei epoci (sec. al XIV-lea — al XV-lea) sînt mărturii sigure ale traducerii *Sinodosului* în a doua jumătate a secolului al XIV-lea²². În timpul domniei lui Zara Jacob, cunoașterea *Sinodosului* de către teologii Bisericii Etiopiene se generalizează. Minăstirile își însușesc acest cod canonic. Copiile *Sinodosului* se multiplică neîncetat. În privința traducerii *Sinodosului etiopian* sînt unele păreri potrivit cărora traducerea acestuia s-ar fi făcut în secolul al XIII-lea²³.

Păreră generală a istoricilor și canoniștilor etiopiști a fost că *Sinodosul etiopian* s-a tradus la începutul secolului al XIV-lea. Afirmăția distinsului cărturar, Conti Rossini, a fost însușită de etiopiști fără a se întreba asupra veridicității ei. Întrucît părerea etiopistului italian are un caracter autoritar în materie printre canoniștii contemporani, vom căuta să-i analizăm teza. În sprijinul afirmației sale, Rossini nota că autorul operei istorice Kibră Năgăst (Gloria Regilor), Yeshaq Nebur-ed de Axum, (1314—1322), ar fi cunoscut și folosit informațiile din colecția *Sinodos*²⁴. Părerile sale privind traducerea *Sinodosului etiopian* au fost primite și însușite și de alți istorici și canoniști de după el. De aceea, trebuie precizat că autorul operei Kibră Năgăst a cunoscut și s-a referit la diferite colecții de canoane apostolice, la canoanele celor zece sinoade (șapte locale — provinciale și primele trei ecumenice), la *Didascalia* etc., dar nu la colecția integrală Corpus Juris Canonici, pe care îl găsim în exemplarul *Sinodosului* dăruit de Zara Iacob minăstirii etiopiene din Ierusalim. Afirmăția lui Rossini ar lăsa să se înțeleagă că Biserica Etiopiei n-a cunoscut colecțiile de canoane pînă la traducerea *Sinodosului*. Desigur, după cum s-a arătat mai sus, această afirmație nu poate fi acceptată. În privința datării traducerii *Sinodosului*, Rossini apela, se pare, din lipsa mențiunilor istorico-literare, la cronicile de la începutul secolului al XIV-lea. Intemeindu-se pe faptul că în *Cronica* lui Amda Tsion (1314—1334) erau menționate *Canoanele apostolice*, Rossini trăgea concluzia sigură că *Sinodosul etiopian* a fost tradus cel tîrziu la începutul secolului al XIV-lea. Ceea ce l-a determinat să afirme acest lucru, a fost faptul că în *Cronica* respectivă se folosește cuvîntul «sinodos». Autorul *Cronicii* se referea însă la canoanele Sfinților Apostoli ca fiind decretate în «sinod», adică în sinodul Apostolilor. El nu se referea deci la colecția enciclopedică canonică a *Sinodosului*²⁵ ce avea să fie tradusă în a II-a jumătate a secolului al XIV-lea.

21. Vezi, Σήνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Γ. Α. ΠΑΛΛΗ καὶ Μ. ΠΟΤΛΗ vol. IV, Atena, 1854, p. 401.

22. Luca dei Sabelli, *Storia di Abissinia*, vol. I, Roma, anno XIV^o (1938), p. 309.

23. Enrico Cerulli, *La Letteratura Etiopica*, terza edizione, amplificata, Milano, 1968, p. 54; Conti Rossini, *op. cit.*, p. 41.

24. Conti Rossini, *op. cit.*, p. 42.

25. Vezi, J. Perruchon, *Histoire d'Eskenzer, d'Anda Syon et de Naod*, în «Journal Asiatique» 1896 (Text ghe'ez și francez).

Mențiunea făcută de monahul Eustatios^{25 bis}, pentru respectarea sabbatului, la sinodul Apostolilor, precum și la colecția *Canoanelor apostolice*, a fost argumentul covârșitor care i-a determinat pe unii istorici și canoniști să dateze traducerea *Sinodosului* în timpul lui Amda Tsion. Ipoteza că s-ar fi referit la colecția *Sinodos* este însă exclusă și de faptul că Abuna Eustatios, viza canonul LXVI apostolic. S-ar putea tot așa de bine ca el să se fi referit la *Canoanele lui Ipolit*, la *Didascalie* etc., și nu neapărat la colecția *Sinodos*, care, chiar dacă, prin absurd, ar fi fost tradusă în timpul lui Amda Tsion, n-ar fi putut fi cunoscută și răspândită în toate mănăstirile etiopiene. Referindu-se la modul de guvernare din această țară, un călător italian din secolul al XVII-lea arăta că aceasta se face în parte arbitrar, în parte după *Canoanele Apostolilor* strinse de canoniști în două volume. «Prima parte ei o numesc Manida, iar pe cea de a doua Abethilis²⁶. *Manida* pare-se a fi identică cu *Fetha Nagast*, deși s-ar putea să fie și *Constituțiile Apostolilor*. În secolul al XVI-lea, împăratul Lebna Dengel (1508—1540), întreba pe Alvarez dacă în Biserica Portugaliei se află «o carte împărțită în opt părți scrisă de toți apostolii adunați la Ierusalim care este numită *Manida* și *Abethilis...*»²⁷.

Afirmațiile de mai sus arată în mod elocvent, existența și circulația unor colecții de canoane ca Abethilis (canoanele Sfintului Ipolit), Didascalia etc., deși *Sinodosul* apăruse cu două-trei secole înainte. Acest fapt arată că *Sinodosul* a rămas încă o enciclopedie canonică folosită doar ca «*gratia doctorum*». Canoniștii etiopieni vor recurge la acest cod numai în cazuri rare; desigur, apariția nomocanonului *Fetha Nagast* îl făcuse impracticabil.

Teza lui C. Rossini că *Sinodosul* etiopian s-a tradus la începutul secolului al XIV-lea se datora deci informațiilor aflate în Gădelele (biografiile) Abunei Eustatios și Abunei Filipos. Citind cuvintele acestora, Rossini ajunsese la concluzia că se făceau referințe clare la *Sinodosul* etiopian²⁸. Din studierea atentă a textelor în cauză, se vede clar însă că Abuna Eustatios se referea la canonul LXVI apostolic²⁹, care interzicea postirea în zilele de sâmbătă și duminică. Aceste canoane puteau fi cunoscute însă din colecții separate și nu neapărat din *Sinodos*. Remarcăm de asemenea că Rossini, S. Grébaut și alți istorici și canoniști etiopiști au trecut neobservat *faptul* că *gădelele* (biografiile Abunei Filipos și Abunei Eustatios) au fost scrise la un secol³⁰, după moartea lor și nu la începutul secolului al XIV-lea. Mai mult, dacă *sinodosul* la care se referă cele două biografii ar fi identic cu *Sinodosul* lui Zara Iacob ar fi o dovadă în plus că autorii lor (de la începutul secolului al XV-lea) cunoșteau *Sinodosul* tradus în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. După epoca lui Zara Iacob exemplarele

25 bis. Vezi, B. Turaiev, *Monumenta Aethiopiae hagiologica*, fasc. III, Petersburg, 1905, p. 43.

26. Vezi, *The late travels, of Giacomo Baratti, an Italian gentleman into the remote countries of the Abissins or of the Ethiopia interior*, translated by G. D., London, 1670, p. 56—57; 27. F. Alvarez, *The Prester John of the Indies*, vol. II, «London», 1961, p. 302.

28. B. Turaiev, *Monumenta Aethiopiae hagiologica*, fasc. III, Petersburg, 1905, p. 43. Cf. de asemenea C. Rossini, *op. cit.*, p. 46; S. Grébaut, et Eugen Tisserant, *Codices Aethiopiici*, p. 194, ms. nr. 61.

29. Vezi *The ecclesiastical canons of the some holy Apostles in the Ante-nicene Fathers*, vol. VII, American Edition, Michigan. 30. Enrico Cerulli, *La Letteratura Etiopica*, p. 59.

manuscriselor Sinodosului etiopian poartă data copierii³¹ evitând astfel posibilele ipoteze privind limbul traducerii lor.

Cuprinsul Sinodosului etiopian. — Înainte de a prezenta cuprinsul Sinodosului etiopian, este necesar să amintim faptul că nu se află o ediție critică tipărită a textului *Sinodosului* etiopian. Conținutul său diferă de la un manuscris la altul³². Conștiința de faptul că nu se află nici o traducere a *Sinodosului* etiopian în limbi străine, și dat fiind faptul că o prezentare generală a acestui cod va da posibilitatea canoniștilor și teologilor Bisericii noastre să cunoască pentru prima dată *Sinodosul* etiopian, vom prezenta în cele ce urmează cuprinsul manuscrisului aflat în Biblioteca Patriarhiei Bisericii Etiopiene³³.

1. O scurtă prefață, urmată de 71 hotărâri ale Apostolilor (Ehauariat Tizaz), p. 1—93; în unele manuscrise etiopiene se găsesc 72 hotărâri. Materialul este același, doar împărțirea este diferită. 2. *Hotărârile Apostolilor* (Ehauariat Tizaz). Este de fapt o simplă enumerare a 56 de titluri³⁴, p. 93—96. Acestea diferă ca număr în variantele copte³⁵; 3. *Canoanele Apostolilor*, 53, p. 97—111; O identificare a acestor canoane este greu de făcut, deoarece canoanele respective sînt prelucrări și interpolarii tîrzii. În mare parte materialul acestor canoane se află în colecțiile de Canoane așa-zise apostolice, în versiune coptă. În Sinodosul sau în Colecțiile Canonice Copte nu se menționează numărul de 53 Canoane. Acest fapt dovedește că ele sînt o prelucrare tîrzie a Canoniștilor etiopieni și în același timp o mărturie a faptului că în

31. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopian Manuscripts in the British Museum*, London, 1877, p. 270.

32. *Annales du Roi Jyasu (Adyam Sagad)*, traduit par Ignatius Guidl, în «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. XXV, Scriptorum Aethiopicum, t. VIII, Louvain, 1961, p. 175; Silvanus Grébaut et Eugen Tisserant, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani Barberinianos*, pars prior, Enarratio Codicum in «Bybliotheca Vaticana», MCM, p. 779; În aceste două lucrări sînt descrise manuscrise ale Sinodului etiopian.

33. *Vezi Senodos*, copiat de Kibăbă Habtă Mariam, 10 mai 1956 (calendarul etiopian), în «Biblioteca Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Etiopiene»; manuscrisul este scris în limba ghe'ez; Am ales acest exemplar nu pentru că ar fi cel mai complet sau cel mai vechi, ci pentru că mi s-a părut ilustrativ pentru afirmațiile făcute în rîndurile precedente. Acest exemplar demonstrează existența diferitelor colecții de canoane în Etiopia, cu mult înaintea traducerii Sinodosului copt. El este în același timp cel mai mult folosit de către canoniștii Bisericii Etiopiene din capitală.

34. Ni se dă doar o înșirare a 56 de titluri. Deși sînt intitulate hotărâri, cuprinsul nu este redactat. Acest fapt este demonstrativ în privința conținutului acestui Senodos. Deși canoniștii etiopieni fac deosebire între hotărâre sau poruncă (tizaz) și canon, aceste două noțiuni nu sînt bine definite în literatura canonică etiopiană. Pentru etiopieni cuvîntul «canon» se traduce prin poruncă, hotărîre a apostolilor sau a Sfinților Părinți. În literatura canonică etiopiană, nu se folosește expresia «Constituțiile Apostolice», pe care o găsim în cea europeană. De aceea, am găsit mai potrivit să redăm traducerea exactă a cuvîntului «Tizaz» prin hotărîri (porunci) și nu prin Constituții, deși aceste două cuvinte redau și pentru unii și pentru alții, același material canonic.

35. Versiunile orientale ale Hotărîrilor Apostolilor prezintă un număr variat de hotărîri deși, mai mult sau mai puțin, cuprinsul lor este același. Este o simplă chestiune de aranjare a materialului. În versiunea arabă găsim 71, în cea sahidică 78, în versiunea etiopiană, 71 sau 72. Etiopienii au moștenit de la copți împărțirea Hotărîrilor apostolice în două cărți. Prima carte, conținînd 71 de hotărîri, este o compilație și prelucrare a Regulamentului Bisericii Apostolice, care aparține începutului secolului al IV-lea, produs al Bisericii Alexandrine. La baza acestei prime părți stau Didahia (canoanele 1—20), Tradiția Apostolică a lui Ipolit (can. 21—47) și extrase din Constituțiile Apostolice, cartea a VIII-a (can. 48—71). A doua carte, cu cele 56 de hotărîri are la bază Constituțiile Apostolice.

Biserica Etiopiană au circulat diferite versiuni ale Colecțiilor de canoane; 4. *Canoanele lui Ipolit* (Abtilis), 81, p. 111—136. Deși se enunță numărul de 81 de canoane, în realitate, în text, sînt numai 80. După cum se știe, aceste canoane nu aparțin Sfîntului Ipolit³⁶; 5. *Canoanele Părinților Apostolici*³⁷ (Sinodos Zăabău Hawariat...), 55, p. 137—158; 6. *Regulile Apostolilor date prin Clement* (Sirată Hawariat Mislă Qălementos), 77, p. 158—170; 7. *Canoanele Apostolilor*³⁸ (E hawariat Cănona), 30, p. 170—185; 8. *Sinodosul Apostolilor înmînat lui Qălementos* (Sinodos Zăhawariat Zănăgără Qălementos) 81, p. 185—210; în textul etiopian al celor două variante ale Clementinelor, găsim termenii: sirată (regulamente) și sinodos (sinodos = colecție de canoane). Traducătorul etiopian nu pare a face o distincție clară asupra acestor termeni. 9. *Canoanele Părinților Apostolici*, privind Biserica și preoția (Cănona Zăabăw Hawariat Nițuhan Sirată Betă Cristian), 6, p. 210—230; 10. *Sinodosul*³⁹ lui Clement... (Sinodos Zăqălementos Zățăhafă Petros, Rădii), p. 230—244; 11. *Sinodosul și Canoanele* care în traducere înseamnă reguli (Sinodos Ocănona Zăbătîrgoamehu Sirat), 24, p. 244—257. De notat ambiguitatea termenilor «sinodos», «canoane» și «reguli», în textul traducerii etiopiene; 12. *Sinodosul lui Zacaria* (Sinodos Zăzăcăria), în care cei 50 de episcopi au dat 14 reguli, privind preoții căsătoriți a doua oară sau care au săvîrșit adulter (Sinodos Zăzăcarias Habă Tăgabū, amsa Episcoposat Osăru Sirată asir, oarat, Tizaz Băintă Haasăbă Kăsis cletă (hulătănia) auo zămăo) p. 257—263; 13. *Canoanele Sinodului de la Niceea*, 20. Deși sînt menționate 22 titluri, găsim doar 220 de canoane; 14. Cele 84 de canoane ale celor 318 Sfinți Părinți ai dreptei Ortodoxii... (Sinodos ză Sost măto Asra Sîmint Rîtuană Haimanot Zăsăru Mahbăr Abi Mătîliu...), p. 274—310. Aceste canoane legiferau sub eticheta niceeană, jurisdicția Scaunului Copt de Alexandria asupra celui de la Axum⁴⁰; 15. *Guvîntarea*

36. În primul canon, din traducerea etiopiană, întîlnim termeni ca: episcop (episcoposat), arhiepiscop (lică-papasat) și mitropolit (mitropolit) care pare a fi superior în rang arhiepiscopului. Toată această nomenclatură canonică — sacerdotală, ca de exemplu, termenul mitropolit —, va apare de-abia în secolul al IV-lea.

37. Textul etiopian poartă titlul Sinodosul Părinților Apostoli. Iată deci că Colecțiile de canoane pseudo-apostolice au circulat în Etiopia și sub numele de Sinodosul sau Sinoadele Apostolilor.

Această preferință înlătură prin urmare teza istoricilor și canoniștilor care au identificat mențiunea «Sinodosul Apostolilor» cu Sinodosul (traducerea celui copt în arabă) ce va apare la sfîrșitul secolului al XIV-lea, în limba ghe'ez.

De notat și variantele Canoanelor apostolice care nu sînt în exemplarul copt al Sinodosului. Prezența lor în Sinodosul etiopian este o mărturie evidentă privind existența colecțiilor de canoane apostolice (după variantele grecești) în Biserica Etiopiei.

38. Canoniștii copti admit în principiu că există un număr de 127 canoane apostolice, însă nu toate aceste canoane sînt acceptate în Biserica Copt. Salib Sourial, *The Sources of the Coptic Orthodox Church*, în «Kanon», Jahrbuch der Gessellschaft für das recht Ostkirche Acta Congressus 1971, verlag Herder, Wien, 1973. De altfel, Coptii nu dau o recepție unanimă nici celor 30 de canoane care se află în Sinodosul copt.

39. Acest termen «sinodos», a desemnat Colecțiile de canoane apostolice, Clementinele, Didascalia, Ipolit etc. precum și Sinodosul, acel «Corpus Juris Canonici Aethiopici» din a II-a jumătate a secolului al XIV-lea.

40. Aceste canoane sînt o compilație tîrzie. În lipsa unei legislații ecumenice după separarea intervenită la Calcedon, orientalii vor decreta o legislație locală care va primi paternitate apostolică ori niceeană. De remarcat faptul că în titlul acestei colecții nu apare denumirea localității Niceea. Este o dovadă grăitoare a prelucrării și compilării lor tîrzii, în duhul canonic niceean. Canonul 42 al acestei colecții decretează dreptul canonic inalienabil și imprescriptibil al coptilor de a numi ca mitropolit (catolicos) al Etiopiei, pe cineva dintre părinții pustului, însă niciodată unul de origine etiopiană. Etiopienii au primit și au respectat hotărîrea pseudo-niceeană timp de patrusprezece secole (sec. al VI-lea — al XX-lea). Abia în

celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea, care este ziditoare monahilor (Năgăr Zăăbău Cidusan Sost Măto Asra Simint Zăicun Hință Lămănăcosat... Bănicia Hagăr Imcidusan Intă Alăbiocomu), p. 310—318; 16. *Al treilea sinod le la Nigrlgra* (Gangra) (Sinodos Salis Ilă Cănigirgira...), 20 de canoane, p. 318—323; 17. *Canoanele Sinodului de la Sardica*, 21, p. 323—330; 18. *Canoanele Sinodului de la Antiohia* (Anțochia) 25, p. 330—341; 19. *Canoanele Sinodului de la Laodiceea* (Zălodokia). Deși se menționează numai 55 de titluri, în realitate sînt 58 le canoane; 20. Urmează o enunțare de titluri fără cuprins⁴¹. «În *Adaos*, Sinodul celor 12 Apostoli, 127 de canoane; a lui Ipolit, întiiul stălăor al Romei, 38 de canoane; Sinodul celor 318 Sfinți Părinți, 20; Sinodul din Cezareea, 15; Sinodul din Gangera, 20; Sinodul de la Antiohia, 84; ale Sfintului Vasile, 106; ale Sfintului Ioan Gură de Aur, 12; ale Sinodului de la Constantinopol⁴², 24; (Dimuran Sinodosat, Sinodos Ză Asărlu — cletu Hawariat, and măto haia Sabat Sinodos Zăabulidis Lică, papas Ză Romia, Sălasa Simint Sinodos; Sost măto Asra Simint (Sălăstu Mit), haia Sinodos; Zăgubaie Kısariia, Asra Amist; Sinodos Zăgubaie Gingra, haia Sinodos; Zăgubaie hagără Antochia, Sămania Arat; Sinodos Zăcidus Basilios, and măto Sidist Sinodos; ză Iohanis Ală Work, Asirtă — Cletu Sinodos; Zăgubaie Kustintinia, haia arat; Ohulcomu Arat măto Saba...⁴³; 21. *Testamentum Domini*⁴⁴ dat de Mîntuitorul Hristos pe muntele Măslinilor, Sfintului Apostol Petru, 7 canoane, p. 360—372. Are o introducere intitulată «Cuvîntarea Domnului către Petru»; 22. *Despre na-*

1943, pentru prima oară în istoria Bisericii Etiopiene în fruntea sa este ales un mitropolit etiopian. Se crede că compilarea acestui canon a avut loc prin secolele al VI-lea, al VII-lea. Această ipoteză pare veridică întrucît, începînd din secolul al VI-lea, Biserica Etiopiană intră sub jurisdicția papilor (P. Mauro Da Leonessa, *La versione etiopica dei canoni apocrifi del Concilio di Nicea*, R.S.E., 2, 1942. Nicolae, Mitropolitul Axumului, *op. cit.* la nota 13; Idem, *Church's Revival. Emancipation from 1600 years guardianship. Free Church in free state achieved by his Majesty Haile Sellassie 1-st Emperor of Ethiopia*, Cairo, 1951, p. 16—17; în această privință, vezi și Otto Meinardus, *A study on the Canon Law of the Coptic Church in «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte»*, p. 234; t. XVI, le Caire, 1962; Pr. Prof. Liviu Stan, *L'Eglise d'Ethiopie...*, în «Abba Salama», vol. II, Athenes, 1971, p. 131.

41. Evident, aceste titluri au fost adăugate ulterior, dovedind existența unei colecții primare, care circula în forma celor 19 lucrări canonice. Acestea au fost adăugate, cu certitudine, după traducerea Sinodosului Copt în a II-a jumătate a secolului al XIV-lea.

42. Numărul de 24 canoane arată că Biserica Etiopiei a admis Canoanele sinoadelor post efesiene —, chiar dacă nu mărturisesc, pentru că după cum se știe cele două sinoade ecumenice ținute în Constantinopol au dat 7 și respectiv 102 canoane; deci nu este vorba de vreunul din ele. Cele 24 de Canoane sînt prelucrări și interpretări tîrzii ale materialului Canonic de după Sinodul de la Efes (431).

43. Numărul a fost redat din limba ghe'ez în limba amharică pentru motive practice. De notat numărul greșit dat în respectiva enunțare a canoanelor. În total sînt 446 canoane și nu 470.

44. Teologii Bisericii Etiopiene mărturisesc că Domnul Iisus Hristos a predicat Evanghelia, în timpul vieții pămîntești, iar după înviere a predicat Testamentul său. Vezi *Măfihafă Cădase cu Comentartu*, Addis Ababa, 1918, (calendarul etiopian), p. 1. Cunoașterea Testamentului Domnului este o condiție obligatorie pentru slujitorii Bisericii Etiopiene. «Întilstătătorul Bisericii, episcop, preot, diacon ... dacă nu cunosc Evanghelia, Testamentul Domnului, Sinodosul, Didascalia și Regulile Bisericii cu comentariile lor, să fie depuși» (*Ibidem*, p. 36). Canoaniștii sînt de părere că această operă a fost tradusă în limba ghe'ez din limba greacă (J. M. Harden, Bishop of Tuam, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*, London, 1928, Introduction, p. 11). Care Sinodos a fost tradus din limba greacă? Probabil autorul se referea, pe bună dreptate, la colecțiile canonice apărute înainte de traducerea Sinodosului copt din secolul al XIV-lea. Testamentul Domnului nu este menționat în canonul al II-lea al Sinodului al VI-lea, care întărea legislația canonică bizantină pînă la acea dată (vezi C. Dron, *Canoanele, Text și interpretare*, II, Sinoadele Ecumenice, București, 1935).

tura (substanța — esența) *Sfintei Treimi*⁴⁵, p. 372—377; 23. *Cum să distingem binele de rău*, p. 377—379; 24. *Teama de Dumnezeu*, p. 379—391; 25. *Despre poporul Vechiului Testament și repudierea evreilor*, p. 391—411; 26. Grigore al Armeniei, Discurs împotriva evreilor, p. 412—423; 27. Cuvînt îndrumător către credincioșii care doresc să umble în căile înțelepciunii și cunoașterii (Gișiu Osirată Timihirit Tibăb Otăgșaț Absilitis⁴⁶ cănona Zălăsăria lăilă Eamanu...); 28. Cuvînt de înțelepciune (Timirtă Tibăb), p. 447—452.

Cuprinsul *Sinodosului* etiopian — potrivit manuscrisului prezentat — este diferit de cel copt. Biserica Coptă admite în codul canonic următoarele sinoade: a) Niceea (325) — 20 canoane; b) Constatinopol (381) — 7 canoane; c) Efes (431) — 8 canoane, plus cele douăsprezece Anatematisme ale Sfintului Chiril al Alexandriei; d) Sinodul de la Ancira (314) — 25 canoane; e) Neocezarea (325) — 13 canoane; f) Cartagina (419) — 137 canoane. Canonistul copt, Sabib Sourial, arată că mai sînt și alte sinoade ale căror canoane nu sînt acceptate de Biserica sa: Gangra (345) — 20 canoane; Antiohia (314) — 25 canoane; Laodiceea (343—381) — 40 canoane și Sardica (343—344) — 20 canoane⁴⁷.

De notat că nu există o părere unanimă printre canoniștii copti privind recepțarea colecțiilor de canoane⁴⁸. Biserica Coptă admite în corpul ei canonic canoanele Părinților Bisericii Ecumenice și ale Ierarhilor Bisericii Copte de după perioada post-calcedoniană care provin de la: 1. Sfîntul Atanasie — 107 canoane; 2. Sfîntul Vasile cel Mare — 106 și 106 și respectiv — 13 canoane; 3. Sfîntul Ipolit — 38 canoane; 4. Sfîntul Grigore de Nisa — 4 canoane; 5. Sfîntul Ioan Gură de Aur — 12 canoane; 6. Petru al Alexandriei (302—311) — 15 canoane; 7. Timotei al Alexandriei († 359) — 17 canoane; 8. Christodulos (sec. XI) — 31 canoane; 9. Gabriel Ibn Tureak (1131—1145) — lucrări cu caracter canonic și canoane sinodale sub președinția sa; 10. Chiril al II-lea (1078—1092) — 34 canoane; 11. Chiril al III-lea Ibn Laklak (1235—1243); Canoanele date în Sinodul de la Cairo din 1238⁴⁹.

Sinodosul etiopian menționează doar canoanele primelor două Sinoade Ecumenice (Niceea și Constantinopol) și a cinci sinoade locale și provinciale. Variantele canoanelor niceene, numărul de douăzeci și patru de canoane atribuite Sinodului de la Constantinopol⁵⁰ și omiterea canoanelor sinoadelor de la Efes (431), Ancira (314), Car-

45. Sinodosul și în general colecțiile de canoane conțin întreaga teologie dogmatică și liturgică a epocii ecumenice a Bisericii creștine. În Ortodoxie dogma nu este separată de trăirea religioasă și de viața ei liturgică. Iar acestea nu sînt separate de normele disciplinare ale Bisericii. După Sinodul de la Calcedon, orientalii continuă această tradiție ecumenică, încorporînd în Sinodos și «regula fidei» și regulile liturgice. Etiopienii primesc Sinodosul copt cu conștiința că el este enciclopedia canonică, dar și liturgico-dogmatică a Bisericilor Orientale.

46. Din nou găsim menționate Canoanele lui Ipolit.

47. *The Sources of the Modern Canon Law* (Personal Statute) of the Coptic Orthodox Church, în «Kanon», Jahrbuch der Gessellschaft für das Recht der Ostkirchen. Acta Congressus, 1971, Verlag-Wien, 1973, p. 105.

48. Otto Meinardus, *A study on the Canon Law of the Coptic Church*, în «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte», t. XVI, Le Caire, 1962.

49. Salib Sourial, *op. cit.* p. 107. La aceste canoane el mai adaugă și canoanele sinoadelor locale copte emise după această epocă.

50. S-ar putea ca aceste canoane să se refere la Sinodul de la Constantinopol (394) care a fost recunoscut ca sinod local, quasi-ecumenic, prin canonul al II-lea al Sinodului Trulan. Dar acest Sinod a dat doar un canon, de aceea, ar fi mai exact să vedem în aceste canoane o parafrază, identică dacă nu textuală, însoțită de compilații tirzii, a canoanelor Sinodului Trulan.

tagina (348—419), mărturisesc existența colecțiilor canonice pre- și postcalcedoniene în Biserica Etiopiei. Aceste colecții au fost traduse după originalele grecești, siriene și cople. În același timp, această realitate este o evidență a Ortodoxiei niceene păstrată în Biserica Etiopiei. Legislația canonică postniceeană a fost receptată de Biserica Etiopiei sub eticheta palernității Niceene. Ea a stat departe de ositilitățile Calcedonului.

Prin traducerea Sinodosului copt în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, Biserica Etiopiei intra în aria de influență a coptilor. Dar aceasta va fi doar «de drept», pentru că «de fapt», Sinodosul etiopian a rămas o operă fără prea mare prețuire printre teologii etiopieni, deoarece nu exista o receptare unanim acceptată. Această chestiune a fost apanajul mitropoliților copti pînă în 1943. Pentru etiopieni, orice canon este al Sfinților Apostoli sau al celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea. Didascalia, Testamentul Domnului etc. erau atribuite Sfinților Apostoli, și, în consecință, erau acceptate. Traducerea Sinodosului copt în a II-a jumătate a secolului al XIV-lea, purta asigurarea că în el nu s-a strecurat nici un canon al Melchiților. Totuși, în decursul istoriei au fost adoptate de fapt și canoanele celorlalte sinoade ecumenice evitîndu-se să se arate că sînt calcedoniene, cuvînt inacceptabil pentru monahii etiopieni formați în duhul anticalcedonian.

Receptarea este o chestiune practică, depinzînd de conținutul fiecărui exemplar al Sinodosului și de dreptul cutumiar al locului. Dreptul cutumiar⁵¹ a fost hotărîtor pentru receptarea canoanelor Sinodosului etiopian. Acesta a fost secundat de tradiția canonică niceeană existentă în Biserica Etiopiei. Deși nu avem vreo sancționare a corpului canonic de către sinodul Bisericii Etiopiene, totuși aceste canoane se bucură de autoritate quasi-apostolică. Pentru etiopieni, canoanele rămîn opera Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți.

Un studiu comparativ al codului canonic etiopian, cu cel copt și cu cel bizantin⁵² ar putea ilustra, cu prisosință, specificul și figurația corpului canonic etiopian. Corpus Juris Canonici Aethiopicus nu este o copie a celui copt, — cel puțin din punct de vedere al receptării. Legislația canonică a Sinodosului etiopian ar putea fi socotită mai degrabă o legislație bizantino-copto-etioipiană, receptată prin obiceiul juridic, prin tradiția canonică locală și de jurisprudența canoniștilor etiopieni.

Biblia și Sinodosul în Biserica Etiopiană

Potrivit tradiției, Biserica Etiopiană acceptă Sinodosul alături de canonul biblic⁵³, deoarece canoanele se bucură, practic, de o venerație quasi-evanghelică.

Cînd a apărut practica asocierii canoanelor la cărțile Noului Testament nu se poate cunoaște cu exactitate. Nu găsim mărturii anterioare secolelor al XIV-lea — al XV-lea⁵⁴, dar, după toate probabilitățile, se pare că traducerea Noului Testament,

51. Salvatore Pedeschi, *Sulla gerarchia delle fonti nel sistema giuridico-ethiopicco*, în «Journal of Ethiopian Studies», vol. V, 1967, nr. 1.

52. *Sintagma ton tion ke ieron Canonon*, de Ralli și Potli, Tom. II, Atena 1852 ; A. Alivizatos, *οι λεποι κανονες*, Atena, 1949.

53. A. Dilman, *Catalogue Codicum, Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britanico asservantur*, pars tertia, Codices Aethiopicis Amplexus, Londini, 1847, p. 4—5 ; A. Caquot, *Aperçu préliminaire sur le Mashafa Tefut de Gechen Amba*, în «Annales d'Ethiopie», t. I, Paris, 1955, p. 90.

54. Cărturarii etiopieni mărturisesc că nu s-au găsit manuscrise mai vechi de 8 secole (în Etiopia). Decel cel puțin pînă în secolul al XII-lea, nu se poate cunoaște nimic. Vezi *Zena Măshafitfa Brana*, Călică Tăbăbt Akilă Birhan Oldă Kirkos, în «Proceedings of the third International Conference of Ethiopian Studies», Addis Abeba, 1966, p. 134, în limba amharică.

după versiunea siriană (sec. al VI-lea), a fost urmată de cea a colecțiilor de canoane aduse de cei «nouă sfinți», fiind astfel unite în paginile aceluiași manuscris.

Potrivit mărturiilor teologilor etiopieni traducerea primei colecții de canoane s-ar fi făcut în secolul al V-lea (începutul secolului al V-lea), când s-a tradus și Biblia⁵⁵.

În secolul al XIV-lea, când are loc revizuirea textului biblic etiopian, canoanele au fost incluse în canonul biblic, potrivit tradiției existente, de la începutul secolului al V-lea ori de la începutul secolului al VI-lea⁵⁶.

Teologii bibliciști europeni sînt de părere că traducerea Bibliei în limba etiopiană (ghe'ez) este rezultatul unui lung proces. Cercelătorii au dat la iveală manuscrite ale Bibliiei etiopiene datînd din prima jumătate a secolului al XV-lea. Ei spun că traducerea Bibliiei a început din secolul al IV-lea și s-a completat în secolul al VII-lea, după versiunile greco-siriene, în special cea a lui Lucian⁵⁷. Teoretic, Biserica Etiopiană acceptă drept cărți canonice un număr de 46 ale Vechiului Testament și 35 ale Noului Testament. Practic însă, în canonul biblic etiopian, se află doar 46 de cărți ale Vechiului Testament și 27 de cărți ale Noului Testament⁵⁸. Este vrednic de notat că numărul colecțiilor canonice adăugate celor 27 de cărți ale Noului Testament a variat în decursul istoriei Bisericii Etiopiene.

Împărțirea și numele cărților (colecțiilor) canonice care însoțesc cărțile Noului Testament diferă de la un manuscris la altul al Bibliiei⁵⁹. Opiniile teologilor etiopieni, în catalogarea acestor cărți rămîn încă împărțite. Teologii contemporani etiopieni⁶⁰ consideră că cele 8 cărți adăugate la canonul celor 27 de cărți ale Noului Testament sînt: a) Patru cărți «Senodos»; b) Două cărți ale Testamentului (Măjăhifă Kidan); c) Clementinele — o carte și d) Didascalia.

În chestionarul din 1936, trimis de Biserica Anglicană Bisericii Etiopiene, în scopul de a primi o mărturisire de credință oficială a Bisericii Etiopiene, întrebarea a 56-a era: «Care sînt cărțile care sînt adăugate la Sfînta Scriptură pe considerentul că ele sînt sfînte?» La aceasta, teologii etiopieni răspundeau: «Cărțile care sînt adăugate la Sfînta Scriptură pe considerentul că sînd sfînte sînt: Sinodos, Didascalia, Clement..., cărțile care sînt scrise la cele 7 Sinoade de la Ancira, Neocezarea, Gangra, Antiohia, Niceea, Laodicea și Sardica. După acestea sînt: Hypolit (Ipolit), ...Legea Îm-

55. Vezi Conti Rossini, *Due capitole del Libro del Mistero di Giyorgis da Saglâ*, în «Ras-segna di Studi Etiopici», vol. VII, fasc. I, 1948, Roma, p. 130.

56. Vezi Dr. Getachew Haile, *Remarks on the Content of Ghe'ez Literature of Ethiopia*, în «History Journal», vol. II, Addis Ababa, 1968, p. 38.

57. La Saro (localitate în Nordul Etiopiei) s-au găsit mărturii ale traducerii Bibliei la începutul secolului al V-lea. Vezi, A. J. Drews, *Inscriptions de l'Éthiopie antique*. Leiden, 1962, p. 29, planșa XXI.

58. E. Cerulli, *Storia della letteratura etiopica*, Milano, 1956, p. 24.

59. Vezi, *Biblia etiopiană*. Cf. *Fetha Nagast, The Law of Kings*. Translated by Abba Paulos Tzadua, Addis Ababa, 1968, cap. II, p. 13.

60. L. S. Habtâ Mariam Orcinâh, *Etiopia Ortodox Tăuahido Betâ Cristian, Imnătua Timîrt*, Addis Ababa, 1971, p. 46, în limba amharică.

Cf. Robert Cowley, *The Ethiopian Orthodox Church*, în «Sobornost» (The Journal of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius), series 5, no. 1, 1965, p. 46.

Teologul etiopian Akillu Găbră Kiros, menționa printre alte cărți adăugate la Noul Testament următoarele: Qămentos, Testamentul Domnului, Sinoadele Apostolice și Abulidis (Canoanele lui Ipolit). Vezi Akillu Gebre Kiros, *Haîlâ Silase Ţinu Ehaimanot Amda Măodds Băamarinia* în «Ţirsită Cibîr zăitiopia», tipărită de Beta Cihinăt Taricna Dirsăt, în «Tinsale Zăgubale Matămia Bet, 1952 (calendarul etiopian), Măscărâm, p. 21, în limba amharică.

paraților (Fetha Nagast)..., Arăgaui Mănfăsausui, Mar Isaac, Filexius, și Cartea Paradisului (Mashafa Ḡannat)⁶¹. Prin această mărturisire oficială a teologilor Bisericii Etiopiene, se sancționa de fapt o practică îndelungată a cinstirii de care se bucuraseră sfintele canoane în Biserica Etiopiană.

Considerarea Nomocanonului Fetha Nagast printre cărțile care sînt adăugate la Canonul Sfintei Scripturi, dezvăluie încă un aspect important pentru cercetătorii dreptului canonic etiopian. Legiuirile bazileilor din Bizanț erau receptate în Nomocanonul Fetha Nagast, sine qua non, ba mai mult considerate sfinte, dîndu-li-se astfel certificatul Ortodoxiei lor ecumenice. Și acest aspect este o mărturisire evidentă a receptării legislației nomocanonice și canonice post-calcedoniene a Bisericii Ecumenice a Răsăritului de către Biserica Etiopiană. Este un adevăr care nu poate fi tăgăduit nici de cei mai înverșunați acuzatori ai Calcedonului din Biserica Etiopiei.

Din răspunsul teologilor etiopieni la întrebarea a 56-a din chestionarul menționat mai sus, desprindem de fapt și modul în care colecțiile canonice au fost asociate, alături de canonul lui Bibliei. A fost un proces practic, depinzînd de liberul arbitru al copistului și al traducătorului respectiv. Sancționarea receptării colecțiilor canonice și a lucrărilor cu caracter canonic se făcea prin uzul lor tacit în Biserica Etiopiană. Tradiția canonică moștenită de canoniștii etiopieni era lăsată ca tradiție discipolilor lor, oral sau în scris, sancționînd astfel o practică de veacuri. Desigur, nomocanonul Fetha Nagast nu putea fi asociat la cărțile Noului Testament, înainte de traducerea lui în timpul împăratului Zara Iacob (1434—1468).

Asocierea Sinodosului, și în general a colecțiilor canonice amintite, la cărțile Noului Testament, cred că s-a datorat și faptului că tradiția etiopiană atribuie celor opt cărți cu cuprins canonic, paternitate apostolică. Toate sînt socotite a fi opera Sfinților Apostoli, după cum a reieșit din redarea cuprinsului Sinodosului etiopian. Apoi, nu arareori în cuprinsul canoanelor din colecțiile respective înțilnim și versete biblice. Toate aceste motive par a fi determinat și mai mult pe oamenii Bisericii Etiopiene să dea canoanelor un caracter sacru, iar colecției «Sinodos» o cinste deosebită, alăturîndu-o canonului Cărților Noului Testament.

Sinodosul în Biserica Etiopiei de azi. — Teologii Bisericii Etiopiene recurg la această enciclopedie canonică numai în cazuri extreme și contradictorii. Această colecție de canoane a fost înlocuită de Didascalia și apoi de nomocanonul Fetha Nagast⁶², — apărut în secolul al XV-lea —, care, datorită calităților sale practice, a rămas codul canonic preferat în Biserica Etiopiană. Pentru etiopieni Didascalia este tot un «Sinodos». În timp ce Didascalia și Fetha Nagast se găsesc aproape în fiecare minăstire, Sinodosul este apanajul marilor lavre sau al minăstirilor cu tradiție cărturărească. Didascalia și Fetha Nagast au un caracter mult mai practic pentru etiopieni. Didascalia aduce cu sine un iz biblic și o soluționare a practicilor din epoca primară, stadiu în care mai mult sau mai puțin, se găsește și astăzi Biserica Etiopiană, din punct de vedere al practicilor și trăirii liturgice. La rîndul ei, Fetha Nagast oferă în partea sa canonică un material organizat pe subiecte și probleme.

61. *The Teaching of the Abyssinian Church by the Doctors of the Same*, translated by Rev. A. F. Matthew, London, 1936, p. 62—63. Vezi și W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, nr. III.

62. Harry Middleton Hyatt, *The Church of Abyssinia*, London, 1928.

63. *The late Travels of S. Giacomo Buratti, an Italian Gentleman into the remote Countries of the Abysins or of Ethiopia Interior*, translated by G. D., London, 1670, p. 58.

După obținerea autocefaliei, în 1959, Biserica Etiopiei — prin organele sale centrale (deliberative și executive) — a decretat noi legi (regulamente, decizii, proclamații, ordine etc.), prin care a pus bazele unei organizații canonice autohtone, potrivit nevoilor și cerințelor vremilor de azi. Obiceiul de drept și realitatea locală sînt cele două călăuze ale noii legislații canonice. Sinodosul a fost și este folosit doar atunci cînd canoanele sale răspund la problemele vieții bisericești de azi.

Desigur în noua situație a Bisericii Etiopiene, potrivit cerințelor organizării sale actuale, se impune cu necesitate o revizuire a legislației canonice pe care a moștenit-o. Și fără îndoială că o nouă codificare a canoanelor, potrivit receptării lor practice și imediate, nu va însemna ruperea cu tradiția canonică ortodoxă sau cu venerarea quasi-biblică a canoanelor.

Sinodosul (Corpus Juris Canonici Aethiopici) va fi prețuit încă mult timp de canoniști, întrucît în el aceștia vor găsi depozitat materialul canonic bizantino-copt, din epoca apostolică pînă în secolul al XIII-lea. Sinodosul va rămîne pentru Biserica etiopiană, constituția canonică a Bisericii Ecumenice. Atunci cînd unele așezăminte, hotărîri și dezbateri cer o bază canonică conform spiritului ecumenicității ortodoxe, canoniștii etiopieni vor apela la canoanele din «Sinodos». Cred că tocmai acest lucru va demonstra cu prisosință faptul că Biserica Etiopiană a rămas canonic, în orbita Bisericii Ecumenice a Răsăritului.

Și, canonic vorbind, excluzînd însă termenii de jurisdicție, același lucru se poate afirma și despre Biserica Coptă și cea Siriană, care în colecțiile lor de canoane păstrează tezaurul canonic al Bisericii primare și ecumenice. Pentru canoniștii Bisericii Ortodoxe Răsăritene, Sinodosul etiopian este o operă valoroasă ce contribuie prin conținutul ei la adevărarea faptului că Biserica Etiopiană, a rămas de fapt în comuniune canonică cu Biserica Ecumenică și după Sinodul de la Calcedon.



64. Vezi în «Tînsae Zăgubae Matămia Bet», 1952 (calendarul etiopian), Măscărăm, p. 21, în limba amharică.

65. Teologii tradiționaliști ai Bisericii Etiopiene sînt circumspecți față de edițiile Bibliei tipărite de protestanți sau catolici și folosesc textul ghe'ez al Bibliei, fie chiar în manuscris.

66. *Fetha Nagast cu comentariu*, Addis Ababa, 1950, în limbile amharică și ghe'ez.

MITROPOLITUL GRIGORIE I AL UNGROVLAHIEI (1629 – 1636)

Începutul secolului al XVII-lea în Țara Românească a fost marcat pe linie politică de figura marelui domnitor român Mihai Viteazul (1593—1601), care pentru prima dată în istoria noastră a reușit să unifice cele trei țări române. Visul de aur a fost însă spulberat, prin moartea tragică a viteazului domn, întâmplată la 8 august 1601.

Mitropolia Ungrovlahiei, în acest timp, era condusă de mitropolitul Eftimie, care în luna august 1602, a fugit în Moldova cu Simion Movilă și nu s-a mai înapoiat la rosturile lui. În locul său a fost ales în anul următor, episcopul de Buzău Luca din Cipru (1603—1629). Acesta fiind grec de neam, face ca în vremea păstoririi lui să crească influența grecească în Biserica românească. Drept consecință, se întâlnesc o seamă de prelați greci în țara noastră, dintre care unii au ajuns chiar la conducerea unora dintre minăstirile fruntașe. În perioada aceasta găsim aici pe Matei al Mirelor, ajuns stareț la Minăstirea Dealu, pe Partenie al Ohridei, pe Ieremia al Chitrii, pe Ioachim al Dristrei, pe Ioasaf al Greveneii, pe Partenie al Presponului, stareț la Minăstirea Snagov și alții¹. Pe linie bisericească se mai poate aminti că unii domnitori, vlădică și laici cu evlavie deosebită și respect față de patriarhiile răsăritene și de locurile sfinte, încep să închine acestora unele biserici și minăstiri din țara noastră. Așa se va întâmpla la acest început de veac, cu minăstirile Radu-Vodă din București, care va fi închinată la minăstirea Ivir din Sfântul Munte Atos, cu minăstirea Gorgota, la Meteore, sau cu minăstirea Stănești (Vilcea), la Patriarhia Alexandriei.

Cițiva dintre grecii care au venit în țara noastră, au ajuns chiar să ocupe dregătorii de seamă în ierarhia bisericească, dovedindu-se în unele cazuri a fi buni gospodari și identificându-se cu aspirațiile păstoriiților lor. Așa a fost, de exemplu, mitropolitul Luca amintit mai sus și fostul stareț al Minăstirii Radu Vodă, Grigorie ajuns și el mitropolit, de care ne vom ocupa în rândurile de față.

Originea mitropolitului Grigorie. În privința originii mitropolitului Grigorie, părerile sînt împărțite. S-a crezut de unii că a fost român², iar de alții, grec³. Dintr-o cercetare mai minuțioasă a documentelor vremii și mai ales din mărturia proprie a ierarhului Grigorie, se poate constata că el a fost grec. «Sunt grec și de neam și de

1. Preotul dr. Nicolae Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 771.

2. N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vechii religioase a românilor*, vol. I, ed. II, București, 1928, p. 280; *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1957, p. 320.

3. Arhivele Stat., București, *M-reă Radu Vodă, Condica nr. 256, f. 108—109*; Ioan C. Filitti, *Arhiva Gheorghe Grigore Cantacuzino*, București, 1919, p. 246; Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 773; Prof. T. Bulat, *Episcopii Buzăului din secolul al XVII-lea*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 5—6, p. 504, nota 44.

limbă»⁴, remarcă el într-o ocazie, iar cu alt prilej afirmase «eu vlădica Grigorie... (carele am fost de postrig născut de acolo de la Ivera»⁵, vizînd prin aceasta tunderea sa în monahism. Venirea lui în Țara Românească a avut loc probabil în cursul anului 1613, căci la 10 februarie același an, Radu Mihnea (1611—1616), închinînd minăstirea Radu Vodă din București cu hramul Sfînta Troiță, la minăstirea alonită aci amintită, în actul de închinare cerea ca aceasta din urmă «să trimită aice la Sfînta minăstire, la Sfînta Troiță, preoți și oameni buni și înțelepți, ca să fie vrednici de a căutare, de a ține lucrurile și trebuințele sfîntei minăstiri cum ar fi cu cînste»⁶. Această dorință a fost curînd împlinită. Între primii călugări iviriți trimiși în țară, de bună seamă a fost și Grigorie, care chiar în anul următor — 1614 — se întîlnește în postul de stareț al minăstirii Radu Vodă. În fruntea acestui sfînt lăcaș, el rămîne pînă în anul 1629, cînd a fost ales mitropolit al țării. În timpul stăreției lui, minăstirea a primit mai multe danii de la unii domnitori sau de la unele persoane particulare.

Ca danii domnești, el primea pentru folosul minăstirii, următoarele: de la Radu Mihnea, satul Glina⁷, «vama de la ocna Ghișioara și de la Telega»⁸, și «niște țigani»⁹, de la Gavriil Movilă (1616—1620), satul Lupești în întregime¹⁰, precum și «vama de cară de la Telega, carii scot sare de la ocne»¹¹. De asemenea, tot de la Radu Mihnea, în a doua domnie (august 1620 — august 1623), primea ca metoh, minăstirea Tutana¹², zidită de tatăl său, Mihnea Voevod, «o vie în dealul Bucureștilor»¹³, «ocina de la Cioplea de lingă Dudești»¹⁴, și alta «la Izvorani în județul Muscel și Pădureți»¹⁵. De la domnitorul Alexandru Coconul (1623—1627), a primit, pe lingă alte privilegii și «un loc din jos de București ... unde este palanga pe care a făcut-o Sinan Pașa și scutire de dări pentru locuitorii de pe acel loc»¹⁶.

Mitropolit al Ungrovlahiei (1629—1636). În urma vacantării scaunului de mitropolit al Ungrovlahiei, prin moartea lui Luca din Cipru, întîmplată în primăvara anu-

4. Hurmuzaki-Iorga, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, vol. XIV, 1, Partea I (1320—1716), București, 1915, p. 727; Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 772.

5. Semnătura mitropolitului Grigorie de pe actul prin care închină cu între clerul minăstirea Stelea din București la Sf. Munte este grecească.

6. În unele acte semnează grecește, ca în cel din 16 februarie (1630—1632), prin care scrie orășenilor și preoților din București să cerceteze care este locul minăstirii Banu din Buzău, în București, al cărui autograf este Βλάδης Γρηγόριος *Documenta Romaniae Historica*, B. Țara Românească, vol. XXIII (1630—1632), București, 1969, p. 100, doc. 53. În continuare se va cita *Documenta... XXIII...*; de asemenea la 24 aprilie 1632 (7140) în actul prin care Mușat al dollea vistier, lasă la moarte, minăstirii Argeș, partea lui din Mușești și din Nucșoara, semnează și el actul în grecește: «Ὀὐγκροβλαχίας Γρηγόριος» *Documenta... XXIII*, p. 552, doc. 361; în altele «Ὀὐγγριββρχίας Γρηγόριος» f. A. Sacerdoțeanu, *Cancelaria Mitropoliei Țării Românești și a slujitorilor ei pînă la 1830*, în «Glasul Bisericii», anul XVII (1959), nr. 7—12, p. 571, nota 147.

7. Arh. Stat. București, *M-rea Radu Vodă, Condica nr. 256*, f. 108; *Documente privind Istoria României, veacul XVII. B. Țara Românească*, vol. II (1611—1615), București, 1951, p. 151 (în continuare se va cita: *Documente*, XVII, 2); Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 773.

8. *Documente...*, XVII, 2, p. 352, doc. 312.

9. *Ibidem*, p. 4266, doc. 367.

10. *Documente privind Istoria României, veacul XVII. B. Țara Românească*, vol. III (1616—1620), București, 1951, p. 270, doc. 239.

11. *Ibidem*, p. 295, doc. 262.

12. *Documente privind Istoria României, veacul XVII. B. Țara Românească*, vol. IV (1621—1625), București, 1954, p. 31—32, doc. 34.

13. *Ibidem*, p. 161, doc. 173.

14. *Ibidem*, p. 242—244; doc. 258.

15. *Ibidem*, p. 297—299, doc. 314.

16. *Documenta Romaniae Historica*, B. Țara Românească, vol. XXI (1626—1627), București, 1965, p. 458—461, doc. 280.

lui 1629, a fost ales ca urmaș, starețul Grigorie de la minăstirea Radu Vodă. Faptul că un stareț a fost ales direct mitropolit, fără ca în prealabil să treacă pe la unul din scaunele de episcop de la Buzău sau Râmnic, cum se întâmpla de obicei, se datorește desigur, în mare măsură curentului grecesc, care era în floare în vremea aceea în Țara Românească. Păstoria mitropolitului Grigorie a durat șapte ani.

În acești șapte ani de păstorie, el a adus Bisericii multe servicii și a contribuit direct sau indirect la sporirea averii Mitropoliei, fie prin unele danii primite de la domnitori, fie prin cumpărări pe care le-a făcut personal pentru folosul mitropoliei.

Între daniile pe care le-a primit Mitropolia în acest timp de la domnitorul Alexandru Iliș, se numără satul Aninoasa din județul Dimbovița¹⁷, precum și un vad de moară în București, pe apa Dimboviței¹⁸. Domnitorul Leon Tomșa (1629—1632), a întărit și el Mitropoliei din Țirgoviște, satele: «Vărăștii lui Moș, Călugărenii și Perieții din județul Râmnicu Sărat și Brăila...»¹⁹, iar Matei Basarab a dăruit aceleiași Mitropolii, satul Lucieni (Dimbovița)²⁰.

În afară de daniile primite de la domnitorii sus-menționați, mitropolitul Grigorie a cumpărat pentru folosul Mitropoliei, un loc de casă în mahalaua Sf. Gheorghe Vechi din București, de la Ioan Feciorul lui Neniu Logofăt din satul Muți (sic), județul Teleorman²¹.

De la vlădicul nostru s-a păstrat și o carte de blestem «cătrecă jupineasa lui Malcociu slugerul și cătrecă Nico Raule de Crăpeni, ca să mărturisească în pricina ce are Dumitrașco ficiorul Ghiocăi din Crușeț cu Dima feciorul lui Malcoci»²².

În acele vremi mai este întâlnit ca martor în diferite ocazii. Pentru a dovedi că la moartea sa lasă de bună voie minăstirii Argeșului partea lui din Mușetești și Nucșoara, de pildă, Mușat al doilea vistier, ia ca martor pe lângă cei doi episcopi și alți dregători și pe mitropolitul Grigorie²³; mai semnează de asemenea ca martor un act de cumpărare a unei ocini în satul Băleni (Dimbovița)²⁴ etc.

Pe plan gospodăresc, mitropolitul Grigorie și-a legat numele de minăstirea Stelea din București, prin reparațiile ce a făcut acesteia. Inițial, minăstirea fusese zidită de un grec, Stelea spătarul, în timpul primei domnii a lui Mihnea Turcitul (1577—1583)²⁵.

După zidire, ctitorul ei a închinat-o la minăstirea Ivir din Sfântul Munte Atos, fapt care i-a atras după sine supranumele de «minăstirea Iverilor din București». Minăstirea Stelea și-a dus existența în pace până în anul 1595, «cînd a fost pîrjolită de focul pus de ostașii lui Sinan Pașa în această parte a orașului București»²⁶.

17. *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, vol. XXII (1623—1629). București, 1969, p. 506—509, doc. 269 (în continuare seva cita: *Documenta XXII*).

18. I. Bianu, *Documente românești*, I (1576—1629). București, 1907, p. 159—160; *Documenta... XXII*, p. 579, doc. 301; G. I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Buc. 1899, p. 144, 301—302.

19. *Documenta... XXIII*, p. 110—113, doc. 62; p. 130—132, doc. 72 din 20 martie 1630; G. M. Ionescu, *Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei* ((1359—1709). București, 1906, p. 112.

20. George Potra, *Tezaurul documentar al județului Dimbovița (1418—1800)*, Țirgoviște, 1972, p. 173—176, doc. 309.

21. Arh. Stat. București, *Mitrop. Țării Românești*, *Condica nr. 131*, f. 106.

22. Dumitru Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906, p. 332—333; Stelian Marinescu, *Redactarea unor acte juridice de către clerici în trecutul nostru*, în «*Mitropolia Olteniei*», XXIII (1971), nr. 9—10, p. 694—695.

23. *Documenta...*, XXIII, p. 550—552, doc. 361. 24. Ioan C. Filitti, *op. cit.*, p. 26.

25. Pr. Nic. Șerbănescu, *Mărturie istorice despre monumentele religioase din București de altădată*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXVIII (1960), nr. 1—2, p. 91; A se vedea în această privință și G. Cloran, *Minăstirea Stelea din București*, București, 1947.

26. *Ibidem*,

De acum înainte, ea va rămâne în ruină peste 35 de ani, când mitropolitul Grigorie pe la anul 1630, a reparat-o din proprie inițiativă cu bani personali, strinși cu trudă, așa cum glăsuiește un document al vremii: «Sfinția Sa a început de a făcut case și pivniță pe locul sfintei mînăstiri a lui Stelea Spătarul, părintele nostru vlădica Grigorie Mitropolitul. Sfinția Sa a început de a făcut sfînta mînăstire a lui Stelea Spătarul și a întărit-o pe ea de tot din truda sfinției sale cu slujbă și cu patrahir și a cheltuit totul de la Sfinția Sa și a făcut sfînta mînăstire lui Stelea Spătarul iarăși cum a fost de la început, nu din venitul Sfintei Mitropolii din Tîrgoviște, ci totul din munca și truda Sfinției Sale»²⁷.

Prin acest act de evlavie creștină, mitropolitul Grigorie devine al doilea ctitor al mînăstirii Stelea din București, după Stelea spătarul fiind amindoi, greci de origine²⁸.

După reparațiile ce i s-au făcut, mînăstirea sus-numită a fost din nou închinată la mînăstirea Ivir din Sfîntul Munte Atos, în mai multe rînduri, astfel: la 6 iunie 1630, de către domnitorul Leon Tomșa²⁹; la 1632 de mitropolitul Grigorie împreună cu episcopii Teofil al Rîmnicului și Efrem al Buzăului și cu tot clerul muntean, iar pentru ultima dată de mitropolitul nostru singur în anul 1634 (= 1635—1636)³¹.

În anul 1633, vlădica Grigorie determină pe domnitorul Matei Basarab să întărească mînăstirii Stelea, stăpînirea asupra moșiei pe care vornicul Gheorghe Psoma i-o dăruise în satul Prisiceni (Vlașca), încă de pe timpul voievodului Mihai Viteazul (1593—1601). Cu acest prilej domnitorul dăruiește și el acestei mînăstiri, restul de «ocină și rumâni în satu în Prisiceni în județul Vlăscii, jumătate de satu»³².

În timpul domniei lui Matei Basarab și deci și a păstoriei mitropolitului Grigorie, mînăstirea Stelea din București devine «reședință pentru Mitropolia Ungrovlahiei în Capitala țării»³³.

Astfel la 10 martie 1633, mînăstirea Stelea era reședința mitropoliei, căci domnitorul dă un act prin care spune: «Cu mila lui Dumnezeu Io Matei Basarab (V) oevod și domn dat-am domnia mea această poruncă a domniei mele Sfintei și dumnezeieștii mitropolii ce s-au chemat Stelea, hram Adormirea Născătoarei de Dumnezeu și cinstițului și prea luminatului părintelui nostru chir Vlădica Grigorie ca să fie Sfintei mitropolii de aicea din București ce scrie mai sus...»³⁴.

Pe linie culturală, ierarhul nostru a sprijinit desigur «înființarea tipografiei de la Cîmpulung, unde Timotei Alexandrovici Verbiški și alți meșteri tipografi, trimiși de Petru Movilă al Kievului au tipărit, în anul 1635, un Molitfelnic slavonesc»³⁵.

Acest Molitfelnic este tipărit în redacție medio-bulgară, amestecată cu elemente rusești. Are 9 foi nenumotate și 216 foi numerotate.

La început se găsește predoslovia lui Matei Basarab în care amintește de tipărița de la Cîmpulung că a fost adusă de la Kiev, de la Mitropolitul Petru Movilă.

27. Hurmuzaki—Iorga, *op. cit.*, p. 724, doc. DCC.

28. G. Cioran, *op. cit.*, p. 163. 29. Hurmuzaki—Iorga, *op. cit.*, p. 724, doc. DCC.

30. *Ibidem*, p. 725, doc. DCCII. 31. *Ibidem*, p. 726—727, doc. DCCV.

32. Arh. Stat. Buc., *M-rea Radu Vodă, Condica nr. 256, f. 691*; G. Cioran, *op. cit.*, p. 164.

33. Pr. Dr. Nic. Șerbănescu, *Titlatura mitropoliților, jurisdicția, hotarele și reședințele Mitropoliei Ungrovlahiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 718; *Idem, Mărturiile istorice*, p. 92.

34. Arh. Stat. Buc., *M-rea Radu Vodă, Condica nr. 256, f. 691*; G. Cioran; *op. cit.*, p. 165.

35. Pr. Dr. Nic. Șerbănescu, *Mitropolia Ungrovlahiei*, p. 774; I. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, tom. I (1508—1716), București, 1903, p. 103, 529—532.

Molitfelnicul cuprinde numai șase sfinte taine : «sfintul botez, sfintul mir, cinul preoției, al mărturisirii, al sfințirii untdelemnului, căsătoria legitimă și altele (ce) credinței noastre ortodoxe slujesc». Tot în această predoslovie printre altele se spune : «Am poruncit să se dea la lumină după sfatul și învoirea obștească a tuturor celor care cu noi au conglăsuț în Dumnezeu, căruia pentru această iubitoare căutare omenească îi aducem de la noi mulțumire, rugăciuni și slujbe, pe Moldovlahi și Ungrovlahi, Ruși, Sirbi și Bulgari. Mai ales însă voi din toate neamurile, cucernici preoți și diaconi, atât cei prea cuvioși monahi cit și cei mireni, slujitori ai preoției lui Dumnezeu de sus și cari pe pământ sunteți ființa lui, a dumnezeieștei și prea strălucitei și mai sus de ceruri înfăleasă mărire. Chiar dacă și mic preț va aduce, însă va da dar bun, de bună voie, pentru întrebuițarea celor doritori»³⁶.

După cum se poate constata din cele de mai sus, această carte de slujbă bisericească, deși în limba slavonă, era menită să contribuie la unitatea poporului român, fiind destinată pentru toate cele trei provincii și a ajutat de asemenea la menținerea credinței ortodoxe și la alte popoare care vorbeau sau întrebuițau limba slavonă.

Cartea are și un epilog : «Cu vrerea Tatălui și cu ajutorul Fiului și cu săvârșirea Sfintului Duh din porunca și cu cheltuiala prea luminatului și binecredinciosului Domn a Domnului Io Matei Basarab, domn și voevod al țării Ungrovlahiei și al întregii Podunavii și al altora, în de Dumnezeu mintuita cetate a Cimpulungului de către păcătosul și nevrednicul rob Timotei Alexandrovici Verbițki, în anul de la zidirea lumei 7143, iar de la intruparea Mîntuitorului Hristos 1635, luna iulie, a 30-a zi»³⁷.

În timpul păstoriei mitropolitului Grigorie în Țara Românească a avut loc și o reorganizare a vieții din minăstiri. La aceasta, desigur că a fost chemat să-și spună cuvîntul și el. Unele minăstiri la sfîrșitul secolului al XVI-lea erau într-o stare foarte grea, datorită faptului că egumenii erau numiți în fruntea minăstirilor fără voia soborului. Ba mai mult, unii dintre ei erau străini de neam. Acest lucru a determinat pe patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului ca în anul 7101 (= 1592—1593) să dea o carte pentru îndreptarea relelor moravuri.

Același lucru îl va face și domnitorul Mihai Viteazul, care la 13 aprilie 1596, dă un așezămînt special pentru minăstirea Cözia, dar care privește în general toate minăstirile din țară. Hotărîrea a fost luată în urma ținerii unui sobor, la care au luat parte episcopii, egumenii minăstirilor și unii boieri, în frunte cu mitropolitul Eftimie.

Acest sobor a hotărît următoarele : «domnii și boierii să nu mai poată lua ceva de la minăstiri, egumenii să fie aleși de călugări, călugării străini să nu poată fi primiți, decît în anumite condițiuni, călugării ce vor greși să fie judecați de sobor cu drept de apel la arhiereu, iar pentru greșeală mare de domnie cu pravila împărătească, călugării să nu poată părăsi minăstirea fără voia soborului, cînd vor să se ducă la sihăstrie sau la Sfîntul Munte, cei trimiși pentru venitul minăstirii să nu oprească nimic pe seama lor, nici egumenii să nu facă cheltuieli fără știrea tuturor»³⁸.

Nici după acestea, însă, lucrurile nu s-au schimbat în bine. De aceea, domnitorul Leon Tomșa este nevoit ca la 7 aprilie 1630 să dea un hrisov pentru stabilirea modului în care trebuie aleși egumenii și felul lor de judecată. Hrisovul amintește cartea patriarhului Ieremia, mai sus-menționată, cit și de cele ale altor patriarhi, îndi-

36. I. Blănu și Dan Simionescu, *Bibliografia românească veche (1508—1830)* tom. IV (adăugiri și îndreptări), București, 1944, p. 187. 37. *Ibidem*, p. 188.

38. P. P. Panaitescu, *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul*, Buc. 1936, p. 22.

cindu-se numele minăstirii Cimpulung, unde probabil se încălcau mai des legile bisericești în privința alegerii de stareț.

Nerespectarea prescripțiilor din această carte atrăgea după sine «numai cerți și gilcevi și celelalte ce urmează ale netocmirii, iară dragostea cea pohtită de Dumnezeu din mijloc o goniia». Se recomandă să se respecte mai departe cu sfințenie «pravila călugărească» și se interzice tuturor dregătorilor bisericești și laici atît mitropoliți și episcopi, cit și chiar domnitori, de a dezlega-o pe aceasta. Dreptul de a alege stareț este lăsat numai viețuitorilor minăstirii respective, cu indicația de a-și alege ocirmuitor numai «pe carele îl vor iubi ei». În caz că într-o minăstire nu s-ar găsi un «preot călugăr iscusit» pentru vrednicia aceasta se îngăduie să se apeleze la o altă minăstire, unde pot găsi un frate vrednic de a fi ales în fruntea lor. Alegerea acestuia să o facă atît soborul minăstirii de unde pleacă, cit și al minăstirii de unde urmează să vină în această funcție.

Noilor veniți nu le este îngăduit alegerea în fruntea minăstirii, chiar dacă ar fi «și iscusit bărbat și preot călugăr», pentru a preîntîmpina pericolul de a nu duce la sărăcie obștea respectivă. Tot referitor la aceștia — se spune mai departe în hrisov — pot ajunge la conducere, numai după o îndelungată viețuire în noul loc și după ce în prealabil a făgăduit «cu jurămint să petreacă în minăstire pînă la moartea lui».

În legătură cu cazurile de abateri ale unor călugări, se dau indicații ca ei să fie judecați de sobor, fără a fi permis cuiva să îndepărteze din minăstirea respectivă pe cel în culpă. Dacă cel vinovat nu va fi mulțumit de pedeapsa dată, poate apela la episcopul locului, iar după aceea să se înapoieze tot la chinovia lui. Pentru greșeli mari se poate apela «și la judecători mai mari», cu condiția sus-menționată de a reveni acolo de unde a plecat.

Se interzice cu desăvîrșire mutarea dintr-o minăstire în alta.

Celor care plecau să strîngă milostenie pentru nevoile unei minăstiri, monahi sau mireni, nu le era îngăduit să-și însușească ceva din ceea ce adunau în acest scop.

Stareții n-au voie să ia pentru trebuințele lor, nimic din veniturile minăstirilor pe care le conduc.

Cel care va împrumuta ceva de la o minăstire, în caz de forță majoră, indiferent de dregătoria lui, după împlinirea nevoii sale, să restituie împrumutul.

Se îngăduie domnitorilor și boierilor care vin la vreo minăstire să fie ospătați după cuviință și de asemenea li se primesc unele danii pe care eventual le-ar face, dar nu se admite nimănui să aducă greutăți sfintului locaș. Cei care nu vor respecta aceasta, cad sub blestemul și afurisania patriarhilor.

Se interzice mitropolitului, episcopilor și domnitorilor de a dezlega cu ceva hotărîrile sus-menționate, invocîndu-se obișnuitele blesteme.

Între martorii care au fost prezenți la întocmirea acestui hrisov se amintește «întîi prea sfințitul părintele nostru chir Grigorie, mitropolitul Țării Rumânești», alături de cei doi episcopi de Rimnic și Buzău și de arhimandriții și stareții minăstirilor din întreaga țară, precum și unii boieri³⁹.

Același domnitor sus-menționat, văzînd că neregulile din țară în mare parte, vin de la greci, între care desigur vor fi fost și călugări de acest neam, la 15 iulie 1631, a dat un hrisov pentru scoaterea acestora de pe pămîntul românesc. Fiind adunat tot sfatul țării în frunte cu mitropolitul și chibzuînd de unde vine «atîta sărăcie și pustiire... s-au adevărit că toate nevoile și sărăcia țării să începe de la grecii străini, care amestecă domniile și vind țara fără milă și o precupeșc spre camele asuprite și

dacă vin aici în țară ei nu socotesc să umble, după obiceiul țării, ci strică toate lucrurile bune și adaogă legi rele și asuprite și alte slujbe le-au mărit și le-au ridicat fără seamă pre atîta greime, ca să-și plătească ei cametele lor și să-și îmbogățească casele lor... Deci văzînd domnia mea niște lucruri ca acelea ... socotit-am domnia mea, depreună cu tot sfatul țerii de au făcut domnia mea legătură și jurămînt mare, de am jurat domnia mea, țerii pre sfînta ev(an)g(he)lie, cu mare afurisanie, denaintea cîstitutului și prea luminatului părintelui nostru chir vlădica Grigorie, mitropolitul Țerii Rumânești... Și după jurămînt... am scos acei greci străini de în țară afară ca pe niște neprietenii țerii fiindu...»⁴⁰.

În primăvara anului 1632, deci în ultimele zile de domnie ale lui Leon Tomșa, mitropolitul Grigorie este trimis de acesta în Ardeal, să trateze cu boierii fugari, care aveau în fruntea lor pe Aga Matei, viitorul domn al Țării Românești.

«Iar Leon Vodă încă au fost trimis pe părintele vlădica Grigorie i Ivașco dvornicul, i Gligore comisul cu cărți și cu jurămînt mare, la craiul Racoți și la Matei aga și la alți boieri, ca să vie la casele lor», glăsuiește o cronică a vremii⁴¹.

La 16 decembrie 1632, mitropolitul Grigorie și episcopul Teofil al Rîmnîcului, în fruntea unui alai impunător alături de noul domnitor Matei Basarab, merg la vizir și sultan, acesta pentru a se înfățișa ca domn nou, iar ceilalți pentru a da mărturie că țara întreagă îl voiește pe el domn.

«Iar cînd au fost la decembrie 16 ani, puresc-au Matei Vodă la împărăție cu Suliman-aga, îmbrîhorul și mulchi boiari mari și mici și părintele Vlădica Grigorie, și Teofil episcopul, i roși, i călărași, i dorobanți, i popi. Și au mers pe la Abaza-pașa»⁴².

Prezența activă a vlădicului nostru în aceste probleme politice ale vremii sale, nu urmăreau altceva decît o întărire a elementului românesc în conducerea țării⁴³.

Legăturile cu Ortodoxia. Persoana patriarhului Chiril Lucaris este bine cunoscută în teologia ortodoxă în general, și de asemenea, în cea românească. Înainte de a ajunge patriarh ecumenic, el a fost patriarh al Alexandriei. În această calitate, a vizitat în mai multe rînduri Țara Românească. Astfel, în vara anului 1614, era în București, venind de la Iași. Toamna, în același an, a participat și chiar a predicat la sfințirea minăstirii Radu Vodă, unde stareț era Grigorie. Sfintele sărbători ale Crăciunului lui 1614, le-a petrecut în capitala Țării Românești, la Tîrgoviște, unde a stat pînă în vara anului următor 1615, cînd s-a îndreptat spre Egipt.

În a doua jumătate a anului 1620, întreprinde a doua călătorie în Țările Române, iar în noiembrie este ales în scaunul de patriarh ecumenic și mutat la Constantinopol⁴⁴.

Nici după plecarea sa de la Alexandria, patriarhul Chiril Lucaris n-a uitat Biserica din Țara Românească. Legăturile cu ea au continuat și în timpul păstoriei mitropolitului Grigorie. La 28 noiembrie 1629, de pildă, ca patriarh ecumenic rînduiește printr-o carte patriarhicească pe mitropolitul Grigorie și pe mai mulți boieri să cerceteze pricina dintre Sima logofătul și rudele Elisaftei, pentru satul Grozăvești. La

40. *Ibidem*, p. 460—468, doc. 255.

41. *Letopisețul cantacuzinesc*, în *Cronicari munteni I*, București, 1961, p. 150 ; Preotul dr. Nic. Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, p. 774 ; *Istoria Bisericii Române...*, vol. I, p. 321.

42. *Ibidem*, p. 153 ; *Istoria Țerrei Românești (Cronica anonimă) II*, București (editor George Ioanid), 1859, p. 87—88 ; I. Lupaș, *Inceputul domniei lui Matei Basarab și relațiile lui cu Transilvania*, București, 1933, p. 7 ; Const. C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. III, partea I, București, 1942, p. 31 ; *Istoria Bisericii Române*, vol. I, p. 321.

43. Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 774.

44. D. G. Ionescu, *Relațiile Țărilor Române cu Patriarhia de Alexandria*, București, 1935, p. 9—11 ; *Istoria Bisericii Române*, vol. I, p. 384.

inceputul acestei cărți se adresează cu formula «Sfințite Mitropolite Ț(ă)rii Rumânești și de Dumnezeu iubit episcop întru Duhul Sfintu iubit frate și împreună sluj(i)-toriu, cinstiț(i) și slăviți boiari mari și mici întru Duhul Sfintu, iubiți fii ai Smereniei noastre»⁴⁵.

O altă țară ortodoxă cu care a avut legături mitropolitul Grigorie a fost Rusia. În primul lui an de păstorie pleca spre Moscova o delegație formată din: arhimandritul Laurențiu din Mănăstirea Înălțarea Domnului din Tîrgoviște, arhimandritul Benedict din mănăstirea Nașterii Domnului din București, însoțiți de arhidiaconul Veniamin, monahul Nicodim și de un tîlmaci sîrb Ivașcu Mihulin. Aceștia au plecat în iulie 1629 din București trecînd prin Moldova, Moghileu, Chiev și Priluc, ajungînd la 22 septembrie același an, în Putivlia. Această delegație a adus două scrisori date în Iași de patriarhul Ierusalimului Teofan: una către țar, iar alta către patriarhul rus. De asemenea mai aducea cu ea și o scrisoare a mitropolitului Grigorie din Țara Românească adresată patriarhului Filaret. Arhimandritul Benedict mai avea asupra sa o scrisoare tot a vlădicului nostru, prin care acesta chemase pe sus-numitul monah din mănăstirea Vatoped. Odată cu scrisoarea a fost înmînată patriarhului moscovit și o cruce de lemn de cedru, lucrată frumos. La 3 ianuarie 1630, cînd arhimandritul Benedict a fost primit în audiență de țar, a dăruit acestuia probabil tot de la mitropolitul Grigorie o icoană cu Maica Precista și o sabie aurită. La 4 februarie 1630 delegația se înapoia acasă prin Putivlia⁴⁶. ... «Aceasta este prima dovadă documentară care ni s-a păstrat, de legături nemijlocite între conducătorii celor două Biserici Ortodoxe surori»⁴⁷. Se mai poate aminti tot ca o relație cu Biserica din Rusia și vizita făcută aici de un episcop grec — Antonie — care la 20 august 1630 sosea și el la Putivlia. Venea din Țara Românească «și în suita sa se afla arhimandritul Meletie, un ieromonah Ieremia și un călugăr Mihail»⁴⁸. Acest episcop aducea cu sine două scrisori de recomandare de la mitropolitul Grigorie probabil către Patriarhul Moscovei. Delegația însă n-a mai ajuns la Moscova, ci s-a întors înapoi din Putivlia⁴⁹.

În perioada păstoriei mitropolitului Grigorie, se constată unele legături și cu exarhul de Tîrnova, Macarie, atestate documentar la 28 aprilie 1630. Astfel, într-un act cu această dată, prin care domnitorul Leon Tomșa întărește lui Vucina căpitan un sălaş de țigani, se spune: «Iar apoi, cînd a fost acum în zilele domniei mele, în ziua de Sf. Gheorghe, cînd am fost domnia mea la masă cu vlădica Macarie de la Tîrnovo, exarhul și cu părintele nostru vlădica Grigorie arhimitropolitul Țării Românești»⁵⁰.

Șederea în scaunul de mitropolit a lui Grigorie deși a fost scurtă, totuși, ea s-a dovedit a fi rodnică. Se poate spune că el și-a făcut simțită prezența mai în toate problemele care frămîntau Biserica Ungrovlahiei în acel timp.

45. Arh. Stat. București, *M-rea Sf. Ioan cel Mare*, Pachet II/20. Pentru legăturile lui Chiril Lucaris cu Țara Românească să se vadă, Pr. N. M. Popescu, *Chiril Lucaris și Ortodoxia românească ardeleană*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 7—9, p. 436 ș. u.

46. Dr. Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii Românești cu Rusia în veacul XVII*, în «Analele Academiei Rom. Mem. Sect. Ist.» seria a II-a, t. XXXIV (1911—1912), București, 1912, p. 1072; Acad. P. Constantinescu-Iași, *Relațiile culturale româno-ruse în trecut*, București, 1954, p. 127; Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *Mitropolii Ungrovlahiei*, p. 774; Prof. Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe*: a) *De la întemeiere pînă la 1800*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 7—10, p. 926. 47. Prof. Al. Elian, *op. cit.*, p. 926.

48. Dr. Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 1073; Prof. Al. Elian, *op. cit.*, p. 926.

49. *Ibidem*. 50. *Documenta...* XXIII, p. 167, doc. 93.

Grigorie a murit în septembrie 1936. A fost înmormântat la minăstirea Stelea (București) ⁵¹.

În ultimii ani, piatra de mormânt a acestui vlădică a fost descoperită în lapidariul de la biserica Stavropoleos din București. Inscricția de pe ea este în limba greacă. În cuprinsul ei se amintește de un mitropolit Grigorie, dar anul morții sale nu se mai poate citi. Dat fiind acest fapt, s-a pus problema identificării lui. Se știe că pe scaunul de mitropolit al Ungrovlahiei au mai fost doi mitropoliți cu acest nume, Grigorie al II-lea (1760—1787) și Grigorie Dascălul (1823—1834). Pentru elucidarea problemei s-au avut în vedere următoarele lucruri: mitropolitul Grigorie al II-lea își are piatra de mormânt în muzeul Sfintei Patriarhii ⁵², Grigorie Dascălul trăind sub influența curentului paisianist, probabil că nu a lăsat să i se pună piatră pe mormânt. Această piatră a fost identificată ca fiind a mitropolitului Grigorie I.

Caracterul literelor, limba în care a fost scrisă inscripția, cât și precizările specialiștilor, au dat-o ca fiind din septembrie 1636. Iată și cuprinsul ei în grecește:

- | | |
|---|--|
| <p>1. Εἰς ἀῖδιον μνημηγ
τωι εὐσεβῶς τε-
λους βιωσαντη θεαρσε-
τως δε οια δη καλος πο-</p> | <p>10. — ἡν σκηνος δ' ἐνθα-
δ <ε> χρυπτομενον
εἰλουτι. Γρηγοριω
μ<ητ>ροπολιτη πάσης
Οὐγροβλαχίας</p> |
| <p>5. ἰμην το υπο του Χ(ριστ)ου εμ-
πιστευθεν αυφι διιθ-
υναντι ποιμνιον'
καὶ ψυχην μέν εἰς
ουρανους εἴπαμεν-</p> | <p>15. — σημα τοδ' ευνοικ —
ως ετεκτηναυτο
κατα τά αλ
αιστα μενου [βοηδρο-]
μιωνος, ἔτος σ(ατή)ριον[...]</p> |

Traducere :

«Întru veșnică pomenire, acelaia care cu cucernicie a trăit pînă la sfîrșit și în chip plăcut lui Dumnezeu, ca un bun păstor, a îndreptat turma încredințată lui de Hristos, lui Grigorie mitropolitul a toată Ungrovlahia, al cărui suflet la ceruri a zburat și al cărui leș aici este — ascuns i s-a făcut cu bună vîre acest mormînt la..., în întâia zi (?) a începutului lumii Voidromion (= septembrie), anul mîntuirii...» ⁵³.

În cele de mai sus, s-a înfățișat viața și activitatea mitropolitului Grigorie I al Ungrovlahiei. Din cele relatate se pot desprinde următoarele :

Mitropolitul Grigorie a fost un bun gospodăr, atît ca stareț la minăstirea Radu Vodă, cît și ca mitropolit al Ungrovlahiei.

Deși grec de neam, totuși s-a identificat cu aspirațiile și interesele Bisericii și neamului românesc, ca și cum ar fi fost născut și crescut pe aceste meleaguri. Ca mitropolit, a contribuit la intensificarea legăturilor bisericești cu Patriarhiile de Constantinopol și Alexandria, cu cea din Rusia pravoslavnică și cu exarhatul de Tîrnova. A purtat o deosebită grijă sfințelor lăcașuri, iar pe unele le-a reparat personal, le-gîndu-și numele de ele, ca în cazul minăstirii Stelea din București. Pe linie politică, s-a dovedit a fi un bun diplomat, sînd alături de domnitorii țării, pe care l-a slujit cu credință și devotament. Biserica Ortodoxă Română pomeneste cu cinste pe toți ierarhii ei în general și în special pe cei cu o activitate bogată. De aceea credem, că în rîndurile de față n-am făcut altceva, decît să aducem un smerit omagiu mitropolitului Grigorie I al Ungrovlahiei, mai ales că anul acesta s-au împlinit 345 de ani de la așezarea sa în scaunul de mitropolit.

51. Pr. Dr. Nic. Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, p. 774 ; George D. Florescu, Paul Cernodoveanu, *Lapidariul Stavropoleos din București*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXIX (1961), nr. 11—12, p. 1085.

52. Pr. dr. Nic. Șerbănescu, *op. cit.*, p. 797.

53. George D. Florescu..., *op. cit.*, p. 1083—1084.

CONTRIBUȚII MAI NOI CU PRIVIRE LA IZVOARELE CAZANIEI MITROPOLITULUI VARLAAM AL MOLDOVEI*

În evoluția culturii românești și a vieții noastre religioase *Cazania* mitropolitului Varlaam, tipărită la 1643, ocupă un loc important.

Ațit personalitatea ilustrului vladică moldovean, cit și opera care-i poartă numele au atras de mult atenția cercetătorilor.

În ultimul timp, studiile consacrate *Cazaniei* mitropolitului Varlaam se ocupă îndeosebi cu identificarea izvoarelor folosite la alcătuirea ei.

Rezolvarea problemei cere o cercetare atentă a situației scrisului în limba română în secolele XVI și XVII, întrucît *Cazania* lui Varlaam nu este o apariție întîmplătoare și lipsită de semnificație pentru epoca și împrejurările în care a fost tipărită. Trebuie să avem în vedere mai ales scrierile omiletice în limba slavă și greacă, precum și cele în limba română existente la români la data apariției *Cazaniei* și chiar mai înainte și în ce măsură puteau fi folosite aceste scrieri pentru alcătuirea unei astfel de opere.

Astfel, în titlul *Cazaniei* el spune că această carte apare «cu zisa și cu toată cheltuiala lui Vasilie Voievodul și Domnul Țării Moldovei, din multe scripturi tălmăcîtă, din limba sloveniască pre limba romeniască de Varlaam Mitropolitul de Țara Moldovei»¹. Iar în scrisoarea pe care o adresează în anul 1637 cneazului rus Mihail Feodorovici vorbește despre rîvna pe care a avut-o «pentru sînta Biserică a Răsăritului și dorința de a traduce pe limbă românească cartea Sfîntului Callist, cuvîntările la Sfînta Evanghelie, care s-o citească preoții în biserică spre învățatura românilor credincioși, și este gata și scrisă, numai să se dea la tipar s-o tipărească...», lucru pentru care mitropolitul cere ajutor².

După cum se vede, cheia problemei este dată chiar de mitropolit, încît se poate intra în expunerea subiectului.

1. *Scrieri omiletice la români înainte de Cazania lui Varlaam*. — Precum se știe, în perioada feudală limba română nu s-a folosit în scris timp îndelungat. Oameni de cultură ai timpului au scris cronici, pravile, acte de cancelarie sau chiar încercări literare într-o limbă străină, și anume cea slavonă, deși limba română era vorbită de toate păturile sociale³.

De introducerea scrisului românesc se poate vorbi abia începînd cu sfîrșitul secolului al XV-lea și în cursul secolului al XVI-lea, ca apoi în secolul al XVII-lea limba română să biruiască asupra celei slavone, făcînd să apară: cărți de legi, po-

* Lucrare de seminar alcătuită și susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, sub îndrumarea P.C. Pr. Prof. Ene Braniște, care a dat și avizul pentru publicare.

1. Mitropolitul Varlaam, *Carte românească de învățatură*, Iași, 1643, p. 1.

2. Citat la Fl. Mureșianu, *Cazania lui Varlaam*, Cluj, 1944, p. 13.

3. P. P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*. Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1965, p. 5.

runci domnești, cronici de curte voievodală și boierească, scrieri oficiale ale cultului ortodox, Biblia, Liturghierul etc.⁴.

Secolul al XVI-lea este socotit prin excelență secolul traducerilor din limba slavă în limba română. Ca monumente ale începutului scrisului românesc, se socotesc *manuscrisele rotacizante maramureșene*, care datează dintre anii 1490—1515⁵, apoi *Scrisoarea lui Neacșu din Cîmpulung* către Johannes Benkner, judele Brașovului (1521), *Catehismul românesc* (1544), *Cazania I* a lui Coresi (1564) și *Cazania a II-a* aceluiași autor (1581). Cele două Cazanii ale Diaconului Coresi sînt în dependență de versiuni slave. Astfel, unele cuvinte din prima Cazanie (1564) indică prin sensul lor un model slav. Spre exemplu: Hristos a fost im(b)lătoriu între noi și Dumnezeu. Aici se poate observa cum Coresi a fost influențat de cuvîntul slav «ХОДЯЩИ» «mijlocitor», care derivă de la verbul «ХОДИТИ» a merge, a umbla; acest cuvînt era frecvent în acel timp în limba slavă⁶. Cît privește cea de a doua Cazanie (1581), printr-o confruntare a ei cu *Cazania de la Zabłudov*, care se tipărise cu 12 ani înainte, s-a constatat că prefața este tradusă, aproape în întregime, cuvînt cu cuvînt, după aceasta — titlurile și ordinea cuvintelor rămînînd aceleași⁷.

Se poate vorbi, în această perioadă care precede *Cazania* mitropolitului Varlaam, de existența și a altor scrieri românești: cronici și acte de cancelarie, de asemenea texte din Apostol și unele rituale, ca slujbele de la Bobotează, Joia mare și Paști⁸.

Așa, spre exemplu, slujba înmormîntării s-a făcut în limba română din cele mai vechi timpuri, iar ceea ce este deosebit de important, e că s-a constatat existența unor cazanii de care se foloseau ierarhii și preoții români din acel timp și care ulterior s-au păstrat sub formă de copii sau fragmente-manuscrise⁹. «Cele mai vechi omilii, care au rămas în limba română, nu sînt cele care au circulat în volume, aparținînd unui singur autor sau în antologii, ci omiliile izolate», care «circulau sub forma unor rugăciuni, încadrîndu-se în diferite acte de cult și în slujbele bisericești»¹⁰.

Dintre acestea amintim omilia de la Duminica Paștilor, care după tradiție aparține Sf. Ioan Gură de Aur și care a circulat din cele mai vechi timpuri în limba latină¹¹.

Sursa de inspirație din acest timp a scrierilor sau tălmăcirilor românești cu conținut omiletic era cea bizantină, provenită la noi prin intermediul limbii slavone, care era limba de cult și de cancelarie. Un exemplu elocvent în acest sens este colecția de omilii a Patriarhului Ioan Caleca (1334—1347), tradusă în slavă la anul 1343, cu titlul — *Евангелие учительное* — Evanghelie învățătoare. Această carte a circulat la slavii de sud, la ruși, la ucraineni și la români în mai multe manuscrise și versiuni¹².

2. *Cazania Sfîntului Callist în limba greacă (inițial) și în limba slavă (ulterior)*. — Primul izvor, care trebuie avut în vedere și care este mărturisit de Varlaam însuși în scrisoarea din 1637 către cneazul rus Mihail Feodorovici este cartea de predici a lui Callist, patriarhul Constantinopolului. Opiniile cu privire la folosirea acestei opere de către Varlaam diferă. S-a afirmat, mai întii, că Ioan Caleca fiind condamnat de un sinod isihast, omiliile sale s-au atribuit, pentru a fi slavate, patriarhului isihast Callist și

4. *Ibidem*. 5. *Ibidem*, p. 115.

6. Prof. Pandele Olteanu, *Les originaux slavo-russes des plus anciennes collections d'homélies roumaines*, în «Romanoslavica», IX, 1963, p. 169. 7. *Ibidem*, p. 172.

8. Prof. Atanasie Popa, *Texte vechi în Cazania lui Varlaam*, în «Mitropolia Ardealului» X (1965), nr. 1—2, p. 73. 9. *Ibidem*, p. 74.

10. Prof. P. Olteanu, *Cea mai veche omilie în limba română*, în «Romanoslavica», XVII, 1970, p. 227. 11. *Ibidem*, p. 246.

12. Prof. P. Olteanu, *Les originaux slavo-russes...*, p. 164.

s-au tradus apoi de diaconul Coresi în 1581, folosindu-se, cum s-a arătat, *Cazania de la Zabłudov*¹³. Pe linia acestei idei s-a contestat folosirea de către mitropolitul Varlaam a predicilor lui Callist, întrucît ele «nu corespund nici prin conținut, nici prin structură cu ale lui Varlaam, care sînt de cele mai multe tipuri» și foarte rar se întîlnesc idei și fragmente din *Cazania* lui Callist în cea a lui Varlaam¹⁴. În susținerea acestei afirmații Prof. Pandele Olteanu a confruntat *Cazania* lui Varlaam cu ediția *Cazaniei* lui Callist din 1606 și a constatat că aceasta din urmă este mult mai simplă decît a lui Varlaam. În același scop s-a confruntat și ediția din 1637 a *Omiliilor* lui Callist, apărută la Kiev, sub numele lui Petru Movilă¹⁵.

Se mai susține că mitropolitul Varlaam a tradus *Cazania* lui Callist după o versiune a acesteia, din Ucraina¹⁶.

Gr. Scorpan, însă, în studiul său asupra legăturii *Cazaniei* lui Callist cu cele ucrainene din prima jumătate a secolului al XV-lea, deduce influența *Cazaniei* lui Callist asupra predicii ucrainene din acel timp, dar afirmă că mitropolitul Varlaam nu a făcut o simplă traducere a *Cazaniilor* slavone sau rutene, întrucît explicarea textelor evanghelice din cele două *Cazanii* nu corespunde. El a cunoscut aceste versiuni ucrainene ale *Cazaniei* lui Callist și le-a folosit, încît opera lui «apare ca o compilație, iar autorul are marea lui parte de contribuție originală»¹⁷.

Din acestea se poate deduce că mitropolitul Varlaam avea dreptate cînd spunea că a tradus cartea lui Callist, dacă se ține seamă de ce se putea înțelege în vremea lui prin *Cazania* lui Callist, care fusese tradusă în mai multe versiuni și circula în mai multe ediții tipărite. Iar faptul că textul *Cazaniei* sale nu corespunde întru totul cu nici una din aceste ediții sau versiuni, nu contrazice afirmația sa din scrisoarea către cneazul rus, ci mai degrabă dovedește contribuția sa la opera care îi poartă numele, mai ales că în intervalul de timp de la anul 1637, data scrisorii, pînă la tipărirea *Cazaniei* (1643), el putea aduce unele modificări în textul traducerii sale inițiale după opera lui Callist. În acest sens există și o altă părere, potrivit căreia mitropolitul Varlaam «după ce a sîrșit traducerea, a confruntat-o cu alte texte, eventual chiar cu tîlmăcirile românești anterioare, din care cea din 1581 fusese reeditată în 1641 la Alba Iulia...»¹⁸.

Astfel, se poate spune că mitropolitul Varlaam a folosit izvoare slavone, care, propriu-zis, aveau o obîrșie grecească, dar la care nu este exclus ca traducătorii sau tîlmăcitorii slavi să-și fi adus și ei contribuția personală. Aceasta ar fi și una din explicațiile pentru care nu toate textele colecțiilor de omilii se aseamănă între ele, sau se aseamănă prea puțin. Nu există, însă, pînă în prezent, o lucrare care să trateze circulația literaturii omiletice la români, fie în manuscrise slave sau versiuni românești; nu există nici o lucrare care să cuprindă un repertoriu complet al literaturii omiletice bizantine tradusă în slovnă, care a circulat și la români¹⁹.

13. Prof. P. Olteanu, *Omiliile lui Ioan Exarhul și izvoarele lor bizantine*, în «*Romanoslavica*», XIV, 1967, p. 306.

14. Prof. P. Olteanu, *Unul din izvoarele neogrecești ale «Cazaniei» Mitropolitului Varlaam (1643)*: «*Comoara*» lui Damaschin Studitul, în «*Romanoslavica*», XVIII, 1972, p. 167.

15. *Ibidem*.

16. Prof. I. C. Chițimia, *Din vechea răspîndire a cărții românești în Țara Oltului*, în «*Mitropolia Olteniei*», XXII (1970), nr. 5—6, p. 534.

17. Prof. At. Popa, *Care este contribuția lui Varlaam la Cazania din 1643*, în «*Mitropolia Moldovei și Sucevei*», XLVIII, (1972), nr. 3—4, p. 175.

18. Prof. Alexandru Piru, *Literatura română veche*, Ed. pentru literatură, 1961, p. 199.

19. Prof. P. Olteanu, *Omiliile lui Ioan Exarhul...*, p. 305.

Un indiciu al folosirii de către Varlaam a predicilor slave este și factura și asemănarea predicilor lui cu acelea ce se țineau în Ucraina, în prima jumătate a secolului al XVII-lea²⁰. Astfel, el întrebuițează mijloace retorice, ca alegorii, metafore, comparații, pe care le întâlnim în predicile ucrainene sau poloneze²¹. Se mai pot găsi în cuprinsul Cazaniei mitropolitului Varlaam cuvinte slavone, ca: *liubov* cu sens de «iubire, dragoste», *tvoreț* în loc de «creator» și *spăsenie* în loc de «mântuire, salvare», și altele, care indică utilizarea unor surse slavone²².

3. «*Comoara*» lui Damaschin Studitul. — Întrucît cu privire la primul izvor, și anume *Cazania* lui Callist, nu s-au putut urmări îndeaproape și cu certitudine în ce măsură a fost folosită, deoarece au existat mai multe ediții și versiuni, pe care eruditul mitropolit le cunoștea și putea folosi, s-au cercetat și alte izvoare.

Pentru aceasta s-a pornit de la unele mărturii ale mitropolitului din «Cuvînt către cetitoriu», în care el arată motivul alcătuirii *Cazaniei* sale. El constată că alte popoare «prin acei bărbați purtători de Duh Sfânt coboară Sfînta Scriptură tot mai pre înțelesul oamenilor și scot cărți de învățătură bisericească pre limba lor... Cu atît mai virtos limba noastră românească, ce n-are carte pre limba sa cu nevoie iaste a înțelege într-o altă limbă»²³. De aici se trage concluzia că Mitropolitul Varlaam se referă la acei reprezentanți ai curentului democratic, care în secolul al XVI-lea și al XVII-lea au început să scrie în neogreacă, adică limba greacă vorbită de popor. Astfel, opera *Comoara* a lui Damaschin Studitul a devenit cea mai populară *Cazanie* în Grecia, la slavii din sud și la români²⁴.

Tot în acest timp «Maximos Margunios a tradus opera lui Ioan Scărarul din greaca clasică, greoaie și neînțeleasă de popor, în limba greacă comună, vorbită sau populară»²⁵. Mitropolitul Varlaam s-a încadrat și el în acest curent potrivit propriei afirmații, și ca atare a tradus din opera *Comoara* a lui Damaschin Studitul fie parțial, fie selecționat sau chiar ad litteram peste douăzeci de cuvîntări²⁶.

Pe ce temeuri se contează, totuși, că opera *Comoara* a servit ca izvor al *Cazaniei* mitropolitului Varlaam? Că mitropolitul se putea încadra în acest curent democratic, cum indică propriile afirmații, nu este o imposibilitate. Dar se mai știe că patriarhul Mitrofan de Constantinopol l-a trimis pe Damaschin în Ucraina, în calitate de exarh, între anii 1565—1572 și, cum era firesc, acesta și-a luat cu sine opera *Comoara*, care, probabil, s-a tradus în slavona ruso-ucraineană²⁷.

Din comparația textelor *Cazaniei* și operei *Comoara*, Varlaam este calificat de cercetător ca simplu traducător. «A tradus textual, dar dintr-o versiune slavonă, părțile cele mai artistice și mai impresionante, păstrînd exact și titlul originalului bizantin al lui Damaschin Studitul»²⁸.

20. Chiar cuvîntul «cazanie este cuvînt ucrainian, neîntrebuițat în limba rusă sau limba slavă bisericească» (Pr. Paul Mihail, *Circulația Cazaniei Mitropolitului Varlaam în Biserica Românească*, în «Mitropolia Moldovei», XXXIII, 1957, nr. 10—12, p. 882).

21. M. Grosu, *Istoria literaturii române* (Epoca veche și Școala ardeleană), București, 1958, p. 72.

22. Prof. P. Olteanu, *Izvoare și versiuni bizantine-slave ale omiliei lui Varlaam despre Învmormîntarea lui Hristos*, în «Studii de slavistică», vol. II, Ed. Academiei R. S. România, 1971, p. 59.

23. Prof. P. Olteanu, *Izvoare, originale și modele bizantino-slave, în operele Mitropolitului Varlaam*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 116.

25. *Ibidem*, p. 122 ;

26. *Ibidem*, p. 166.

27. *Ibidem*, p. 136.

28. Prof. P. Olteanu, *Izvoare și versiuni...*, p. 59.

În felul acesta, din cele 35 de cuvântări existente în opera *Comoara*, s-a constatat că în *Cazania* lui Varlaam au fost traduse integral sau parțial peste două sute de pagini. Au fost traduse mai îndeaproape și integral cuvântările la sărbătorile împărătești și mai ales cele în cinstea sfinților. Această descoperire face pe cercetător să-l numească pe Varlaam nu autor, ci traducător²⁹. Și chiar în ceea ce privește stilul se refuză orice originalitate a mitropolitului Varlaam, toate aspectele stilului istoric, dramatic, oral etc., aparținând lui Damaschin Studitul³⁰.

Totuși, în cadrul acestor constatări se poate remarca faptul că mitropolitul Varlaam folosește atât textul slavon cât și pe cel grecesc, după cum consideră că e mai bine. Aastfel, în omilia «Înmormintarea lui Hristos», el se folosește la început de ideile și stilul euristic al episcopului Epifanie al Ciprului, după care s-a inspirat Damaschin Studitul, dar nu de stilul lui Damaschin³¹.

Prof. Atanasie Popa, referindu-se la studiile celor care consideră opera *Comoara* a lui Damaschin Studitul ca sursă de inspirație pentru mitropolitul Varlaam, găsește că «era nimerit a se vedea în ce măsură textele din Damaschin sînt identice, apropiate sau modificate în Varlaam, întrucît Varlaam nu are texte pe care le are *Comoara* și invers», iar ca întindere omiliile lui Varlaam sînt reduse la o treime față de ale lui Damaschin³². Cît privește afirmațiile că Varlaam nu poate fi considerat ca autor, ci ca traducător, Prof. A. Popa preferă «să se revadă cu prudență și unele afirmații avîntate și admirative, referitoare la românismul *Cazaniei* lui Varlaam»³³.

4. *Izvoare românești*. — În ultimul timp, datorită mai ales studiilor Prof. Atanasie Popa, cercetarea izvoarelor *Cazaniei* mitropolitului Varlaam a căpătat o turnură nouă, deschizînd perspective noi. Este vorba de o cotitură radicală în căutarea izvoarelor, întrucît pînă acum s-a pus prea vag problema existenței unor surse românești de inspirație la data cînd mitropolitul își crea *Cazania*. Am amintit mai înainte doar părerea Prof. Al. Piru, care admitea că mitropolitul Varlaam, după ce ar fi terminat lucrarea, ar fi confruntat-o eventual cu tălmăcirile românești anterioare; el se referea la *Cazania* din 1581 a lui Coresi³⁴.

Cercetarea Prof. At. Popa pornește de la descoperirea *Cazaniei* lui Popa Ursu din Cotigleat-Beiuș, *Cazanie* care datează de la anul 1680 și în epilogul căreia el menționează următoarele: «Cu mila lui Dumnezeu, eu popa Urs din Cotigleatiu ... am scris această carte dintru păcuenția lui Io Alexandru Vodă din Țara Moldovei...»³⁵.

În lista domnitorilor Moldovei dinainte de anul 1680 se găsesc mai mulți domnitori cu acest nume de Alexandru, dar s-a ajuns la concluzia că nu poate fi vorba decît de Alexandru Lăpușeanu (1552—1561; 1564—1568), deoarece din timpul lui ne-au rămas mai multe mărturii scrise³⁶. Aflarea unui izvor atît de vechi a impulsionat pe cercetător în studierea *Cazaniei* lui Varlaam în lumina acestei descoperiri.

S-a făcut o comparație și o analiză a cuprinsului textului lui Popa Ursu cu *Cazania* lui Varlaam și s-au găsit asemănări și chiar identități între cele două, cum ar fi la Florii, Paști, Ispas, Rusalii și la unele sărbători cu date fixe³⁷.

29. Prof. P. Olteanu, *Izvoare, originale...*, p. 140.

30. Prof. P. Olteanu, *Metoda filologiei comparate în studierea izvoarelor și identificarea versiunii neogrecești a operei «Scara» tradusă de Mitropolitul Varlaam*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 5—6, p. 548.

31. Prof. P. Olteanu, *Izvoare și versiuni...*, p. 60.

32. Prof. At. Popa, *Care este contribuția...*, p. 176.

33. *Ibidem*.

34. Vezi nota 19.

35. Prof. At. Popa, *Texte vechi...*, p. 73.

36. *Ibidem*, cf. Prof. At. Popa, *Există o cazanie moldovenească în secolul al XVI-lea?*, în «Cercetări de lingvistică», X, 1965, nr. 1—2, p. 75.

37. *Ibidem*.

Din moment ce *Cazania* lui Popa Ursu este copiată după un izvor numit *păuceniia* lui Io Alexandru Vodă, care «Alexandru Vodă» pare a fi Alexandru Lăpușneanu, ce domnește cu mult timp înainte de tipărirea *Cazaniei* lui Varlaam, asemănările și identitățile care există între aceste două *Cazanii* presupun ca izvor primar pentru amândouă *Păuceniia* lui Io Alexandru Vodă. Și din alt considerent putem afirma că Popa Urs nu a avut la copiere în fața lui textul Varlaam, fiindcă se întilnesc unele deosebiri la titluri, la începături, la evanghelii etc.³⁸.

Faptul că a existat înainte de Varlaam asemenea carte (*Păuceniia*) a determinat pe cercetător la studierea celor mai vechi *cazanii* și celor mai vechi texte cu conținut omiletic, pentru a găsi izvoarele ori corespondențele acestei păucenii. Iar strădanile nu au fost zadarnice.

Din confruntările *Cazaniilor* existente, adică ale lui Coresi (1564, 1581), a celei de la Govora-Dealul (1641, 1644), de la Bălgrad (1640) și 1699 a lui Atanasie Anghel, se pot grupa după asemănări, în două categorii: cele din 1644 — Dealul și 1699 — Bălgrad corespund cu *Cazania* lui Varlaam (cea de la Govora-Dealul numai de la Duminica Tomii coincide cu a lui Varlaam), iar *Cazania* din 1641 de la Bălgrad este după Coresi³⁹.

Scopul a fost de a se găsi *textele identice primare*, cu alte cuvinte, *izvorul primar*, care ar fi putut fi utilizate la toate. *Cazania* lui Popa Ursu a avut un rol hotărâtor în lămurirea lucrurilor, din acest punct de vedere. Mai întâi s-a avut în vedere conținutul *Cazaniei* de la Govora-Dealul și s-a stabilit că textele ei nu s-au luat din *Cazania* de la Chiev din 1637, care nu avea *cazanii* decât pentru duminicile și sărbătorile mari. Însă s-a observat un fapt revelator. În *Cazania* de la Dealul (care de la p. 404 înainte urmează pe a lui Varlaam, cu mici modificări) se introduce *Cazania* la Ceii 40 de Mucenici, care nu există la Varlaam, dar care, foarte interesant, există absolut la fel în *Cazania* lui Popa Ursu (1680)⁴⁰.

Din această constatare se poate deduce existența unui *izvor comun anterior*, care după afirmația din *Cazania* lui Popa Ursu, ar fi *Păuceniia* din timpul lui Alexandru Lăpușneanu. Acest izvor este sesizat mai întâi de Gr. Scorpan, care, ocupându-se mai mult cu raportul *Cazaniei* lui Varlaam cu *Cazania* de la Govora-Dealul, caută să stabilească un *izvor comun*, pe care l-ar fi prelucrat, în mod independent unul de altul, atât Varlaam cât și editorul muntean⁴¹.

În susținerea acestei afirmații vine și faptul că nu s-ar fi putut «ca lucrarea lui Varlaam, tipărită în cursul anului 1643, să fi ajuns la Dealul și să se tipărească după ea în anul 1644»⁴².

Posibilitatea existenței unor asemenea izvoare omiletice, tălmăciri evanghelice sau *cazanii* de tipul păuceniei din vremea lui Alexandru Lăpușneanu, este confirmată de următoarele mărturii: Codicele Drăgan, Codicele Sibian, *Cazania* de la Cluj și Codicele Marțian, care au fost, de asemenea, confruntate cu *Cazania* lui Popa Ursu. Mai întâi, textele acestor codici, au o vechime mai mare decât *Cazania* lui Varlaam.

Codicele Drăganu a fost datat ulterior, potrivit unor note scrise pe tabla de legătură, mai înainte de anul 1643, iar Drăganu socotește textele lui ca fiind copii de pe altă copie, anterioară anului 1600⁴³.

Codicele Sibian datează de la anul 1639, după cum reiese din *cazania* de la Duminica Judecății celei mari⁴⁴.

38. *Ibidem*, p. 75. 39. *Ibidem*, p. 74.

40. Prof. At. Popa, *Care este contribuția...*, p. 175. 41. *Ibidem*.

42. Prof. At. Popa, *Texte vechi...*, p. 77. 43. *Ibidem*, p. 76. 44. *Ibidem*, p. 89.

Manuscrisul Cazaniei de la Cluj este considerat contemporan cu cel sibian, adică din 1639⁴⁵. Între manuscrisele acestor codici, *Cazania Mitropolitului Varlaam* și *Cazania lui Popa Ursu* există asemănări.

De exemplu: Începutul cazaniei de la Blagoveștenie.

A. În *Cazania popii Ursu*:

«Astăzi tună glas de bucurie în toate sămînțele oamenilor pre pămînt se arată spășenie în casele oamenilor celor păcătoși și străluci lumina celor întunecați...».

B. În *Codicele Drăganu*:

«Astăzi tună glas de bucurie și toate semînțiile omenești pre pămîntu și să arată sp(ă)senie în casele oamenilor păcătoși și străluci lumină celor întunecați...».

C. În *Codicele Sibian*:

«Astăz glas de bucurie în toate semînțiile oamenilor pre pămîntu și să arată sp(ă)senie oamenilor celor păcătoși și străluci lumina celor întunecați...».

D. În *Cazania de la Cluj*:

«Astăz întru glas de bucurie în toate sămînțiile omenești pre pămînt și să arată ispășenie în casele oamenilor celor păcătoși și spre lumina celor întunecați...».

E. *Cazania lui Varlaam*:

«Astăzi tună glas de bucurie în toate semînțiile oamenilor pre pămînt și să arată sp(ă)senieia în casele oamenilor celor păcătoși și străluci lumina celor întunecați...»⁴⁶.

Din moment ce textul acestor manuscrise exista înainte de alcătuirea *Cazaniei*, însemnează că mitropolitul Varlaam avea posibilitatea să-l folosească, iar prin confruntare îl și găsim în *Cazania* sa de la 1643. Rezultă că Varlaam s-a folosit într-o măsură oarecare de acest *izvor primar*. Din confruntările riguroase s-a dovedit că opera lui Varlaam nu a putut fi în mina celor ce au scris textele Codicilor menționați, deoarece ordinea textelor diferă la Varlaam, ortografia este alta, iar titlurile în textele Codicilor în mare parte sînt slavone sau cu altă redactare etc.⁴⁷.

Prin urmare, din epilogul *Cazaniei* lui Popa Ursu se deduce «existența unei *Cazanii moldovenești* din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, *Cazanie* necunoscută astăzi, dar care se păstrează în fragmente în patru manuscrise din secolul XVII⁴⁸. Varlaam ar fi putut, deci, folosi *Păucenia* lui Alexandru Lăpușneanu, dar din confruntarea cu *Cazania* lui Popa Ursu reies unele asemănări, însă nu identități de texte, ceea ce înseamnă că mitropolitul nu a copiat întocmai izvodul vechi, chiar dacă l-a cunoscut și l-a folosit.

Codicele Drăganu, pe a cărui vechime se contează mai mult, are unele predici, ca de exemplu cele de la Botez, la Blagoveștenie, în Sîmbăta mare, ale căror texte sînt foarte apropiate și chiar identice cu cele din *Cazania* lui Varlaam. Întrucît textele lui Varlaam nu aveau o vechime mai mare decît textele Codicilor menționați, se pot admite aceleași izvoare comune de inspirație⁴⁹. Iar Drăgan a socotit Codicele de *proveniență moldovenească*, întrucît în texte pe lângă unele elemente din graiul sășesc existau și elemente moldovenești⁵⁰.

La concluziile ce reies din cercetările profesorului At. Popa se raliază și afirmația profesorului P. Olteanu, care referindu-se la unele cuvinte din omilia lui Varlaam despre «Inmormîntarea lui Hristos», ca de exemplu «blemați», care are sens

45. *Ibidem*, p. 82.

46. Prof. Atanasie Popa, *Există o Cazanie...*, p. 77–81.

47. Prof. At. Popa, *Texte vechi...*, p. 82.

48. *Ibidem*.

49. Prof. Atanasie Popa, *Care este contribuția...*, p. 175.

50. *Ibidem*.

interjecțional de *haideți, duceți-vă*, — spune că «astfel de cuvinte au putut exista și în alte traduceri mai vechi, pe care Varlaam le-a folosit la întocmirea *Cazaniei*»⁵¹.

Deci, mitropolitul Varlaam nu poate fi considerat doar ca un simplu traducător, deoarece confruntându-se unele texte, citate de Prof. P. Olteanu din opera *Comoara* a lui Damaschin Studitul cu cele din *Cazania* lui Popa Ursu și *Cazania* lui Varlaam se poate ușor constata că textul mitropolitului Varlaam este tot atât de apropiat (ca să nu spunem chiar mai mult) de textul din *Cazania* lui Popa Ursu ca și textul din opera *Comoara*. De exemplu: la Sîmbăta lui Lazăr.

1. Damaschin Studitul, *Comoara*, p. 544—545.

a). «Cam la șase sute de ani după nașterea cea trupească a lui Hristos era un împărat cu numele de Maximianos, iar porecla lui era Heraculios...».

2. Varlaam, *Cazania*, ed. Byck., p. 370—371.

a). După nașterea trupească a Domnului nostru Iisus Hristos, în șase sute de ani, era un împărat ce-l chema Maximian, era Hercurie..

3. Ursu, *Cazania*, p. 280.

a). După nașterea cea trupească a Domnului nostru Is. Hr. în șase sute de ani era un împărat și-l chiea Maximian împărat, iară poricla Ercurie...⁵².

În această situație, în care nu se poate stabili cu fermitate originalul integral urmat de Varlaam, se poate, totuși, înțelege, din confruntările făcute, că s-au folosit mai multe izvoare la alcătuirea *Cazaniei*.

Întrebarea mai dificilă, care se naște din identitățile sau asemănările textelor de mai sus (*Comoara*, Varlaam, Popa Ursu — inițial *Păuceniia*, din timpul lui Alexandru Lăpușneanu), ar fi următoarele: ce legătură ar fi putut exista între *Comoara* lui Damaschin Studitul și *Păuceniia* lui Alexandru Lăpușneanu? Damaschin Studitul între anii 1565—1573, cum s-a spus, era la Kiev, iar Alexandru Lăpușneanu domnește între anii 1552—1561 și 1563—1568. Era posibil ca în ultimii trei ani de domnie ai lui Lăpușneanu, adică între 1565 și 1568, să se fi făcut, după *Comoara* lui Damaschin traducerile sau tălmăcirile respective, care au intrat în *Păuceniia*, atribuită epocii lui Lăpușneanu în *Cazania* lui Popa Ursu? Dacă răspunsul este pozitiv, se naște iarăși întrebarea: cum se explică coincidența de asemănări sau identități dintre textele *Cazaniei* lui Varlaam și *Cazaniei* lui Popa Ursu (inițial *Păuceniia*), dacă atât Varlaam cât și tălmăcitorul moldovean din timpul lui Lăpușneanu se foloseau de opera *Comoara*, cum era și firesc, în mod independent unul de altul? Asemănările și identitățile vorbesc de o dependență și cum *Păuceniia* primează ca timp, reiese că Varlaam s-a inspirat din tălmăcirile românești.

În genere, se admite și este de crezut că iscusitul Vlădică s-a folosit și de conținutul și de forma acestor izvoare. De conținut, mai ales, cînd este vorba de date, fapte, întâmplări, împrejurări, situații cu caracter istoric care nu cer interpretări și care nu pot fi schimbate din proprie inițiativă și aceasta mai mult în cazaniile închinat sfîinților. Așa se explică atîtea asemănări și identități între *Comoara* lui Damaschin Studitul și opera lui Varlaam, întrucît *Comoara* are cazanii în cinstea sfîinților.

De formele de exprimare s-a folosit acolo unde a fost impresionat de frumuseșea stilului, bogăția imaginilor, interpretarea sau modul de relateare a faptelor, unori deosebit de impresionant și de plăcut. Că aceleași texte, aproape identice, se vor

51. Prof. P. Olteanu, *Izvoare și versiuni...*, p. 73—99.

52. Citate la Prof. At. Popa, *Care este contribuția...*, p. 178.

găsi atit la Varlaam, cit și în originalul grecesc, traducerea slavonă sau tălmăcirile românești, s-ar putea socoti un rezultat al procesului de selecționare al textelor, care exista la data cînd mitropolitul nostru își scria *Cazania*.

5. *Contribuția Mitropolitului Varlaam*. — Indiferent din ce considerente s-ar porni, contribuția personală a mitropolitului Varlaam la *Cazania* care îi poartă numele este indubitabilă.

Cunoscînd la perfecție limba greacă și limba slavonă, Varlaam se folosește de izvoarele omiletice existente în aceste limbi, potrivit «nevoilor spirituale ale credincioșilor din acea epocă»⁵³. El îmbogățește textul cu idei și expresii noi. Astfel, «raportată la Cazaniile slave, în care se găsește un limbaj abstract, păreri și explicațiuni teologice înalte, multe texte din Sfînta Scriptură, *Cazania* sa apare o carte cu numeroase imagini simple și plastice și cu foarte puține texte biblice»⁵⁴.

Mitropolitul a selectat pasajele cele mai frumoase și accesibile maselor largi de credincioși, care erau și destinatarii operei sale. În vederea aceluiași scop, a sistematizat, cînd a fost cazul, materialul. Spre exemplu, la omilia despre «Închinarea cinstitei și de viață făcătoarei cruci», din tot cuprinsul prediciei (existentă în *Comoara*) se oprește numai asupra ideilor referitoare la importanța crucii, idei care impresionează prin conținutul lor emoțional și prin latura lor artistică⁵⁵.

Gustul și rafinamentul mitropolitului în selecționarea materialului și în procesul de prelucrare a lui este neîntrecut. Unde consideră că este cazul, el reduce sau sistematizează anumite idei ori le completează prin unele lămuriri, nemulțumindu-se cu o simplă traducere. Exemplificăm în acest sens un fragment din viața Sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava. Acest fragment este luat din textul slavon al lui Grigore Țamblac în traducerea episcopului Melchisedec și din *Cazania* lui Varlaam, în care s-a folosit opera lui Grigore Țamblac, după cum observă prima dată episcopul Melchisedec⁵⁶.

a) Textul slav (după un 'sbornic copiat la 1438 la Minăstirea Neamț): *мнѡшн оучителства нже доврѣ, и такоже вѣлююще поживѣхъ шѣрази шт нѣхше оубо единъ естз и прзвѣтъи настощі, ашер врѣме ннѣм многопрѣщестѣмъ послѣаніѣм показаса. Небо прзвѣго врѣмене тзчнж страдача вѣннѣт почѣте влака нжи, нннѣ напослѣаокі аверз штврзает проноволѣчьстнже и тѣм нже тѣхъ вЗЗавѣаа чьстнже и даршваніи ...*

b) Traducere după episcopul Melchisedec :

«Fost au multe persoane, care au viețuit duple învățetura bine precum place lui Dumnezeu. Unul dintre dênsele și primul este și acest present, macar că s-a arêtat în urmă, după multă trecere de timp. Căci slăpînul nu numai pe pătimitorii cei din timpul d'întăiu' i-a cinstit cu cunună, dar și acum pe urmă deschide ușa celor ce voiesc, și le dă aceeași cinste și daruri...».

c) După *Cazania* lui Varlaam.

«Mulți au viețuit pre lume viță bună și cum iubăște Dumnedzău, după chipul և vâțătorei -au vâțat և Domnul և Hristos և svânta evanghelie și svinții lui apostoli. Dintr'ace և iaste և tăiu și a esta svânt և de astâdzi, marele I ann և săvoi și multă vre-

53. Pr. Scarlat Porcescu, *Locul Mitropolitului Varlaam în Biserica Ortodoxă și viața culturală a poporului român*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII (1957), nr. 10, 11, 12, p. 852. 54. *Ibidem*.

55. Prof. P. Olteanu, *Unul din izvoarele...*, p. 74.

56. Episcopul Melchisedec, *Mitropolitul Grigore Țamblac*, în «Revista pentru istorie, arheologie, filologie», XI, vol. I, 1885, p. 59.

me mai apoi s'au arătat. Că despuitorul nostru, Dumnedzău, nu numai măcenicii di↑ vreme de demult, ce i-au ↑cunutat, ce și cum↑ vrem, de apoi deschide uș, măcenici celor ce vor și cu aceas, cînste-i cînstește și-i dăruiește...».

Textul traducerii episcopului Melchisedec este foarte apropiat de textul slavon. Mitropolitul Varlaam prezintă însă mai liber și face unele intercalări sau completări necesare. Acest lucru se poate observa din textul de mai sus, unde Varlaam adaugă că învățătura după care au viețuit mulți este învățătura propovăduită de Domnul Hristos în Sfînta Evanghelie, este învățătura propovăduită de Sfinții lui Apostoli.

În continuare, vrînd să se spună că unul dintre cei care a trăit potrivit acestei învățături a fost Sfîntul Ioan, în textul slavon, precum și în traducerea episcopului Melchisedec, nu se amintește decît numele lui, pe cînd mitropolitul Varlaam îl numește «marele Ioan».

În cuprinsul acestui text sesizăm cum mitropolitul intervine cu anumite epitete sau atribute, care au rol explicativ. De aici, ca și din multe alte locuri, se deduce conștiinciozitatea sa față de această operă care va fi citită de români și care va trebui, în același timp, înțeleasă.

De asemenea, cuvîntul *bărbat*, care se referă la Sfîntul Ioan, este înlocuit cu *Sfînt, bună purtare* cu *blind*, iar verbul *miluînd* este înlocuit cu *lăcînd milostenie*.

Episcopul Melchisedec, referindu-se la felul în care Varlaam folosește în *Cazania* sa opera lui Țamblac, spune că nu-ți dă posibilitatea să-ți faci o idee exactă de stilul lui Țamblac⁵⁷. Afirmarea este justă, căci Varlaam nu era un simplu traducător. El a vrut, mai întîi de toate, să facă din *Cazania* sa o carte, care să fie nu numai înțeleasă, dar să fie simțită și trăită de români, să fie o «carte românească» în toată puterea cuvîntului, o carte care să corespundă aspirațiilor și năzuințelor acestui popor și în care să-și găsească hrană sufletul credinciosului român.

O astfel de responsabilitate și-a luat mitropolitul Varlaam și și-a îndeplinit-o prin munca, talentul, erudiția și rafinamentul său literar. Așa se explică prezența în *Cazania* lui Varlaam a «numeroase elemente originale: privesc din natură, din viața rurală a poporului nostru»⁵⁸, pe care le cunoști și simți în «graiul limpede și curgător, împeștriat cu pilde și paralelisme luate mai ales din tainele firii, dar tot așa de mult și din viețile Sfinților Apostoli...»⁵⁹. Acest grai popular era din părțile Putnei și Neamțului.

Faptul că pînă astăzi *Cazania* lui Varlaam «se citește cu ușurință, fiind înțeleasă de credincioși», este o «dovadă că ea a fost gîndită, simțită și scrisă în limba vorbită de popor»⁶⁰.

Construcțiile sint, după modelul limbii vorbite, construcții de formă arhaică, ca legarea propozițiilor prin *ce*, conjuncția *ca* de mai tîrziu, cu funcție copulativă⁶¹.

Se mai poate vedea «silița de a renunța la fraza impusă de originale și la formele sintactice vechi și preocuparea de a-și desfășura gîndirea în tipare sintactice care se aseamănă celor de azi»⁶².

Cît privește conținutul, pentru a fi în asentimentul și puterea de înțelegere a cititorilor români, el înlocuiește unele cuvinte prin altele. Așa este cazul în *cazania*

57. *Ibidem*. 58. M. Grosu, *Istoria literaturii...*, p. 72.

59. Prof. T. Bodogae, *Mitropolitul Varlaam ca teolog*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII, (1957), nr. 9-10, și 12, p. 775-776.

60. Pr. Scarlat Porcescu, *Locul Mitropolitului Varlaam...*, p. 857.

61. *Ibidem*, p. 858.

62. *Ibidem*.

de la Sfântul Teodor Tiron, unde, în loc de *perși*, se traduce *turci*⁶³, sau în cazania de la Sfântul Nicolae, unde sînt selecționate fapte din viața sfântului⁶⁴.

Se constată, desigur, personalitatea mitropolitului Varlaam în alcătuirea *Cazaniei* și din planul după care este întocmită fiecare cazanie duminicală. Acest plan este specific numai cazaniilor mitropolitului Varlaam și este compus din următoarele părți caracteristice: Cuvînt introductiv la evanghelie; Textul pericopei evanghelice zilei; Învățătura întâia din evanghelia zilei; Învățătura a doua din evanghelia zilei⁶⁵.

În concluzie, după cum reiese din confruntările grăitoare, făcute între textele *Cazaniei* mitropolitului Varlaam și textele unor cazanii mai vechi, luate din Codicele Drăganu, Codicele Sibian, *Cazania de la Cluj*, fie din prototipul *Cazaniei* lui Popa Ursu, mitropolitul Varlaam s-a folosit în mod cert de izvoarele pe care el însuși le menționează. Aceste izvoare erau numeroase («din multe scripturi talmăcită»): grecești, slavonești, românești, însă de așa manieră sînt utilizate, încît este dificil astăzi să distingă sau să urmărești cu precizie după care s-a orientat sau s-a inspirat mai mult. Mitropolitul Varlaam, prin vastele sale cunoștințe teologice și talentul său literar, își aduce un aport substanțial la redactarea acestei opere care-i poartă numele.

O urmărire mai îndeaproape, mai sigură și eficientă a surselor de inspirație ne-o dau talmăcirile sau traduceri românești existente în Moldova în timpul mitropolitului Varlaam. Acestea concordă, după cum s-a arătat, în atestarea unei *Cazanii* moldovenești din a doua jumătate a secolului al XVI-lea și au exercitat, cum era și firesc, o înfrîurire asupra mitropolitului Varlaam.

Faptul că în *Cazanie* se întîlnesc cuvinte românești din traduceri mai vechi, este iarăși o dovadă, tot atît de concludentă, a folosirii traducerilor vechi românești de către Varlaam⁶⁶.

Se constată totodată valoarea limbii românești, prin largile ei posibilități de exprimare a învățăturii creștine; de aceea marele ierarh moldovean face abstracție de osteneala sa și socotește *Cazania* ca pe «un dar al limbii românești».

Iată motivul pentru care această carte a înregistrat o răspîndire mai mare decît oricare carte românească⁶⁷, fiind cazuri cînd același exemplar cutreieră toate cele trei țări românești⁶⁸, sau este păstrat cu jurămînt sau afurisenie din tată în fiu⁶⁹.

Mai tîrziu, Mihail Eminescu o citea și propunea să se cumpere un exemplar pentru Biblioteca Centrală din Iași⁷⁰. Iar astăzi, după atîtea veacuri, ea se citește încă cu plăcere, rămînînd baza atîtor ediții românești ulterioare, puse în circulație și folosite în bi-sericile românești din mai toate regiunile locuite de români. Așadar, studiul izvoarelor acestei *Cazanii* ne arată că mitropolitul Varlaam este unul dintre ctitorii vechii culturi românești, ale cărei începuturi, mult anterioare anului 1643, se oglindesc în *Cazania* sa.

63. Prof. P. Olteanu, *Izvoare originale...*, p. 146.

64. *Ibidem*, p. 143.

65. Prof. At. Popa, *Care este contribuția...*, p. 173.

66. *Ibidem*, p. 178.

67. Prof. Octavian Schiau, *Circulația Cazaniei lui Varlaam în Transilvania*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 5—6 (nr. omagial), p. 524.

68. *Ibidem*, p. 528.

69. Pr. Paul Mihail, *Circulația Cazaniei...*, p. 825.

70. Gr. Botez, *Eminescu bibliotecar*, în Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare, Ed. Academiei R.P.R., București, 1957, p. 127, citat de Pr. Paul Mihail, *Circulația Cazaniei...*, p. 825.

**PRINCIPII ȘI INSTITUȚII DE DREPT BISERICESC
ÎN DOCUMENTELE DE VECHI DREPT ROMÂNESC
PUBLICATE DE NICOLAE IORGA ***

Istoria vechiului drept românesc a făcut obiectul a numeroase studii și a citorva lucrări de sinteză datorate unor specialiști¹ și istorici, între care poate fi menționat N. Iorga pentru contribuția sa de mare valoare, atât prin mulțimea și varietatea studiilor, cât și prin numărul mare al documentelor culese.

După cum se știe, nimeni altul afară de N. Iorga, n-a depășit pînă acum numărul de acte și documente privind istoria patriei și a Bisericii culese de el în țară și peste hotare și apoi publicate, ceea ce vădește pasiunea cercetătorului și uriașa putere de documentare a istoricului².

Dintre lucrările lui N. Iorga referitoare la vechiul drept românesc, ne vom opri în cuprinsul studiului nostru asupra celei intitulată: «*Anciens documents de droit roumain*»³.

Lucrarea este precedată de o prefață în care ni se înfățișează sintetic originile vechiului nostru drept românesc «ca fiind o elaborație a sufletului național, purtînd pecetea unei lungi evoluții istorice»⁴.

În ansamblul ei, lucrarea ne dă posibilitatea să vedem că marele istoric a fost călăuzit de o perspectivă nouă în studierea vechiului drept românesc. Cu o preocupare de obiectivitate care a caracterizat toate lucrările sale, cercetările sale științifice cu privire la vechiul drept românesc pun în evidență o realitate pe care studiile mai vechi o lăsaseră întrucîtva la o parte: faptul că dreptul nu este un aspect izolat și de sine stătător al unei societăți istorice, ci un element important dintr-un întreg organic constituit, în care se reflectă realitățile sociale și de aceea trebuie să fie legat de cunoașterea adîncită a realităților istorice, sociale, culturale și religioase, care constituie factorii dezvoltării oricărei societăți omenești⁵. Pentru aceasta,

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

1. A se vedea în acest sens: Șt. G. Longinescu, *Istoria dreptului românesc din vremurile cele mai vechi și pînă azi*, București, 1908; I. Peretz, *Curs de istoria dreptului român*, 4 vol., București, 1926–1928; V. Onișor, *Istoria dreptului român*, Cluj, 1921; Șt. Berechet, *Istoria vechiului drept românesc*, Iași, 1933; A. Rădulescu, *Curs de istoria dreptului român* (litografiat), București, 1919; V. Sotropa, *Introducere și bibliografie la Istoria dreptului român*, Cluj, 1937, ș.a.

2. Pr. N. Șerbănescu, *N. Iorga, istoric al Bisericii Ortodoxe Române*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXXIII 1965, nr. 11–12, p. 1010–1031.

3. N. Iorga, *Anciens documents de droit roumain*, vol. I–II. Această lucrare, «cu o prefață conținînd *Istoria Dreptului Cutumiar românesc*», a apărut în 2 volume, Paris-București, 1930.

4. N. Iorga, *op. cit.*, vol. I, p. 54.

5. Aceste interesante expuneri asupra vechiului drept românesc se desprind din prefața operei sale citate, p. 1–45; vezi tot în acest sens și N. Iorga *Concepția românească a ortodoxiei*, București, 1940; N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor* (vol. I, II), ed. II, București, 1926, vol. I, p. 4–5.

numele lui, după cum apreciază cercetătorii operei sale juridice se înscrie cu «un relief fără egal în fresca istoriografiei juridice românești»⁶. Evocînd strădania lui N. Iorga în colecționarea și publicarea vechilor documente de drept românesc, se impune a fi subliniat și faptul că foarte multe din aceste documente au tangență directă cu Dreptul bisericesc, motiv pentru care marele istoric în lucrarea menționată a consacrat problemelor de drept bisericesc un capitol special⁷. Pasionat iscoditor al trecutului românesc, în impresionantul număr de documente, dintre care pe unele le-a descoperit iar pe cele mai multe le-a cercetat și publicat, N. Iorga observa că natura vechiului drept românesc a fost influențată de concepția Bisericii creștin-ortodoxe⁸. Pornînd de la această convingere N. Iorga a adunat în lucrarea amintită un bogat material documentar pe care l-a clasificat pe instituții juridice.

La început sînt grupate cele mai vechi hrisoave ieșite din cancelaria domnitorilor Țărilor române din vremea începuturilor noastre statale, apoi cele din secolul praxilelor lui Matei Basarab și Vasile Lupu, pînă la începutul secolului al XIX-lea, precum și numeroase acte, zapise, anaforale, cărți de hotărnicie sau de blestem, foi de zestre, răvașe, testamente, acte de donațiuni, precum și ordine sau dispozițiuni cu bogat și felurit cuprins. Cercetarea acestor documente în lucrarea de față înlesnește cunoașterea și mai de aproape nu numai a vechilor principii, instituții și obiceiuri juridice ale poporului nostru, dar și faptul că dreptul bisericesc s-a întrepătruns cu dreptul secular și alcătuita în vremurile despre care vorbesc documentele unul și același drept românesc.

Tocmai pentru a scoate și mai bine în evidență aceste aspecte vom limita cercetarea documentelor de vechi drept românesc publicate de N. Iorga, numai la problemele bisericești și în special la *principii și instituții de drept bisericesc*. Între aceste principii menționăm în primul rînd *principiul dreptății și legalității*. Ne îndreptățește la aceasta faptul că aproape pe fiecare pagină a documentelor se întilnește într-un fel sau altul ideea de dreptate. În prezentarea și mai cu seamă în aprecierea faptelor și relațiilor dintre oamenii acelor vremuri, dreptatea era unicul criteriu obiectiv. Emițătorii documentelor în unanimitate socoteau dreptatea ca fiind mai presus de orice echitate omenească. De aceea, precum vom vedea din analiza documentelor, ei o numesc foarte adesea «lucrarea Acelui ce este drept și judecă nepărtinitor, adică a lui Dumnezeu». Dreptatea despre care se vorbește în documente se săvîrșește pe pămînt, dar ea rămîne tot o lucrare a lui Dumnezeu prin care se răsplătește binele și se pedepsește răul⁹. Ideea de dreptate exprimată în aceste documente o aflăm de altfel în general și în gîndirea populară în care dreptul este conceput ca o funcțiune a binelui și ca o aplicare a legilor morale¹⁰.

Ceea ce trebuie de asemenea reținut este și faptul că autorii documentelor, nu se mulțumesc numai să constate faptele omenești și să le califice ca drepte sau ne-

6. George Fotino, *Pagini din istoria dreptului românesc*, ed. Academiei București, 1972, p. 252, 262, 305. 7. N. Iorga, *Anciens documents...*, vol. II, p. 532—575.

8. Vezi în acest sens, lucrările menționate mai sus la nr. 5.

9. Această afirmație se confirmă întocmai din citirea vechilor documente, din care cităm aici unul spre exemplificare și din care reiese că : «domnia sa Matei Basarab — ca și alți domnitori ai Țărilor Române, — au căutat și au făcut judecată *pre dreptu și pre lege dumnezeiască...* și-au îngăduit în scopul aflării adevărului să se jure și cu mîinile pe sf. Evanghelie... Cf. N. Iorga, *Anciens documents...*, vol. I, p. 229 ; vol. II, p. 363, ș.a.

10. Cf. Pr. Prof. Liviu Stan, *Dreptul în gîndirea românească*, Brașov, 1943, p. 2.

drepte, ci ei merg mai departe condamând aspru nedreptatea și lăudînd dreptatea ca unii ce au conștiința răspunderii pentru faptele ce le săvîrșesc.

Autorii documentelor poate și din acest motiv vor să insuflă teama de dreapta judecată a lui Dumnezeu atît celor ce caută dreptatea aici pe pămînt cît și celor ce o împart.

În sfîrșit o altă caracteristică pozitivă a documentelor de care ne ocupăm este și aceea că în aprecierea dreptății sau în condamnarea nedreptății în vechiul drept românesc nu găsim acele practici și aberații procedurale caracteristice occidentului catolic ¹¹.

Cercetările științifice asupra documentelor de vechi drept românesc publicate de N. Iorga, ne mai arată că în baza «vechilor obiceiuri ale țării» cu putere de lege, membrilor ierarhiei bisericești le-au revenit de-a lungul secolelor responsabilități administrativ-judiciare, de aceea se poate vorbi în continuare de *principiul colaborării dintre autoritățile politice și bisericești în asigurarea dreptății membrilor societății*, atestîndu-se pe larg funcțiunile ce le reveneau.

În acest sens vom cita mai multe documente în care se întîlnesc numeroși preoți menționați ca martori principali: ...«și au fost la cé tocmeală popa Dumitru, popa Oprea, popa Mihai și au mărturisit-o și în biserică în trei duminici...» ¹².

La alte tocmeli, spun documentele, au fost de față: «părintele Avacum și Chifa diaconul» ¹³, precum și popa Misail ¹⁴. De asemenea se mai menționează documentar că au fost chemați să asiste ca martori și garanți la felurite tocmeli «Isacu preotul, ot Sf. Vineri, și s-a timplat față atunci și preoții Teofan, Chiriac și Constandin» ¹⁵.

Mai cităm în acest sens și un alt document din care reiese că «s-au prilejuit» la o anume tocmeală «preoții cei domnești, anume preotul Patrașco, popa Ionașcu și popa Covrig...» ¹⁶.

«Marturi încă au fost — se spune într-un vechi act — popa Dragomiru ¹⁷ și erei Vasălachi ot Huși și de asemenea martori și erei Gavrilă ot Crasna ¹⁸ precum și popa Necula martur și popa Stroe martur» ¹⁹.

Dacă mai consemnăm și alte nume de preoți chemați să asiste la felurite învoieli și tocmeli din popor în calitate de martori cum este «preotul Dumitrașcu martur, de la biserica Manole și tot martori au fost «un preot de la Broștiani și altul de la biserica Sf. Dimitrie și Isaiia călugărul de la mănăstirea din Huși» ²⁰, se poate negreșit trage concluzia că această calitate, de a fi martori și totodată garanți pe care o deținea clerul era generalizată în ambele principate și constituia o contribuție de obicei liber consimțită a preoților pentru stabilirea dreptății pentru că după canoane numai într-un asemenea scop puteau fi preoții garanți ²¹.

Documentele relevă însă în strînsă legătură cu calitatea de martor pe care o avea clerul și faptul că de cele mai multe ori acestuia îi revenea însărcinarea de a scrie sau semna diferite acte sau tocmeli ca acte de proprietate, foi de zestre, testa-

11. De exemplu : duelul, judecata focului, aruncarea celor bănuți de vrăjitorie sau alte asemenea fapte în apă cu ideea preconcepută că cei vinovați vor pluti chiar dacă nu știu să înoate, Cf. Stellan Izvoranu, *Elemente de drept bisericesc în legăturile vechi*, în «Studii Teologice», XII (1959), nr. 1—2, p. 62.

12. N. Iorga, *Anciens documents...*, vol. I, p. 57, 58, 59. 13. *Ibidem*, I, p. 129.

14. *Ibidem*, I, p. 147. 15. *Ibidem*, II, p. 307. 16. *Ibidem*, II, p. 396.

17. *Ibidem*, I, p. 112. 18. *Ibidem*, II, p. 355. 19. *Ibidem*, II, p. 341, 365, 366.

20. *Ibidem*, I, p. 89, II, p. 311.

21. N. Milaș *Canoanele bisericii ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, p. 219.

mente, dintre care unele de importanță majoră erau autentificate chiar de ierarhi. Din mulțimea de cazuri de acest fel, ne mărginim a consemna doar câteva: mai întâi un document moldovenesc din 7 martie 1794, în care se arată că mitropolitul Iacov întărește un astfel de act de cumpărare în valoare de 6000 lei²². «Scris-am zăpisiul meu la mina sfinției sale, părintelui mitropolit Varlaam, — se arată într-un document muntenesc, — ca să fie de mare credință și de bună mărturie precum ca să se știe că am vîndut eu Badea, toată partea mea de ocină...»²³.

Cităm și alte cazuri de clerici scriitori de zăpise și alte diferite acte, ale căror nume se păstrează în documente: «...și s-a scris acest zăpis, la zis-a protopopului Ioan ot Broșteni...»²⁴.

«Scriu eu, — se spune în alt document de acest fel — «popa Luca protopop din Sîntioara...»²⁵. «Eu gios iscălitu Ion Turcan paroh, am scris cu voia amîndouă părților»²⁶. Interesant de amintit aici și zăpisiul scris de erei Ștefan duhovnicul²⁷ sau cel scris de «preotul popa Apostol ot tîrgu Trotuș»²⁸, precum și zăpisiul scris de «eu popa Vasile «ot Birlești, ca să se crează»²⁹, și tot «ca să se crează am scris acte și «eu popa Ștefan de la Sfînta Episcopie a Rîmnicului cu zisa dunealor...»³⁰ și tot cu «zis-a dunealor a scris și eu preot Ion ot Poiana»³¹.

Aceste exemplificări documentare, precum și altele ce le vom alătura acestora, sînt concludente pentru a demonstra că acest preot de sat, ce se numește cu un vechi termen latin «popă» este unul din frunțașii satului³² și care datorită misiunii religioase pe care o îndeplinea și totodată încrederii de care se bucura, era precum se vede solicitat nu numai ca martor ocular la diferite înțelegeri, picini sau tocmeli, și nu numai scriitor și autenticator al feluritelor acte, ci, cum de altfel era și firesc, și păstrător de acte și documente: «Am încredințat acest zăpis al meu la mina sfinției sale părintelui Dionisie egumenul, precum ca să se știe...»³³. Exemple și afirmații de acest fel sînt frecvente în documente. Mai cităm câteva: «...«Adică noi cei mai jos iscăliți dăm acest înscris al nostru la mina părintelui Gheorghe duhovnicul, precum ca să se cunoască învoiala noastră...»³⁴. Iată și alt document de acest fel: «noi bătrîinii satului și mic și mare scris-am al nostru zăpis la mina părintelui Stan precum ca să se știe de vînzarea terenului ce, am făcut...»³⁵ ș.a.

Avînd astfel de însărcinări de natură juridico-administrativă clerul slujea adesea și de mijlocitor între instanțele civile și părțile în litigiu, fapt de asemenea consemnat în multe documente care ne păstrează numele a multor preoți adevărînd cele văzute. Așa este «moșu erei Vasile duhovnic ot Urlești, adeverezu...»³⁶, «Diaconu Apostu, adeverezu, popa Petre ot Drojna de sus, deasemenea adeverezu» vinderea unui petec de pămînt³⁷ «...«Și cu toți preuții, se spune într-un document sucevean din decembrie 1636 — anume popa Oancea și popa Gheorghie și popa Draguș și popa Gonțul și popa Ionașco de Ițcani și popa Vasile de la mitropolia veche și ați preoți mărturisim noi toți ... hotarele mănăstirii Sf. Ilie»³⁸.

Tot în scopul păzirii dreptății mai amintim că membrilor ierarhiei bisericești le revenea uneori și însărcinarea de a ancheta ca delegați ai autorităților politice sau

22. N. Iorga, *Anciens documents...*, II, p. 308, 309, 559. 23. *Ibidem*, I, p. 209.

24. *Ibidem*, I, p. 89. 25. *Ibidem*, I, p. 62, 63; II, p. 341. 26. *Ibidem*, I, p. 109.

27. *Ibidem*, I, p. 208. 28. *Ibidem*, I, p. 214. 29. *Ibidem*, I, p. 265.

30. *Ibidem*, II, p. 547. 31. *Ibidem*, II, p. 562. 32. G. Fotino, *op. cit.*, p. 84.

33. N. Iorga, *Anciens documents...*, I, p. 247. 34. *Ibidem*, I, p. 295.

35. *Ibidem*, I, p. 148, I, 66, 67, 132, II, p. 444. 36. *Ibidem*, I, p. 138.

37. *Ibidem*, I, p. 168; II, 559. 38. *Ibidem*, II, p. 390; II, 393.

ecleziastice diferite pricini mai ales de hotărnicie și partaj. Așa reiese dintr-un vechi document că «jalba adresată cinstitei ocirmuiri a fost dată în cercetarea aleșilor și preoților mahalalei care strângându-se la fața locului și cercetînd s-a dovedit adevărat o casă cu pămîntul ei și o livadă», iar scriitorul al actului constator a fost «popa Nicolae din mahalaua rugat de numiții și martor»³⁹. Altă dată preoții și sătenii au făcut dreptate după Sfînta Pravilă: «chemîndu-ne pe noi sătenii și preoții ca să îndreptăm și să împărțim ceea ce a rămas de la răposatul Stoica — moștenitorilor săi — am ales cu dreptate după Sf. Pravilă»⁴⁰.

Interesant de citat și alt document din septembrie 1776 în care se amintește de un diacon anume Stoică care din porunca unui protopop îndreaptă niște hotare: ...«și după cum știi într-adevăr așa să arăți, foarte cu frica lui Dumnezeu să le îndreptezi hotarul ca să nu aibă gîlceavă»⁴¹.

Afirmația că în vechiul drept românesc justiția bisericească se împletea armonios cu justiția laică poate fi întărită și pe baza altor documente ce ne stau la îndemînă în colecția lui N. Iorga. Astfel, citim într-un document ieșit din cancelaria domnitorului Matei Basarab că acesta a însărcinat direct pe un episcop cu o atribuție de hotărnicie: «Să meargă împreună cu părintele Ștefan de la Sf. Episcopie de la Buzău și să strîngă oameni buni, preoți, boiari, megiași să tragă moșia safului Vernești cu funia»⁴².

«Și s-au strîns toți datornicii la un loc — se spune în alt document — înaintea părintelui vlădică Teodosie, pentru a li se face dreptate din porunca mării sale lui Vodă»⁴³.

În multe documente, ierarhii și clericii în general apar ca sfetnici apropiați ai domnitorului pentru împărțirea dreptății. Astfel, un document ni-l prezintă pe Miron Barnovski Movilă sfătuindu-se împreună cu mitropolitul și cu alți episcopi și egumeni și cu boierii cei mari cum să facă dreptate»⁴⁴.

Trebuie arătat însă că au existat suficiente cazuri cînd mitropoliții sau episcopii judecau fără delegație domnească, ci numai din proprie inițiativă diferite procese de hotărnicie, partaj sau cu caracter matrimonial, ceea ce înseamnă că erau anumite instituții a căror întregă jurisdicție aparținea bisericii — cum ar fi căsătoria și moștenirea.

O carte de judecată semnată de mitropolitul Neofit al Ungrovlahiei la 25 februarie 1742 hotărăște de pildă asupra unui delicat caz de moștenire, precizînd ca să rămînă valabil testamentul care mai înainte fusese întocmit în urma constatărilor făcute de episcopul Damaschin de Rîmnic și de răposatul Chir Ștefan⁴⁵.

Dar intrucît ierarhii executau atribuțiunile judecătorești uneori și prin împuternicire domnească, cele mai multe din cărțile lor de judecată erau întocmite aproape identic cu cele domnești și căpătau aproape întotdeauna întărire domnească⁴⁶. Și dacă am amintit că ierarhii judecau unele procese în ultimă instanță prin delegație domnească, trebuie de asemenea consemnat și reversul acestei situații, adică atunci cînd la un proces judecat de domnitor cu boierii săi în divan și hotărîrea lor nu

39. *Ibidem*, I, p. 79.

40. *Ibidem*, II, p. 298.

41. *Ibidem*, II, p. 317, 323, 324.

42. *Ibidem*, II, p. 369.

43. *Ibidem*, II, p. 384.

44. *Ibidem*, II, p. 477, 480.

45. *Ibidem*, II, p. 480, 89.

46. Cf. Stellan Marinescu, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII, (1970), nr. 7-8, p. 808.

ducea la împăcarea părților în litigiu, însuși domnitorul își declina competența în favoarea vreunui episcop sau mitropolit⁴⁷.

Această afirmație își are temei și într-un document ieșean din 1772 în care ni se arată că o anume persoană care a căzut în păcatul uciderii aproapei sale a fost judecată de domnitorul Grigore Ghica conform principiului moarte pentru moarte și «văzându-se dat la pierzare a grăit sfinției sale părintelui mitropolitului să-l scoată de la moarte și să fie rob mitropoliei în veci el și copiii lui»⁴⁸. Mitropolitul intervine cu succes și obține grațierea condamnatului.

Pentru completarea măcar în parte a imaginii de ansamblu asupra atribuțiilor administrativ-juridice ale clerului, așa cum reiese din vechile documente de drept românesc publicate de N. Iorga, vom aminti și de anumite acte de dreptate și pogorământ pe care mitropoliții și episcopii le făceau de comun acord cu domnitorul și cu tot divanul. Ne oprim în acest sens asupra unui document emis de Antioh Cantemir din Iași în anul 1698, din care reiese că mitropoliții și episcopii participau efectiv la elaborarea și respectiv la abrogarea unor legi: «Chemat-am domnia mea, — se spune în acest document, — pe prea sfinția sa Chir Sava mitropolitul țării și pe Sfinția Sa Misai episcopul de Roman și pe Sfinția sa Lavrenție episcopul de Rădăuți și pe Sfinția sa Varlaam episcopul de Huși și pe toți egumenii de pe la toate sfintele mănăstiri și dimpreună cu toți am oprit și pus mare blăstăm pe această dajdie care-i văcărutul ... ca de-acum să nu mai fie...»⁴⁹.

Cercelînd cu atenția cuvenită vechile documente de drept românesc publicate de N. Iorga se constată că un alt principiu de drept bisericesc evidențiat suficient în documentele de care ne ocupăm este și *principiul ierarhic*.

Din documente reiese că acest principiu constă în organizarea, lucrarea și conducerea Bisericii după rînduiala pe care o imprimă întregii vieți bisericești ierarhia clerului de instituire divină. Această ierarhie este formată din trei trepte, care se deosebesc unele de altele prin starea lor harică și anume din treapta diaconiei, din cea a presbiteratului și din treapta episcopatului. Vechile documente exprimă clar faptul că principiul ierarhic nu se aplică însă numai la raporturile dintre slujitorii de instituire divină ai Bisericii, ci la raporturile dintre toți slujitorii ei, apoi la raporturile dintre toate organele de conducere bisericească, la raporturile dintre funcțiunile de orice fel care se îndeplinesc în Biserică, precum și la raporturile dintre unitățile bisericești care există și îndeplinesc o activitate în organizația Bisericii.

Astfel, documentele, evidențiind valabilitatea principiului ierarhic în organizarea și lucrarea Bisericii din Principatele Române, fac distincție clară între cele trei trepte din care este formată ierarhia bisericească. Episcopul, de pildă, relevă documentele, este ales și sfințit de către un grup de cel puțin alți trei și confirmat de domnitor. Cînd părăsește dioceza forțat de vîrstă înaintată, de infirmități, sau de evenimente politice de care depinde situația sa, depune cîrja, paternița și omoforul în mîinile principeului, dar cu asentimentul prealabil al mitropolitului țării și al sinodului său⁵⁰. Tot despre episcop, documentele arată că el are în mîină toate procesele bisericești, el judecă aproape toate procesele locuitorilor de pe moșiile episcopale și sentința sa se impune mai ales cînd este vorba de un călugăr, de o călugăriță⁵¹, de un preot sau diacon⁵² și chiar de cele mai multe ori cînd cealaltă parte

47. *Ibidem*. 48. N. Iorga, *Anciens documents...*, I, p. 272—273.

49. *Ibidem*, II, p. 402—403.

50. *Ibidem*, II, p. 555.

51. *Ibidem*, II, p. 557.

52. *Ibidem*.

este un laic⁵³. Documentele relevă de asemenea faptul că mitropolitul sau episcopul poate delega anchetatori în procese matrimoniale, de partaj sau succesiune, intervenția sa jucînd și aici un rol decisiv. El este însărcinat de prinț de a schimba în timpul vieții reședința sa, el este acela care păstrează obiceiul care violat «atrage minia lui Dumnezeu asupra bieteii țării», el sau locjiitorul său, poate autentifica actele⁵⁴. Mitropolitul sau episcopul are de asemenea dreptul să pună întrebări ca să știe vîrsta unei persoane și să o compare cu data unui document⁵⁵.

În administrarea eparhiei cît și pentru a păstra ordinea în biserică și în împrejurimi, documentele, confirmînd existența din vechime a aplicării principiului ierarhic precum și cel al ascultării canonice în Biserică, relevă că episcopii aveau în județe pe protopopi ca subalterni și totodată persoane de legătură⁵⁶.

Din secolul al XVIII-lea, în Moldova se intenționa ca protopopul să fie inspectorul întregului cler laic. Pentru a întări această afirmație în legătură cu rolul protopopului ca mijlocitor între episcop și clerul de mir și pentru a sublinia și mai bine importanța principiului ierarhic în lucrarea bisericească, prezentăm în continuare un interesant act de numire a unui protopop (la 21 mai 1762) de către mitropolitul Grigore al Țării Românești în care i se fixează sfera de activitate și principalele atribuții :

«...veji căuta, — se adresează mitropolitul protopopului în decizia de numire — asupra acelor necuviințe care sînt acestea : de vor fi biserici dezgrădite și dezvălite, să dea învățătură și poruncă preoților să le învălească să le curățească și să le îngrădească, să nu intre dobitoacele în tinde sau în pridvorul bisericii. Iar ceale din lăuntru necurății sînt acestea : de vor fi potire sau discose de lut sau de lemn, să poruncească întru acelea să nu mai slujească, ci să-ș facă de cositoriu ; Sfântul Mir să-l ție în vas de cositoriu, sau de sticlă, și să fie bine asupat la gură cu ceară ; sfântul agneț să fie uscat bine și fărămat în bucăți mici, iar nu prigorit, sfânta pricestanie să nu o ție prin case, precum am înțeles că fac unii din preoți, ci să o ție în altar. De vor fi biserici nesfințite și făr de antemise cu sfinte moaște, să ne facă noao în știre. De vor fi țiind călugări ieromonași beșeareci dă mir sau vor șădea cu mirenii, să nu-i îngăduiască. De vor fi preoți striini, să slujească liturgie făr de blagoslovenia noastră, să ne facă noua în știre. Nici cărciumă să nu fie aproape de beșearecă, nici popa sau diaconul să nu meargă la cărciumă, nici preteasa sau diiconeasa sau slujnicile lor să nu vînză vin și rachiu la casele lor. Să cerceteaze și de ceia ce zic unii cum că morți să fac strigoii, și de să va afla aceasta undevaș, să le dea învățătură ce să facă, precum scrie la pravilă, cap. 378. (iar să nu-i arză). Să cerceteaze și pentru ... amestecările de sînge, de frate cu sor, de văr cu vară, de cumetri cu cumetre..., ...și de cei ce răpescu featele cu de-a sila și de ceia ce șăd necununați, și de cei ce țin a patra nuntă și de cei ce vor cununa pre unii ca acestea, orî preoții ori neașii lor, de fermecătoare și de învrăjbitoare, să poruncească preoților să nu cuminece pre nimeni neispovedit, ori Român fie, ori Țigan, ci să-i cearte, ca mai întăi să se ispovedească ei și feciorii lor, și apoi să-ț cuminece. «Către» ispravnici, vătașii de plai i vorniceii i părcălabii din satele domnești i mănăstirești i boerești : să aveji a vă feri de judecățile besericești și să nu îndrăzniți a le lua din mânia protopopului pre cei ce să cade a să îndrepta de la

53. *Ibidem*, I, p. 293, 67.54. *Ibidem*, II, p. 559.55. *Ibidem*, I, p. 50.56. *Ibidem*, II, p. 573.

noi după pravilă, nici a dăspărți pe cinevaș și să-i dați după cine veți vrea, — că vă spunem că, oricine ar fi, verice obraz, unul ca acela să va pedepsi cu grea afurisanie și pedeapsă bisericească⁵⁷.

Alături de principiile de drept bisericesc în documentele de vechi drept românesc publicate de N. Iorga, un loc important îl ocupă și instituțiile de drept bisericesc. Prima instituție de acest fel de care vom vorbi în continuare pe baza documentelor ce ne stau la îndemână este cunoscută sub numele de «*dreptul ctitorului sau fondatorului*». Pentru a se înțelege și mai bine ce reprezintă în dreptul bisericesc acest vechi așezământ, trebui mai întâi să reamintim de strinsa colaborare dintre Biserică și stat de-a lungul secolelor. Biserica era în permanentă legătură cu curtea domnească și invers. Pentru întărirea autorității de stat, după cum reiese din vechiul drept românesc, s-a încercat a se folosi și elementele Bisericii.

La rîndul lor, principii și domnitorii din principatele române, aproape s-au întrecut unii pe alții în a-și câștiga merite înaintea lui Dumnezeu, fondînd biserici, schituri și mănăstiri și cărora le-au donat pămînturi, grădini, păduri, iazuri, vii și alte bunuri. Faptul acesta i-a îndreptățit să aibă cele mai strînse raporturi cu Biserica și foarte adesea în virtutea dreptului fondatorului interveneau pentru a li se respecta diferite puncte de vedere chiar și în problemele administrativ-bisericești legate de aceste ctitorii fără însă a se socoti abuz aceste intervenții, deoarece așa era obiceiul țării.

Citim astfel într-un document din 23 martie 1777, răspunsul lui Grigore Ghica la cererea lui Iordache proin protopop și preot al bisericii Sf. Voievozi din Ocna: «...de vreme ce dintr-o a sa osteneală și cheltuială s-a făcut această sfință biserică, el să fie volnic a așeza preoți la această biserică iar altul nimeni... fără voia sa»⁵⁸. Reiese din documentul citat că pînă și numirea preoților era rezervată uneori fondatorului sau succesorilor săi dacă ei o cereau. Episcopul chiar el însuși o recunoaște: «pe călugărul ce l-a rînduit năcealnic la schitu Broșteni, scria la 18 august 1789 episcopul de Roman către protopopul Andrei din ținutul Sucevei, să-l depărtezi de la mănăstire și schitu să rămînă slobod ca să pună dumnealui vistierul Enache Cantacuzino ca un ctitor ce este la acest schit, pe cine va socoti»⁵⁹. Tot în acest sens evocăm și un alt document: «de vreme ce vei vedea această carte a noastră — scrisă la 16 octombrie 1693 din poruncă domnească — să te ferești dumneata postelnicul Dumitrașcu de mănăstirea Strimba și de robii mănăstirii și foarte bună pace să le dai, să-și caute Barbu de mănăstire și să puie el egumen pe cine va ști»⁶⁰.

În virtutea dreptului de fondator a intervenit și Miron Barnovski în viața bisericească a Moldovei din vremea domniei sale rînduind mai ales desfășurarea vieții monarhice în mănăstiri pînă în cele mai mici detalii: «o adunare să fie între toți călugării împreună... dintre toate limbile viind, să se facă călugări la mănăstire și de va socoti egumenul și soborul că va fi acela om bun de slujba bisericii, să-l primească ... egumenul să fie preot. Hrana să fie la toți aceiași.

Călugării străini au drept a sta numai 3 zile în mănăstire, afară numai dacă dau zapis de la sine cum că n-a mai lipsi, ci acolo va șide pînă la moarte»⁶¹.

Progresul vieții mănăstirești o dorea, precum reiese din documente, și mitropolitul Iosif al Moldovei cînd a binevoit tot în virtutea dreptului de fondator să înfrățescă mănăstirile Neamț și Bistrița și să aibă bunuri inseparabile» (7 ian. 1407)⁶².

57. *Ibidem*, II, p. 564—566.58. *Ibidem*, II, p. 566.59. *Ibidem*, II, p. 566.60. *Ibidem*, II, p. 563.61. *Ibidem*, II, p. 532.62. *Ibidem*, I, p. 95.

Un alt vechi și interesant document vorbește despre mitropolitul Gheorghe al Moldovei care a inițiat în vremea arhipăstoriei sale un alt nou așezământ monahicesc numit «*frăție prin legământ*» în baza căruia absolut toți slujitorii mănăstirii se angajau cu jurământ și cu blăstăm să trăiască în comunitate și în cea mai desăvârșită dragoste creștinească spre a fi pildă de unire și trăire frățescă în Hristos»⁶³.

Cît privește privilegiile de ordin material acordate mănăstirilor de domnitori în baza așa numitului «drept de fondator, după cum reiese din documentele vechi și din însăși afirmațiile lui N. Iorga, mai ales asupra mănăstirilor din Moldova «incețază drepturile statului de taxator asupra lor» și astfel veniturile acestor mănăstiri nu se puteau sechestra»⁶⁴.

Din partea lor, principii, interziceau în Moldova de a se secera, a vîna, pescui sau a se paște vitele și oile pe pămînturile mănăstirești, iar mai tîrziu anumite sate ale mănăstirilor erau scutite de orice contribuție.

Tot în baza drepturilor de fondator, voievozii români au acordat mănăstirilor dreptul de justiție asupra locuitorilor din sate, țirguri sau orașe ca un fel de privilegiu în același fel și prin aceleași hrisoave prin care dădeau mănăstirilor privilegiile de ordin material asupra țărgurilor și orașelor respective. Odată cu acordarea privilegiilor materiale din cele mai vechi timpuri se acorda mănăstirilor și dreptul de judecată pe care-l exercita asupra locuitorilor din țărgurile și orașele mănăstirești — egumenul cu soborul în primă instanță de la care se putea face apel la pîrcălabi»⁶⁵.

Cîteva exemple luate din documente ilustrează concludent afirmațiile de mai sus. Apelăm în acest sens cu preferință la documentele moldovenești.

Așa de pildă, la 20 mai 1459, Ștefan cel Mare, emite din Suceava un act prin care supune pe toți locuitorii din satul Lucacești al mănăstirii Bistrița jurisdicției absolute a egumenului acelei mănăstiri»⁶⁶. Tot el acordă mănăstirii Probota scutire de orice «gloabă domnească pentru mai multe sate din ținutul Suceava, precum și supunerea lor la jurisdicția egumenului fără nici un amestec din partea judecătorilor domnești»⁶⁷. Un alt act domnesc emis tot de Ștefan cel Mare din Iași (7 mai 1468) ordonă că în ceea ce privește oamenii așezați în jurul mănăstirii Aron Vodă «nimeni întru nimic să nu-i învăluască, deoarece se va ocupa de ei egumenul și soborul mănăstirii, iar cei ce-i vor învălui, de mare certare vor avea parte»⁶⁸.

Urmînd în acest fel de fapte pe tatăl său, Petru Vodă, la 5 aprilie 1544, scutește anumite sate de lîngă Hirîlău ale mănăstirii Probota de orice dări și obligații fiscale, militare și judecătorești precizînd că: «nici judecătorii de Hirîlău, nici globarii lor, nici pripăsarii să nu aibă a judeca pe acești oameni, nici gloabă să nu le ia, nici pentru neascultare, ci în oricare treabă între acei oameni să-i judece călugării»⁶⁹.

Intercînd a extinde considerațiile noastre asupra aspectelor privind situația administrativ-juridică a mănăstirilor care își aveau temeiul în așa numitul drept al ctitorului sau al fondatorului aprobat și de Biserică în baza vechiului obicei al țării facem mențiunea că documentele abundă în precizări de acest fel. Din mulțimea de documente mai consemnăm aici un act domnesc emis din Iași în 1715 prin care

63. *Ibidem*, I, p. 96, 97. 64. *Ibidem*, I, p. 32.

65. Vezi și Stelian Marinescu, *op. cit.*, p. 301.

66. N. Iorga, *Anciens documents...*, II, p. 534, 535.

67. *Ibidem*, II, p. 538.

68. *Ibidem*, II, p. 551; vezi alte asemenea cazuri: I, p. 60, 84, 181, 182, 160, 65, 157; II, p. 366, 482.

69. *Ibidem*, II, p. 537.

N. Mavrocordat fixează un regim fiscal special pentru unele sate ciștigat de mănăstirea Hongu arătînd că egumenul acelei mănăstiri se va ocupa în deaproape de îndatoririle sătenilor către vistierie, fapt pentru care se precizează în document: «sînt opriți a se amesteca și intra la ei globnicii cît și vornicii cei mari sau chiar și pîrcălabii»⁷⁰. Se mai precizează în acest document că apel la judecata domnească se va face numai pentru motive de furt sau omor.

Din documentele citate reiese că atît în virtutea dreptului de ctitor sau fondator, cît și datorită faptului că după moda împăraților bizantini, domnitorii Principatelor Române, consultînd în acțiunile lor pe mitropolit și întreg sinodul⁷¹ adesea au intervenit în treburile bisericești și au patronat și reglementat diferite sectoare ale vieții bisericești, aducînd astfel reale servicii Bisericii sub raport organizatoric-administrativ.

În continuare, vom vorbi despre alte instituții de drept bisericesc despre care se amintește pe larg în documentele lui N. Iorga, și anume *jurămîntul* și *cărțile de blestem*. Aceste instituții utile în vremea despre care vorbesc documentele erau patronate de Biserică și folosite ca mijloace de aflare, probare și păstrare a dreptății în societatea de atunci.

Jurămîntul a fost un mijloc de dovedire a adevărului întrebuițat în trecutul nostru judecătoresc cu precauție și cu încredere că tot ceea ce spune o persoană sub prestare de jurămînt este adevărat. Pentru ca jurămîntul să aibă și mai mare influență asupra celui care-l presta, el se depunea de obicei pe Sf. Evanghelie, pe sfința cruce în biserică, în fața preotului, egumenului, mitropolitului sau episcopului, puțînd asista uneori și un slujbaș al domnitorului care avea obligația de a prezenta în fața instanțelor laice de judecată o dovadă scrisă din partea celui în fața căruia se depunea jurămîntul.

Din mulțimea de documente privitoare la instituția jurămîntului amintim unul destul de important din 1741 care arată cum Constantin Mavrocordat, domnul Moldovei, pentru redescoperirea autorului unui furt dă poruncă «să jure oamenii din sat pe care vor pofti păgubași cum că nu iaste tîlharul din satul lor nici că știu să aibă oameni răi în satul lor și jurînd să aibă pace iar nejurînd să plătească»⁷².

De observat că «lipsind acte» se recurgea în mod frecvent la jurămînt pentru ca cineva să-și stabilească dreptul său asupra părții de moșie sau în alte pricini. Autoritățile politice și eclesiastice hotărau să se aleagă pentru pricinile de hotare preoți și oameni bătrîni buni și evlavioși pentru că ei erau cei mai în măsură să mărturisească din memorie pe unde fusese odinioară hotarul în litigiu.

De cele mai multe ori, se treceau în acte numele preoților ce-și dădeau concursul la asemenea treburi.

Astfel într-un hrisov din 6 iulie 1652 se arată că judecîndu-se pricina unei moșii s-a apelat la jurămînt în fața preoților bisericii după cum însiși mărturisesc «noi 12 boieri jurători am intrat toți în biserică și am jurat cu miinile pe sf. evanghelie»⁷³.

Că jurămîntul a fost întrebuițat în trecutul nostru juridic cu oarecare precauție se vede și din scrisoarea adresată de C. Mavrocordat ispravnicilor în privința cărților de judecată în care dă dispoziții precise cu privire la folosirea jurămîntului: «pe cel ce nu știu nimic să nu-l pui să jure; să se scrie întii pricina omului ce pîrăște, apoi răspunsul celuiilalt și apoi hotărîrea judecării»⁷⁴.

70. *Ibidem*, II, p. 544.71. *Ibidem*, II, p. 532.72. *Ibidem*, I, p. 263.73. *Ibidem*, I, p. 203.74. *Ibidem*, II, p. 373.

Multe documente arată că dacă cineva pretindea vreun drept și voia să-l pună în valoare pe calea justiției trebuia să dovedească temeinicia susținerilor sale pe mărturia și pe jurământul unui număr de persoane. Nelipsiți de la astfel de situații, preoții bisericii la care fac adesea referire vechile documente erau nu numai simpli martori, ci adesea judecau, cercetînd fondul însuși al problemei.

Mărturia celor împlicinați făcută cu jurământul în fața preoților se baza pe buna credință a celor ce-l depuneau. Astfel jurământul era hotărîtor și cîștigul de cauză se dădea acelei părți pentru care se depunea mărturia de către cel mai mare număr de jurători. Vechile documente de drept românesc reflectă o severitate excesivă, cu privire la prestarea jurământului. Că acesta se face de obicei înaintea preoților se vede și din cuprinsul următorului document, în care se spune: «eu mai gios iscălitul mărturisesc și jur în frica lui Dumnezeu înaintea sătenilor fruntași și preoți că ceea ce am scris în acest zăpis este adevărat»⁷⁵.

Procedeele după care atît autoritatea politică cit și cea bisericească judecau în trecut procesele pentru a se afla adevărul, erau diferite, la aceasta contribuind în mare măsură importanța lor. Pentru întărirea și dovedirea adevărului în afară de jurămînt se folosea și alt mijloc, anume cartea de «afurisenie» sau «blestem». În ceea ce privește cărțile de «afurisenie» sau de «blestem» folosite în trecutul nostru judecătoresc ca procedee de aflare a dreptății și a adevărului ele erau, după jurămînt, o dovadă «in extremis» pe care le întrebuițau instanțele de judecată. Ele erau acte pe care le pretindeau părțile interesate în litigiu pentru a smulge adevărul de la adversar. Puterea religioasă a blestemului era folosită ca o finalitate juridică pentru apărarea diferitelor cauze. Dreptul canonic și-a afirmat și aici eficiența; normele acestui drept au prins rădăcini adinci în obiceiurile pămîntului românesc din vremurile vechi. Frecvența utilizare a blestemului și în dreptul public arată eficiența acestei sancțiuni religioase în conștiința și mentalitatea acelor vremi despre care vorbesc documentele. Cele mai multe din actele de vînzare, cumpărare, donație, schimbare, zalogire, foi de zestre sau testamente se terminau cu o formulă mai simplă sau mai dezvoltată de «blestem» prin care părțile contractante își impuneau respectarea clauzelor fixate în aceste acte. Iar în sensul celor afirmate dispunem de mai multe acte care arată că blestemul era folosit în scopul respectării adevărului și dreptății pe scară largă în societatea veche de mitropolii, egumeni, boieri sau simpli oameni de rînd. Iată mai întii cum sîrșește un act de donație al domnitorului Mihnea Radu din 9 dec. 1658 făcut unui credincios demnitar al său «...iar cine va strica sau va călca această milă a noastră, fie proclētu și afurisitu de cei 318 Părinți ce au fost la Niceea și să aibă parte cu Iuda și cu Arie la un locu în veci amin»⁷⁶. La fel sîrșește un act de danie făcut de Vasile Lupu la 1649 iulie 7, mănăstirii Golia... «iar cine s-ar ispiti să strici a noastră dăruire și miluire, acela să fie certatu de Domnului Dumnezeu și de Prea curata maică sa și de 12 apostoli și de 318 părinți de la Nichie și să fie pârtaș cu Iuda»⁷⁷.

În ceea ce privește formulele de blestem folosite spre întărirea dreptății de persoanele particulare, amintim aici de testamentul unei familii Deac din Vatra Dornei făcută pentru fiul lor Ioniță: «și de s-a scula cineva din alții nepoți sau nepoate și din neamurile mele sau ale soțului meu, unul ca acela să nu fie iertat de Dumnezeu și de maica Precista și de toți Sfinții...».

75. *Ibidem*, I, 107.76. *Ibidem*, I, 114.77. *Ibidem*, I, p. 117.

După cum reiese din documentele pe care le analizăm, cărțile de blestem sau afurisenie erau date deopotrivă și de autoritățile civile și de cele bisericești, mai ales la cererea părților în litigiu⁷⁸.

Astfel, într-un hrisov emis de Mihai Suțu Voievod la 19 decembrie 1820 — domnitorul însuși dă dispoziție că, pentru aflarea unor pricini, «să se slobozească carte sinodicească de blăstăm și să se citească pe la toate bisericile din cuprinsul aceluia ținut și să cadă asupra răufăcătorilor»⁷⁹.

În anul 1786 (ian. 25) însuși mitropolitul Moldovei Gavril dă un bilet de anatema sau o carte de blestem într-o pricină de hotărnicie a mănăstirii Golia: «Facem știre cu această carte a noastră de blăstăm întâi asupra acelora oricărui prin știință lăcomindu-să vor fi împresurind numita moșie, de nu se vor părăsi de această împrejurare, precum și asupra altora, oricare vor fi știind sau vor fi auzit din bătrâni pentru hotarul acestei moșii... de nu vor mărturisi și adevărul în frica lui Dumnezeu ci părtinind vreunei părți cu nedreptate și de vor tăgădui, unii ca aceia să fie blăstămați de Domnul Dumnezeu și de Preacurata sa mamă, de slăviții 12 apostoli și de 318 părinți de la soborul Nicheei în viața lor procopseală să nu aibă ostenele și sudorile lor să fie spre pierzare: Hierul, pietrele să putrezească și să se răsăpească iar trupurile lor să stea întregi și după moarte nedezlegate, iar de vor urma dreptății în frica lui Dumnezeu să fie iertați și blagosloviți: «Amin»⁸⁰. Tot pentru obținerea adevărului recurge la anatema și emite la 11 iulie 1667 o carte de blăstăm mitropolitul Ștefan al Țării Românești la cererea unor boieri ca aceștia să mărturisească adevărul într-o pricină de hotărnicie. Importanța acestui act religios se vede și din felul cum face ancheta acest mitropolit: «Să adevăriți cu sufletele voastre numai pe drept căci așa veți fi blagosloviți, iar de nu veți fi sinceri să fiți procleți și afurisiți de cei 318 Sfinți Părinți și chiar de mine mitropolitul»...⁸¹.

«Și din partea sf. sale episcopul Ioanichie Roman s-a dat cuvenita carte de blestem ca să nu mai fie gîlceavă între mai mulți frați pentru o proprietate»⁸².

În privința formulelor de afurisenie sau blestem folosite în aceste cărți, menționăm că ele au fost diferite, unele, precum de exemplu s-au văzut mai sus, erau mai simple, moderate, cumpătate, altele, sub influența fanariotă sînt date pe un ton vehement înfricoșător, mai puțin pătrunse de spiritul creștinismului⁸³. Este explicabil acest fapt dacă ne gîndim la buna intenție a emițătorilor de astfel de cărți de blestem care voiau ca anatema să atingă nu numai pe cei care ascund adevărul, dar și pe cei ce profită de fraudă. Acest bilet pe care era scris jurămintul sau blestemul trebuia sărutat și apoi cei împlicinați mărturiseau ceea ce cunoșteau»⁸⁴.

De teamă superstițioasă mulți martori refuzau să-l depună. Astfel, o moldoveancă imploră pe un mitropolit, anume Iacov, să n-o pună să jure, nici s-o treacă în cartea de blestem, că, «eu aștept de la sfinția voastră blagoslovenie iar nu blestem și să știi sfinția ta și aceasta că pentru voia feciorilor nu-mi voi pune sufletul»⁸⁵.

O altă femeie din Valahia vrea ca o binecuvîntare ulterioară a unui patriarh să anuleze o afurisenie. Este vorba de patriarhul Paisie al Ierusalimului în fața căruia

78. *Ibidem*, I, p. 108, 212.79. *Ibidem*, II, p. 357.80. *Ibidem*, II, p. 344.81. *Ibidem*, II, p. 340.82. *Ibidem*, II, p. 341.83. Vezi și Pr. Aurelian Catrina, *Cărțile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul Bisericii noastre*, în «Studii Teologice», 1965 (XVII), nr. 9—10, p. 586.84. N. Iorga, *Antiens documents...*, II, p. 345.85. *Ibidem*, II, p. 346.

se prezintă la 15 mai 1650 jupineasa Ilinca Băneasa «cu mare jalbă și lăcrămară plingere înfățișându-i actele de nedreptate precum și afectarea proprietății sale de răuvoitori, de care lucru se face de patriarh cuvenita legătură patriarhicească de blestem asupra celor vinovați»⁸⁶.

Cazul acesta ne dă prilejul să notăm în primul rând că mai există și alte mărturii documentare ce arată că ierarhii străini trecători prin țările noastre puteau adevveri și întâri anumite acte juridice (dezlegau anumite pricini) donații sau testamente, dar aceste cazuri aveau un caracter excepțional în practica vechii noastre justiții românești și dovedesc că voievozii noștri precum și autoritatea bisericească îngăduiau ei însăși o cit mai înaltă autoritate eclesastică pentru cheazășuirea și împărțirea dreptății.

În al doilea rând, cazul citat mai sus ne arată limpede că în scurgerea timpului cărțile de afurisenie, jurământ sau blăstăm își pierd autoritatea lor devenind mai mult cărți duhovnicești și de povățuire, iar reversul cărților de afurisenie fiind cele de dezlegare.

De acest lucru ne încredințează mai multe documente; cel pe care l-am ales pentru exemplificare este emis de Matei Ghica Vodă la 1 august 1763. Din acest document domnesc reiese că însuși mitropolitul țării de atunci, Chir Iacov, a înștiințat autoritățile că «în această țară s-au obișnuit atit partea politicăască cît și partea bisericească la toate tocmelile ce fac unii cu alții precum și la alte pricini că acestea le fac fără scrisoare și fără mărturi și cînd se întimplă între unii ca aceștia vre-o pricină de judecată n-au cu ce se dovedi unul cu altul și judecătorii n-au de unde se lumina nefiind nici scrisoare, nici martur pentru care cele mai multe giudecăți nu se pot îndrepta într-alt chip fără numai cu jurământul ori cu cărți de blăstăm..., iar unii neștiind ce este jurământul îndrăznesc de giură strîmb și se îndeamnă unii pe alții a implini acest păcat care este lepădarea de Dumnezeu. Pentru ca să lipsească jurământul și cărțile de blestăm și pierderea cea de suflete, hotărîm că nici o tocmală să nu se mai facă decit cu zapise cu rînduială și cu marturi, iar de a îndrăzni cineva a face tocmală fără zapise și s-ar întimpla să vie la vre-o judecată, să nu se ție în seamă și să se pedepsească»⁸⁷.

O altă străveche instituție de drept bisericesc ce se desprinde din citirea documentelor este *instituția testamentului*.

În climatul religios al acelor vremuri atit domnitorii Principatelor Române care doreau să-și asigure sporirea patrimoniului domnesc cît și Biserica care avea interes să i se lase moștenire anumite bunuri de către diferite persoane, să se dispună prin testament de bunurile materiale și în afara codului civil. Apare astfel instituția testamentului ca un principal mod de transmitere a moștenirii.

Sub acest aspect testamentul apare ca un produs al concepției religioase a veacurilor orînduite mai ales de dreptul canonic⁸⁸. Documentele arată clar că cele dintii testamente în care avea ca destinatar Biserica, au fost cele orale sau verbale, rostite în fața unor martori, de obicei preoți duhovnici.

Cercetînd instituția testamentului așa cum apare ea în documentele de vechi drept românesc publicate de N. Iorga se constată că obiceiul era ca Biserica să fie destinatară acestor testamente, mai ales cînd testatorul nu avea urmași cu vocație succesorală, alteori chiar cînd avea urmași, dar datorită faptului că nu erau trecuți în tes-

86. *Ibidem*, II, p. 339.87. *Ibidem*, II, p. 353.88. G. Fotino, *op. cit.*, p. 131, 145.

tament Biserica îi dezmoștenea printr-o clauză expresă concretizată mai ales sub forma anatemei sau blestemului. Cele mai multe cazuri însă sînt cînd se lasă bunuri pe cale testamentară în mod expres Bisericii. Așa de pildă s-a prezentat în fața domnitorului Constantin Moghila al Moldovei la 15 mai 1620 Ileana Mihăileasa «de nimeni silită, nici asuprită ci de a ei bună voie și-a dat toată partea ei de ocină sf. mănăstiri Vatoped (Bărboiu) din Tg. Iași pentru sufletul părinților și pentru sufletul ei»⁸⁹. Apare astfel și «partea sufletului», o altă străveche instituție religioasă ce face obiectul constatărilor noastre în documentele de care ne ocupăm. În etica veacurilor, ca un ecou al atmosferei religioase cei care își presimțeau apropierea obștescului sfîrșit, obișnuiau să lase cu «limbă de moarte» sau «cu diată» o parte din venitul lor fie unei rude, fie Bisericii pentru a i se face testatorului, — cînd avea să-i bată sorocul morții — îngropăciune, pomeniri, comănde și sîrindare. Desprindem din documente că această «parte a sufletului» avea un loc semnificativ nu numai în doctrina și practica Bisericii, ci și în viața spirituală a poporului nostru din acele timpuri. Ideea religioasă care stă la originea «părții sufletului» era iertarea păcatelor celui răposat și era datoria de conștiință a celui căruia îi fusese lăsată «partea sufletului» de a face testatorului îndătinutele și cuvenitele pomeniri.

Iată ce spun documentele cu privire la toate acestea: «...și această moșie i-am dat-o feciorului meu Ioniță și feciorului lui ca să-i fie în veci de veci nerăscumpărată de nimeni și la moartea mea să aibă a plăti un sîrindar pentru noi, osăbit de prohod și de stlpi...»⁹⁰.

Ca să fie sigur că rugăciunile vor fi împlinite, un tînăr boier favorit al printului Ghica lasă acestuia în calitate de stăpîn și tată adoptiv toată averea sa, ca să ia măsurile necesare mintuirii prin Biserica, a sufletului său păcătos⁹¹.

La rîndul său, principele ia legătura cu cei 4 episcopi ai Moldovei și transferă «grija sufletului» răposatului în seama unor mănăstiri cărora le donează și bunurile respective.

Dealtfel, în mentalitatea timpurilor trecute era încetățenit obiceiul ca oricine ar fi murit fără asistența preotului, urmașul său trebuia să doneze bisericii o bucată de pămînt pentru rugăciuni, așa cum rezultă dintr-un document din 8 mai 1682⁹².

«Scris-am această carte cu jupîneasa Zamfira, — se spune într-un alt document prin care se încredința toate bunurile personale mănăstirii Golgota — «spre a fi trecuți în pomelnicul sfintei mănăstiri la sfîrșitul jertfelnic»⁹³.

Un alt document vorbește de o danie lăsată «cu limbă de moarte la răpusăria sufletului de către o anumită persoană. M-am dat lui — unui preot duhovnic — spune acest vechi document — la darea sufletului ... ca să aibă a mă îngriji și a mă comînda după moarte⁹⁴. Documentele vremii abundă în prezentarea unor astfel de situații. Nu numai credincioșii de rînd, ci și monahii, preoții de mir, mitropoliții sau episcopii și evlavioșii domnitori fac testamente sau reînnoiesc acte de donație mănăstirilor sau bisericilor pentru veșnica lor pomenire.

Astfel, Onufrie Călugărul dă prin testament partea sa de moșie mănăstirii Cornetul «ca să fie pomenit aici unde-i zac oasele»⁹⁵ Irina, preuteasa popei lui Dumitraș

89. N. Iorga, *Anciens documents...*, I, p. 129.

90. *Ibidem*, I, p. 108.

91. *Ibidem*, I, p. 112, 113.

92. *Ibidem*, I, p. 112.

93. *Ibidem*, I, p. 102.

94. N. Iorga, *Studii și documente*, III, p. 144.

95. N. Iorga, *Anciens documents...*, I, p. 311.

«s-a dal la darea sufletului ei preotului Mihail... ca să aibă molitfa sa a mă griji și a mă cominda de ce trebuie după moarte...»⁹⁶.

Socotim interesant de amintit aici pe Alexandru Voievod care printr-un hrisov a binevoit a întări și a învoi mănăstirii Neamț diferite donațiuni pentru întreținerea slujitorilor și a lăcașului de cult și a făcut aceasta precum se precizează în actul de donație «pentru sănătatea noastră și pentru pomenirea născătorilor noștri celor ce cu sfințenie s-au odihnit și încă am voit și am ales pentru noi două zile ca să se cînte nouă dumnezeiasca liturghie marți și joi întru toate săptămînile ... acestea să se cînte pentru a noastră sănătate, iar după moarte pentru a noastră mîntuire»⁹⁷. Pe același considerent «grija pentru mîntuirea sufletului», în 1749, 3 februarie, fiicele răposatului Ion Bălăceanu au donat sf. mănăstiri Cozia prin părintele Ghenadie arhimandritul o întinsă moșie «ca să fie sfințe mănăstiri în veci stătătoare și după orînduiala sfintei mănăstiri să aibă părinții mănăstirii datorie în toți anii a face pomenire tatei în luna martie, în ziua de 15, seara pavecerniță și a doua zi sfînta liturghie și parastas și răposatei dumneaei mamei Ilinca să i se facă pomenire în luna ianuarie 24 așijderea ca și dumnealui tatălui și în toate zilele să fie pomeniți la sf. Liturghie împreună cu numele care le-am pus în pomelnic»⁹⁸.

Din unele documente aflăm că pentru «vecinica pomenire a răposaiilor ctitori și pentru ca să se facă pentru sufletele acestora o sfîntă liturghie în toți anii de ziua sfinților Arhangheli» se făceau donații, testamente și închinări de mănăstiri la diferite patriarhii din Orient, mai ales aceluia a căror patriarhie lipsiți de bani și din cauza vitregiilor vremii veneau în principatele românești și rămînînd aici cîțva timp acopereau cu prestigiul lor, curtea principilor români.

Astfel de rugăciuni pentru morți dorea soția răposatului Barbu Milescu, de pildă, adresîndu-se și făcînd donație cu testament patriarhului Samuil al Alexandriei în septembrie 1717⁹⁹.

Trebuie menționat aici că beneficiarul acestor străvechi instituții religioase numită «*partea sufletului*», «*testament*», «*donație*», «*închinare sau aliosire*», avea datorია de conștiință să respecte voința donatorului și să-i facă negreșit îndătinatele pomeniri din zilele și lunile cerute de ritualul bisericesc. În climatul religios al acelor timpuri despre care vorbesc documentele colecționate și publicate de N. Iorga, biserica era socolită ca făcînd parte din «cercul strîmt al familiei» și de aceea se statornicise principiul ca ei să i se lase ca unui fiu o parte din avutul defunctului și astfel, sub puternica înfrîurire religioasă, străvechea instituție numită «*partea sufletului*» avea să-și afirme proveniența. Slujitorii bisericești, precum citim în documente, de la mitropolit și pînă la călugării din mănăstiri și schituri au apărut și respectat această instituție cu caracter religios, mai ales și datorită faptului că în pragul morții testatorul mărturisea duhovnicului voința sa mai de pe urmă, și ca un ecou al credinței omului în viața viitoare pentru cel ce se întorcea pentru veșnicie în glie era un act de pietate de a lăsa o parte din avutul său Bisericii pentru a i se face ritualurile pomenirii.

Întărim această afirmație citind spre exemplu încă un vechi document din 1877 în care se precizează testamentar: «...să mi se facă mie trebuincioasele griji dîndu-mi și sărindarii și să mi se facă și o fîntină»¹⁰⁰. După cum se știe, credința religioasă stăpînînd puternic sufletele oamenilor acelor timpuri îi făcea de cele mai multe ori

96. *Ibidem*, II, p. 310.

97. *Ibidem*, I, p. 126; vezi și II, p. 533, 536, 552.

98. *Ibidem*, II, p. 547.

99. *Ibidem*, II, p. 553—555.

100. *Ibidem*, I, p. 102.

să nu înfrunte voința testatorilor, mai ales că de regulă toate aceste testamente erau însoțite și de impresionante formule de blestem asupra celor care ar îndrăzni a le încălca.

•

Prețuind pasiunea lui N. Iorga pentru cercetarea vechilor obiceiuri, principii și instituții juridice la poporul român, așa cum reiese din documentele pe care le-am citat în cuprinsul lucrării de față, cu bogat și variat cuprins de drept bisericesc, simțem îndreptățiți să afirmăm că și prin aceasta el a întreprins o lucrare plină de pietate pentru trecutul nostru național și bisericesc și totodată folositoare oricărui iubitor de cultură românească.

Precum se știe, nu se poate aborda serios istoria culturală și bisericească a poporului nostru de la origine și pînă în prezent fără referiri frecvente la opera și documentele sale. După cum s-a văzut din cuprinsul lucrării de față, documentele de vechi drept românesc publicate de N. Iorga ating multe, chiar foarte multe aspecte ale dreptului bisericesc. Unele documente cuprind pagini originale despre dreptate, despre judecată, despre opinia poporului și atitudinea judecătorului și care încă își mențin actualitatea. Dacă unele din principiile, rînduiriile și obiceiurile juridice din vechile documente ce se ocupă de reglementarea vieții morale sau materiale, au căzut în desuetudine, este pentru că ele privesc în special epoca de atunci avînd o importanță deosebită în perioada istorică dată.

Cu toate că multe din hotărîrile cuprinse în documentele de vechi drept românesc au fost emanate de la alte autorități decît cea bisericească — domnitori, dregători sau chiar persoane particulare, ele fiind înveșmîntate în haină bisericească, cu aspect religios, Biserica le-a receptat ca norme ce-au avut menirea să reglementeze acele fapte și relații fie de natură bisericească sau pur omenească, deoarece au slujit întru toată buna desfășurare a vieții bisericești în diversele sectoare și nu au contravenit doctrinei sau normelor de viațuire creștinească, precum nici principiilor fundamentale de organizare și administrare a Bisericii. Înfățișînd aspecte din mai toate sectoarele vieții bisericești, pe drept cuvînt putem spune că documentele publicate de N. Iorga arată lămurit care este strînsa legătură și influența dreptului bisericesc asupra vechiului drept românesc care reprezintă o parte din cel mai prețios tezaur al poporului român.

Desigur că va reveni cercetărilor ce se desfășoară astăzi într-un ritm atît de viu, menirea de a contura încă și mai precis caracterul documentelor de vechi drept românesc, colecționate și publicate de N. Iorga, dar oricare ar fi optica sub care s-ar interpreta valoarea documentelor, istoricii și juriștii vor face mereu apel la materialul documentar atît de cuprinzător și la studiile de adîncime și sinteză ale lui N. Iorga, ilustru istoric al vechiului drept românesc.



DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

CONFERINȚE DE P. C. PR. PROF. D. STĂNILOAE ÎN R. F. GERMANIA

În urma unor invitații primite și cu binecuvîntarea Prea Fericirii Sale, între 27 iunie — 11 iulie 1974, P. C. Prof. D. Stăniloae a ținut o serie de conferințe în R. F. Germania.

1. La 27 iunie a ținut o conferință la comunitatea Imshausen (un fel de mînăstire evanghelică), cu tema: *Umanizarea, cale de apropiere de Dumnezeu*.

2. Între 28—30 iunie a participat la o întrunire a asociației intercreștine «Filoxenia» în comunitatea evanghelică din castelul Schwanberg, unde a ținut conferința *Stințire și Umanizare*, care a format tema tuturor discuțiilor celor trei zile. Au participat o seamă de profesori universitari (ca Bidermann, Heyer, Constantinos etc.), profesori secundari, preoți, studenți.

3. La 1 iulie a ținut la Universitatea din Köln conferința *Duh și libertate în gîndirea Bisericii Răsăritene*. Au participat ierarhi, profesori universitari, preoți, studenți. Amintesc pe I.P.S. Mitropolit Damaschin Papandreu, conducătorul centrului Patriarhiei Ecumenice de la Chambésy, I.P.S. Mitropolit ortodox Alexei van der Mensbrughe din Düsseldorf, Netthoven, vicarul general al arhiepiscopului și cardinalului Höffer din Köln, Dr. Albert Rauch, vicarul episcopului Graber din Regensburg.

4. La 3 iulie a ținut o conferință la Mînăstirea Carmelitelor din Köln despre *Spiritualitatea monahismului ortodox, în special a celui românesc*.

5. La 5 iulie a ținut o conferință la Cercul ecumenic din Heidelberg despre *Sfîntul Duh în viața Bisericii Ortodoxe*.

Toate conferințele s-au bucurat de un ecou favorabil în lumea teologică și bisericească germană.

DESCHIDEREA ANULUI UNIVERSITAR 1974 — 1975 LA INSTITUTELE TEOLOGICE DE GRAD UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI ȘI SIBIU

Prefațată de activitatea intensă din cadrul sesiunii de toamnă — examene anuale, concurs de admitere etc. —, deschiderea oficială a noului an universitar 1974—1975 a avut loc, potrivit dispozițiilor regulamentare, în ziua de 1 octombrie 1974, iar deschiderea festivă cîteva zile mai tîrziu, în prezența Chiriarhilor eparhiali, a unor delegați ai eparhiilor și a delegatului Departamentului Cultelor.

Consemnăm, în rîndurile de mai jos, cîteva date și aspecte de la festivitățile de deschidere a noului an universitar la Institutele teologice de grad universitar din București și Sibiu.

La Institutul teologic din București. — Deschiderea festivă a cursurilor noului an universitar a avut loc în ziua de joi 10 octombrie 1974.

Între orele 8 și 10 dimineața în paraclisul «Sfânta Ecaterina» al Institutului teologic din București a avut loc oficierea serviciului divin al sfintei liturghii de către un sobor alcătuit din P. C. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, P. C. Lect. Constantin N. Găleriu, P. C. Lect. Gabriel Popescu, P. C. Diac. Asist. Nicu Moldoveanu și P. C. Diac. Ioan N. Bănățeanu, secretarul șef al Institutului teologic.

Răspunsurile stranei au fost date de studenții teologi. Au participat corpul profesoral al Institutului teologic în frunte cu P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda, rectorul Institutului teologic, studenți și doctoranzi teologi, diferiți credincioși.

După serviciul divin, la ora 11, în sala de festivități a Institutului teologic a avut loc un frumos program festiv, în prezența : I. P. S. Teoctist, mitropolitul Olteniei, delegatul Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, a P. S. Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar patriarhal, a D-lui Iulian Sorin, director în Departamentul Cultelor, a unora dintre PP. CC. Părinți consilieri patriarhali și arhiepiscopali și a altor invitați.

La intrarea în sala de festivități, oaspeții au fost primiți cu imnul arhieresc *Prea Stăpînul*, după care a luat cuvîntul P. C. Pr. Rector Mircea Chialda.

După ce a exprimat bucuria revederii în noul an universitar și a arătat coordonatele pe care s-a desfășurat activitatea didactic-educativă și administrativ-gospodărească în anul universitar 1973—1974, — coordonate pe care va continua să se desfășoare această multiplă activitate și în noul an universitar, care, festiv, se deschide astăzi, — P. C. Pr. Rector a spus, printre altele : «Trebuie să subliniem în mod cu totul deosebit faptul că începutul noului an universitar are loc doar la câteva săptămîni de cînd, într-un puternic entuziasm, poporul nostru a sărbătorit a XXX-a aniversare a eliberării Patriei noastre de sub dominația fascistă și împlinirea a trei decenii de viață nouă. Iar bilanțul realizărilor poporului nostru în toate domeniile de activitate a demonstrat cu vădită pregnanță mărețele succese la care a ajuns poporul nostru sub înțeleapta conducere a statului în frunte cu Domnul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii, în dezvoltarea și propășirea vieții lui, în edificarea societății socialiste în patria noastră, Republica Socialistă România. Realizările poporului nostru în cele trei decenii de viață nouă sînt un pilduitor îndemn și o comoară bogată de resurse și pentru activitatea celor care miine își vor desfășura activitatea lor în mijlocul și spre binele credincioșilor pe care îi vor păstori.

De aceea, la început de nou an școlar, profesorii și studenții Institutului teologic asigură cu deplină încredere pe membrii Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, pe Dl. Președinte al Departamentului Cultelor, Prof. Dumitru Dogaru, că vor depune toate eforturile în realizarea celor mai frumoase roade, slujind cu toată dragostea și devotamentul lor Biserica Ortodoxă strămoșească, scumpa noastră Patrie și întregul popor».

În încheierea cuvîntului său festiv, P. C. Pr. Rector a exprimat recunoștință și mulțumire, în numele profesorilor și studenților Institutului teologic din București, I. P. S. Mitropolit Teoctist, reprezentantul Prea Fericitului Patriarh Justinian, P. S. Episcop vicar patriarhal Antonie Ploieșteanul, D-lui Director Iulian Sorin, reprezentantul Departamentului Cultelor, asigurîndu-i că profesorii și studenții «își vor face pe deplin datoria, slujind cu aceeași dragoste Patria noastră și cu același elan patriotic toate eforturile de propășire spre o viață tot mai bună și mai fericită a poporului român, din care fac parte toți credincioșii Bisericii noastre».

După cuvîntarea Părintelui Rector, corul studenților teologi sub conducerea D-lui Prof. Nicolae Lungu a intonat bucată muzicală *Rugăciune*.

Apoi P. C. Pr. Asist. Const. Cornișescu a ținut prelegerea inaugurală intitulată *Omul în gândirea Sfântului Ioan Hrisostom*, în care a făcut o incursiune în concepția antropologică a marelui Părinte răsăritean (prelegerea va fi publicată în întregime într-una din revistele bisericești).

În continuarea programului festiv, corul studenților teologi a interpretat *Troparul Ortodoxiei*, gl. VIII și *Taina creștinătății*, cântări psaltice armonziate, precum și două cintece patriotice: *Tricolorul* de Ciprian Porumbescu și *Hora Republicii* de N. Lungu.

La invitația I. P. S. Teoctist a luat apoi cuvântul Dl. Director Iulian Sorin, reprezentant al Departamentului Cultelor, care, aducând salutul conducerii Departamentului Cultelor, al D-lui Prof. D. Dogaru, președinte și al D-lui Gh. Nenciu, vicepreședinte, a urât noi succese profesorilor și studenților în noul an de învățămînt.

Ultimul vorbitor a fost I. P. S. Mitropolit Teoctist. Mai întîi I. P. S. Sa a exprimat sentimentele de satisfacție, plăcere și bucurie pentru noul prilej ce i s-a dat de a participa la festivitatea de deschidere a încă unui nou an de învățămînt universitar teologic, după care a subliniat că: «sînt profund recunoscători pentru delegația primită din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian de a-l reprezenta împreună cu Prea Sfințitul Episcop vicar-patriarhal Antonie Ploieșteanul la această minunată serbare... Este în aceasta, deopotrivă, și o bucurie fără margini și o cinste fără margini ce mi se face.

Ori de cîte ori venim în mijlocul studenților și profesorilor Institutului teologic, sîntem animați de înalte gânduri și trăim sentimente puternice. Fiecare din noi — și conducătorii bisericești și profesorii și studenții teologi — pășim pragurile începutului fiecărui an școlar mereu cu gânduri și nădejdi de mai bine, gânduri și nădejdi proprii fiecăruia, dar și gânduri și nădejdi colective pentru binele și prosperitatea neîncetată a Bisericii noastre, a sfintei noastre Ortodoxii».

Referindu-se la importanța preoției și la îndatoririle studenților teologi, care se pregătesc pentru «această sfîntă și nobilă misiune preoțească», I. P. S. Mitropolit Teoctist a spus: «Urmînd studiile la Institutul teologic, studenții pășesc an de an pe un drum de aur și de lumină: drumul sfintei preoții creștine; un drum plin de cele mai mari satisfacții sufletești — personale și colective. Este, deci, de datoria fiecăruia dintre voi, dragi studenți, să vă străduiți neîncetat să mergeți mereu numai pe acest drum de aur și lumină, pe care ați pășit. Pentru aceasta se cere de la voi muncă și sîrguință neîncetată, rivnă pentru tot lucrul bun, iubire și respect pentru casa Domnului. Uniți elanurile tineretii voastre cu înțelepciunea și exemplul înaintașilor noștri, străduindu-vă să vă conturați o personalitate proprie bine echilibrată, armonioasă — personalitatea adevăratului slujitor al altarului sfintei noastre Ortodoxii».

În altă ordine de idei, referindu-se la prelegerea inaugurală *Omul în gândirea Sfântului Ioan Hrisostom*, ținută de Părintele Asist. Const. Cornișescu, I. P. S. Sa a făcut aprecieri frumoase, arătînd cîtă importanță acorda Sfîntul Părinte Ioan Gură de Aur omului, cununa creației lui Dumnezeu.

În continuare, I.P.S. Teoctist a făcut elogiase aprecieri și a subliniat cu satisfacție importanța ideilor cuvîntării D-lui Director Iulian Sorin, «care atît de frumos și de minunat a vorbit despre Biserica Ortodoxă Română, despre întîistătătorul ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, încît ne umple sufletul de bucurie și recunoștință» ... «Sînt în aprecierile făcute de D. Sa la adresa Bisericii noastre Ortodoxe și a întîistătătorului ei, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian, o obligație și un

indemn de sporire a activității noastre preoțești în slujba aproapelui și a binelui obștesc. Aceasta, pentru că preotul este un slujitor la două altare: și la altarul Bisericii și la altarul Patriei». În legătură cu aceasta I.P.S. Mitropolit a schițat chipul noului preot, al preotului vremii noastre, «format în duhul învățaturii Sfinților Părinți», avînd ca «model de slujire» pe însuși Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian. Dar, «pentru a ajunge să se realizeze acest model, trebuie — subliniem încă o dată — din partea fiecărui student o muncă deosebită, cu răbdare și perseverență, o muncă în care cunoștințele teologice teoretice să capete solide transpuneri practice în viața și activitatea de toate zilele. Noi n-avem nevoie de învățatură fără aplicare practică. Dar în același timp noi cerem ca fiecare student și preot să fie hrănit și modelat în așa fel încît cunoștințele teologice să fie dublate și de serioase cunoștințe de cultură generală». La sfîrșitul cuvîntării, I.P.S. Mitropolit Teoctist a împărțit celor prezenți înalte binecuvîntări arhieresti în numele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și al său personal.

După ce P. C. Conf. Pr. Dumitru Popescu, prorectorul Institutului teologic, a mulțumit călduros I.P.S. Mitropolit Teoctist și P. S. Episcop-vicar Antonie Ploieșteanul, delegații Prea Fericitului Patriarh Justinian și D-lui director Iulian Sorin, delegatul Departamentului Cultelor, pentru participarea la această festivitate și pentru frumoasele și instructivele cuvînte adresate—a dat citire textului a două telegrame: una către Prea Fericitul Patriarh Justinian și alta către conducerea Departamentului Cultelor, exprimînd recunoștința și angajamentele luate privind activitatea în noul an universitar 1974—1975.

În cancelaria profesorală a avut loc apoi un moment de convorbiri cordiale între profesorii Institutului teologic și delegații Bisericii Ortodoxe Române și ai Departamentului Cultelor. La convorbiri a participat și Dl. vicepreședinte al Departamentului Cultelor, Gh. Nenciu, sosit între timp.

La *Institutul teologic de grad universitar din Sibiu*. — Deschiderea festivă a noului an universitar 1974—1975 la Institutul teologic din Sibiu a avut loc în ziua de 14 octombrie 1974, praznicul Cuvioasei Parascheva.

Dimineața în cadrul serviciului divin ce a avut loc în catedrala mitropolitană, P. C. Pr. Prof. Teodor Bodogae a predicat despre viața și faptele de milostenie ale Prea Cuvioasei Parascheva, al cărei nume înseamnă «pregătire», — semnificație pe marginea căreia a făcut apoi considerații aplicative la pregătirea pentru marea bătălie la care sînt chemați din nou și profesorii și studenții, odată cu deschiderea anului universitar 1974—1975.

După slujba religioasă a urmat festivitatea propriu-zisă în aula Institutului teologic.

Festivitatea a fost deschisă de către P. C. Prof. Dr. Isidor Todoran, rectorul Institutului teologic. P. C. Sa a arătat că Institutul teologic din Sibiu a promovat, dintru început, o teologie a vieții, care este o teologie pusă în slujba mărturisirii și preamărării lui Dumnezeu dar în același timp pusă în slujba năzuințelor credincioșilor ca fii devotați ai poporului nostru. Aceasta înseamnă urmarea exemplului Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți ai Bisericii, care, în lumina adevărului dumnezeiesc veșnic, au arătat cele mai ferice soluții pentru problemele ridicate de concretul vieții din vremea lor. În acest context, a arătat P. C. Sa, «studenții teologi sînt datori ca prin efort personal susținut, însoțit de credință și nădejde în ajutorul lui Dumnezeu, pătrunși de dragoste față de Dumnezeu și de semenii, să-și formeze un caracter moral

puternic, ca să poată sprijini, prin muncă și rugăciune, lucrarea frățească în duh ecumenist, așa cum au fost și vor fi învățați. Teologul ortodox trebuie să se simtă total integrat cu poporul său, căci a sluji poporul înseamnă a vedea în el voia lui Dumnezeu și mărirea lui Dumnezeu».

Vorbind despre dragostea de care generația sa se bucură din partea ocîrmuirii bisericești și de stat, studentul Munteanu Mihai din anul IV s-a făcut expresia dorinței tuturor studenților Institutului teologic din Sibiu de a se arăta demni, prin munca lor, de această dragoste.

Un cuvînt de salut din partea Institutului teologic protestant din Cluj, secția evanghelică luterană din Sibiu, a fost rostit de către Dl. Conf. Hermann Pitters, care a subliniat importanța ecumenistă a existenței celor două Institute teologice, ortodox și protestant, în același oraș.

În încheiere a luat cuvîntul I.P.S. Nicolae Mladin, mitropolitul Ardealului. Studenții teologi — a spus, printre altele, I.P.S. Sa — sînt datori să se integreze, prin munca și prin studiul lor, în obștea cea mare a poporului nostru pentru ca forța tineretului să nu se risipească, ci să fie dirijată prin muncă spre un țel superior : idealului luminos care le stă în față. Ca să fie buni teologi, buni preoți, «studenții teologi, preoții de mîine, trebuie să cunoască viața sub toate aspectele ei și acest lucru ei îl realizează atunci cînd se fac accesibili față de toate cerințele societății, integrîndu-se în ritmul de activitate al societății întregi, avînd astfel satisfacția că sînt părtași la marile progrese și realizări ale poporului nostru». Începutul anului academic la Institutul teologic din Sibiu trebuie să stea sub lumina acestui ideal, care se realizează prin dăruirea de sine, prin iubire față de Iisus Hristos, față de Biserică, față de poporul nostru, față de Patria noastră, față de toate popoarele lumii, ca în felul acesta, toți să trăiască în pace și înfrățire.

I.P.S. Mitropolit Nicolae a adus mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și celorlalți membri ai Sfîntului Sinod pentru grija pe care o arată Institutului teologic din Sibiu, profesorilor și studenților pentru rîvna lor. I.P.S. Sa a exprimat, în numele tuturor celor prezenți, omagii față de conducătorii iubiți ai Patriei noastre.

La sfîrșitul programului, corul studenților teologic, sub conducerea P. C. Diac. Asist. Ioan Popescu, a interpretat un program de cîntece religioase și patriotice.



PROFESORUL DR. TEODOR TARNAVSCHI (1859 — 1914)

Teodor Tarnavschi ocupă un loc de mare cinste printre reprezentanții teologiei ortodoxe românești.

Teodor Tarnavschi s-a născut la 18 august 1859 în Bucovina, dintr-o familie preoțească. A făcut liceul în capitala bucovineană, iar după terminarea liceului a urmat cursurile Facultății de teologie de aici, însuflețit de dorința de a se dăruii slujirii preoțești.

Calitățile lui intelectuale și sufletești, au atras încă de pe băncile școlii atenția profesorilor săi. S-a desăvârșit în studiul teologiei practice la universitățile din Viena și München. În anul 1884 a fost numit prefect de studii la Seminarul clerical bucovinean, în anul 1885 obține titlul de doctor în teologie, în 1886 a fost hirotonit preot și paroh la biserica Sfântul Nicolae, ca apoi, în anul 1891, să devină preot al bisericii Sfânta Paraschiva. În același an, 1891, a fost chemat ca profesor suplinitor la catedra de Teologie practică la Facultatea bucovineană de teologie, devenită vacantă după moartea profesorului Vasile Mitrofanovici.

La începerea, în octombrie 1891, a cursurilor universitare, tânărul profesor își rostește discursul de inaugurare a cursului său, schișind în mod magistral împărțirea și modul de predare a teologiei practice și rolul ei în activitatea preoțească a oricărui preot.

Publicarea în anii 1892—1895 a primului său studiu: *Despre cele mai însemnate Liturghii ale Bisericii Orientale* i-au asigurat obținerea titlului de docent privat la catedra de Teologie practică a acelei Facultăți.

În anii următori publică alte studii cu caracter liturgic, între care studiul *Zidirea, întocmirea și decorarea din lăuntru a locașului dumnezeiesc cum o cere Biserica și Tradițiunea* (Candela, 1894) și un alt studiu *Scurtă explicare a ritului Sf. Botez și al Sf. Mir* (Candela, 1895, p. 415—423; 459—468; 499—507; 539—547 și anul 1896, p. 17—26).

Aprecierea deosebită de care s-a bucurat în fața profesorilor Universității bucovinene a dus la alegerea sa în funcția de decan al Facultății de teologie, funcție pe care a deținut-o între anii 1898/1899—1903. În anul 1904/1905 Teodor Tarnavschi a fost ales rector al Universității primind și demnitatea de arhiepiscop stavrofor. În anul 1896 devine profesor universitar titular pentru catedra de Teologie practică la Facultatea de teologie din capitala bucovineană.

Teodor Tarnavschi a fost unul dintre cei mai distinși profesori ai timpului său, înzestrat cu o cultură vastă, era un spirit practic, care a desfășurat paralel cu activitatea didactică, și o intensă activitate de liturghisitor și de propovăduitor al cuvântului dumnezeiesc.

El, împreună cu înaintașul său Vasile Mitrofanovici, a pus baze trainice teologiei liturgice românești și a orientat pe drumuri noi întreaga activitate pastorală, catehetică și omiletică a preoțimii din acel timp.

A prelucrat și a întregit, și apoi a publicat, ca manual, *Prelegerile academice de Liturgică* ale lui Vasile Mitrofanovici, sub titlul *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, 1909.

O altă ediție a acestei lucrări s-a tipărit în anul 1929 cu unele completări ale mitropolitului Nectarie Cotlarciuc.

Lucrarea aceasta «este o adevărată enciclopedie pe terenul liturgic ortodox. Literatura ortodoxă de pretutindeni nu cunoaște o lucrare mai cuprinzătoare, mai completă și de o mai mare valoare de specialitate».

În «Cuvîntul premergător» la ediția *Liturgicii* din 1909, Teodor Tarnavski arată care a fost contribuția lui la publicarea aceluia manual, la care a depus «multă muncă» pentru transcrierea manuscrisului lui Vasile Mitrofanovici. Orînduirea întregului material a preluat din partea lui Teodor Tarnavski compunerea unor părți noi, care n-au fost tratate de V. Mitrofanovici, alte părți au trebuit să fie schimbate și completate.

Au fost compuse de Teodor Tarnavski paragrafele privind «Raportul Liturgiei cu celelalte discipline teologice», «Izvoarele și științele auxiliare ale Liturgicii», «Literatura Liturgicii», «Ierarhia jurisdicțiunii după orînduirea dumnezeiască», «Traducerea cărților bisericești în limba slavonă și română», «Prînzînda sau rînduiala Tipicelor și Miezorelor sau Mijloceasurilor». Un număr de 64 paragrafe au fost completate, iar altele schimbate și îndreptate conform ultimelor date ale științei din acel timp. Alte paragrafe au fost revăzute și completate aproape în întregime. Au fost cercetate cu multă migală izvoarele, fiindcă a descoperit în manuscrisul lui Mitrofanovici lacune și unele inexactități.

Dînd publicității *Liturgica* în 1909, Teodor Tarnavski nutrea dorința să contribuie prin acesta la «dezvoltarea și progresul cunoștinței științifice a cultului Bisericii noastre, a acelei științe teologice care pînă atunci prea puțin a fost cultivată și promovată în Biserica noastră», (ed. 1909, p. XIX).

Cu toate completările și întregirile aduse la manuscrisul lui Vasile Mitrofanovici, Teodor Tarnavski a păstrat totuși ordinea cuprinsului și împărțirea pe care i-a dat-o autorul (p. XVIII).

În studiul său *Zidirea, întocmirea și decorarea din lăuntru a locașului dumnezeiesc cum o cere Biserica și Tradițiunea*, se ocupă de construirea bisericilor de către meșteri și pictori care cunosc tradiția și spiritul cultului ortodox. Restaurarea și zidirea bisericilor să fie încredințată unor meșteri pricepuți (*Candela*, 1884, p. 234). Grija pentru asemenea lucrări revine în cea mai mare măsură episcopilor și preoților.

În acest studiu Teodor Tarnavski se ocupă și de așezarea bisericii, împărțirea ei; se ocupă de stilurile bisericilor, de zugrăvirea lor, de reprezentarea sfinților în iconografia bisericească, urmînd vechilor erminii, se ocupă cu tot ce se cade a ști preotul ortodox pentru a putea împlini îndatoririle lui de liturg. Pentru a-și temeinici afirmațiile, Teodor Tarnavski reproduce o parte din scrisoarea împăratului Constantin cel Mare către episcopul Macarie al Ierusalimului, cînd a voit să zidească biserica Sfîntului Mormînt, în care împăratul Constantin îl face răspunzător pe acesta de mersul lucrărilor: «Prevederii tale i se cuvine a dispune și a purta grijă de toate cîte-s necesare în acest fel de lucru».

Activitatea pe tărîm pastoral a lui Teodor Tarnavski a fost deosebit de rodnică. Încă în discursul de inaugurare a cursului său, din octombrie 1891, tînărul profesor, după ce definește conceptul și indică împărțirea materiei Teologiei pastorale, arată cum disciplina aceasta cuprinde înfățișarea științifică a îndatoririlor păstorilor de suflate în întreita sa chemare, cît și modul cum are a le îndeplini. Ea cuprinde trei discipline: *Didactica pastorală* (adică *Omiletica* și *Catehetica*), *Liturgica* și *Odegetica*, adică *Pastorală* în înțelesul restrîns al cuvîntului. Definește apoi și

precizează conceptul celor trei ramuri ale Teologiei pastorale și arată cum va trata aceste discipline.

Teodor Tarnavschij precizează de la început că cea mai mare parte din prelegerile lui le va consacra Liturgicii, «intrucît Liturgica influențează caracterul întreg al vieții religioase. Problema principală va fi aceea de a înfățișa cultul ortodox după întregul său cuprins, într-un mod sistematic. Aceasta și pentru motivul că cunoașterea orginii, dezvoltării și importanței cultului este de neapărată trebuință fiecărui preot, dacă vrea să corespundă chemării celei sfinte». Insistă asupra explicării simbolice a cultului. Viitorul preot — zice Teodor Tarnavschij — trebuie să se ocupe neconcentrat cu studiul Liturgicii. Priceperea și gustul pentru lucrurile liturgice se poale forma și dezvolta în candidatul la preoție.

Toate cunoștințele — zice mai departe Teodor Tarnavschij — nu-i folosesc preotului dacă îi lipsesc simțul și spiritul adevărat preoțesc, care-i un produs al creșterii interioare, morale. «Numai acela poate conduce cu siguranță sufletele care îi sînt încredințate la sfințenia vieții, care singur trăiește în sfințenie» (*Candela*, 1891, p. 723).

În ceea ce privește activitatea pastorală, Teodor Tarnavschij subliniază importanța vieții religioase a preotului și a însuflețirii lui pastorale. Fixează ca un principiu de căpătîi pentru activitatea preotului, principiu care și azi își păstrează deplina lui valabilitate, că numai preotul care trăiește în sfințenie poate sfinți sufletele credincioșilor. Pentru Teodor Tarnavschij preoția este cea mai frumoasă stare pe care o poate avea cineva. Preotul este cu adevărat conducătorul vieții spirituale a credincioșilor. El are printre altele și datoria de a se sili pentru însușirea cunoștințelor practice, aflînd astfel și metoda de a înlătura toate piedicile care s-ar ivi în păstoria credincioșilor (*Candela*, 1891, p. 723).

Teodor Tarnavschij indică atît preoților cit și studenților noi metode de conducere pastorală: o viață modestă, castitate, rîvnă și dragoste pastorală, prudență, străduindu-se fiecare preot să se desăvîrșească prin studiu. Preotul care vrea să fie adevărat slujitor al Domnului trebuie să țină seama de sublimitatea și demnitatea preoției pe care o poartă. Fiecare preot să fie pildă vie de evlavie, de dragoste, de rîvnă, de seriozitate, de ascultare. Prin rugăciune să se străduiască să dobîndească lumină și har de la Dumnezeu. În săvîrșirea cultului divin să arale modestie, evlavie, măiestrie și neprihănire jertfelnică.

În rugăciunea de fiecare zi preotul să ceară lui Dumnezeu ajutor în rîvna sa pastorală, pentru a putea duce lupta cea bună și a putea dobîndi cununa cea neveștejilă a mării.

O latură importantă în activitatea lui Teodor Tarnavschij a fost și lucrarea lui predicatorială. Predicile și cuvîntările lui ocazionale au fost la timpul lor de o valoare incontestabilă. În scopul acesta, împreună cu Emilian Voiuțchi, a întocmit trei volume de predici, care au fost publicate cu titlul *Predicile pentru duminicile anului bisericesc*, apărute în 1896, 1898 și 1900, publicate ca op jubiliar din prilejul aniversării a 25 de ani de la fundarea Facultății teologice greco-ortodoxe de la Universitatea Francisco-Iosefină din Bucovina.

În cele trei volume de predici, 47 predici sînt compuse de Teodor Tarnavschij, dintre care unele cu teme liturgice. O a doua ediție a predicilor acestora a apărut la Caransebeș, publicate sub îngrijirea prof. dr. Dimitrie Cioloca. Volumul întii a apărut în anul 1909, al doilea în 1910, iar al treilea în 1911.

Teodor Tarnavschij moare în 14 ianuarie 1914 după o activitate rodnică închinată Bisericii și poporului din care a făcut parte.

Din prezentarea sumară a vieții și activității profesorului Teodor Tarnavschij putem desprinde bogata și valoroasa sa contribuție la dezvoltarea teologiei și în special a Liturgicii în Biserica Ortodoxă Română la sfârșitul veacului al XIX-lea.

Lucrările sale, îndeosebi cele cu caracter liturgic și pastoral, au constituit pentru vremea sa pietre de temelie la construirea edificiului teologiei românești.

Specializat la universitățile din Viena și München, bun cunoscător al limbilor clasice și al mai multor limbi moderne, Teodor Tarnavschij a avut posibilitatea să consulte și să analizeze în mod temeinic, în spiritul învățaturii și tradiției ortodoxe, întreaga literatură liturgică, începând cu operele Sfinților Părinți și sfârșind cu lucrările de specialitate ale timpului.

Și-a pus toate cunoștințele în scopul formării unor preoți cu convingeri adânci conștiinți de misiunea lor, devotați Bisericii și poporului.

«Prin înfățișarea sa impunătoare și simpatică, prin firea lui deschisă, prin inima lui plină de bunătate și sinceritate, prin caracterul integru ce-l împodobea — spunea fostul său elev, mitropolitul Nicolae Bălan — acest bărbat își câștiga de la prima impresie respectul și simpatia. Elevii săi adeseori îl caracterizau cu cuvintele biblice, că e om în inima căruiă nu se găsește viclenie.

Din opera lui Teodor Tarnavschij s-au hrănit nu numai studenții cărora le predă cursurile sale, ci întreaga preoțime din toate ținuturile locuite de români (dovadă tipărirea ediției a doua a predicilor lui la Caransebeș).

Întreaga operă a lui Teodor Tarnavschij rămîne un bun câștigat al Bisericii noastre pentru generațiile care i-au urmat pînă azi, ca și pentru generațiile care vor urma.

Prin bogăția întregii sale opere, prin prezentarea ei sistematică, prin documentare ea rămîne un monument neîntrecut de gîndire, de muncă și de totală dăruire în folosul Bisericii noastre.

Opera lui Teodor Tarnavschij se integrează în opera marilor profesori care au păstrat continuitatea în muncă cu opera înaintașilor, cu respectarea tradiției în învățatură și pildă, conservînd și argumentînd mai temeinic, completînd și întregind ceea ce antecesorii ne-au lăsat bun. Teodor Tarnavschij a conservat, a amplificat și a înnoit opera de creație a înaintașilor.

La împlinirea a 60 de ani de la moartea lui Teodor Tarnavschij e bine să ne aducem aminte de aceia care prin pilda și dăruirea vieții lor ne-au făcut să înțelegem rostul muncii, al devotamentului în slujirea Bisericii, al slujirii și dăruirii pentru semenii.

Dacă știința cultului ortodox este frumoasă, vastă și interesantă în variatele ei aspecte, tot atît de vastă și frumoasă și interesantă este întreaga lucrare a lui Teodor Tarnavschij, profesor cu o cultură vastă și cu un spirit critic ales, lucrător neobosit care a călătat să țină tot mai sus și mai sus prestigiul științific al Teologiei românești. Cititorul operei lui Teodor Tarnavschij va simți o deosebită satisfacție și își va îmbogăți în mod real cunoștințele.

Pr. Prof. AL. MOISIU

ILIE POPESCU-SPINENI (1894 — 1964)

Profesorul universitar Ilie Popescu-Spineni, de la a cărui neașteptată și dureroasă trecere în lumea ce veșnică se împlinesc anul acesta zece ani, e cunoscut printre oamenii de știință ca un mare specialist în dreptul roman, materie pe care a predat-o — cu autoritate și cu pasiune — la facultatea bucovineană și din Iași vreme de câteva decenii.

Contribuțiile sale, în acest domeniu, sint majore și valoroase, mai cu seamă dacă ne gândim la data cînd au fost scrise anumite capitole din vasta operă juridică, pe care romanii ne-au lăsat-o moștenire și pe baza căreia s-a fundamental întregul drept al epocii noastre moderne.

Profesorul Ilie Popescu s-a născut la 14 octombrie 1894, în comuna Spineni, județul Olt, din părinți săraci, dar cu o veche tradiție de cultură*.

În ciuda unei stări materiale destul de precare a părinților, împovărați și cu o familie destul de numeroasă (opt copii), elevul Ilie M. Popescu — premiant de onoare al școlii primare din sat, ia, de unul singur, drumul învățaturii, pe care, odată început, îl va duce pînă la capăt, într-o succesiune de praguri și împliniri, pînă la acordarea înaltului titlu de profesor universitar.

Mai întii, elev al Seminarului central din București (premiat de onoare); absolvent al Liceului Gheorghe Lazăr; licențiat al Facultății de drept (1919), al Facultății de teologie (1920) și al Facultății de litere și filozofie — secția filologia clasică (1921); apoi, pentru scurtă vreme, magistrat la judecătoria din comuna Urși, județul Olt (1919—1920) și profesor de latină la liceul Radu Greceanu din Slatina (1921—1925), de unde pleacă la Paris, urmează — concomitent — cursurile Institutului de papyrologie ale Școlii de Hautes Etudes și-și dă doctoratul la Sorbona (1925) cu o teză: *La fonction penitentielle des arrhes dans la vente sous Justinien*, primită cu elogii de P. Collinet și A. Giffart, profesorii săi de drept roman.

Profund cunoscător al limbilor clasice, textele interpretate asupra arvunei și concluziile la care ajunge tînărul savant îi vor atrage încă de la început, faima unui mare specialist în materia — atît de controversată — a contractelor la romani.

Dacă, de la prima lucrare, teoria sa asupra arvunii a fost acceptată de majoritatea romaniștilor (E. Voltera, G. Cornil, E. Carusi, Gr. Kasimatis, Matei Nicolau etc.), următoarele studii — unele relative la contractele *per aes et libram*, indeosebi *Nexum*, altele la contractele *litteris* sau *verbis* — i-au adus celebritatea unui reductibil romanist. O neașteptată descoperire a unor pergamente gaice în Egipt (1933) avea să-i confirme părerile, expuse și în fața congreselor internaționale de drept roman de la Bologna și Roma (1933) și de bizantinologie de la Atena (1930) și Sofia (1934), în urma cărora profesorul Popescu-Spineni a fost ales membru al Societății de Istoria dreptului din Paris (1936), unde a ținut comunicări (cu un an înainte, invitat de Prof. Salvatore Riccobano, vorbește studenților de la Facultatea de drept din Roma despre Sistemul contractului roman).

* Un înaintaș fusese directorul seminarului de la Curtea de Argeș; un altul, Gh. Martinescu, profesor de farmacologie la Cluj și București.

Nu insistăm asupra cercetărilor sale de drept roman și nici la o altă contribuție, ci ne vom opri asupra dreptului românesc, după care, la baza dreptului civil al Moldovei, n-a stat numai obiceiul pământului, cum s-a susținut, ci și legile bizantine adoptate în întregime de Alexandru cel Bun (*Revista clasică*, 1940). Aici a adus o contribuție originală.

Ca licențiat al unei Facultăți de teologie, s-a ocupat, cum era de așteptat, și de istoria bisericii românești. Astfel, într-o conferință, ținută la Fundația «Dalles» din București în 1934, publicată apoi în volumul *Probleme actuale în biserică și stat* (Tipografia Cărților bisericești, 1935), Prof. Iie Popescu-Spineni tratează una dintre cele mai controversate probleme din istoria noastră, și anume: *Vechimea creștinismului la români*.

Spre deosebire de cei ce susțineau că ideile creștine s-au infiltrat pe încetul în secolele II și III și că au crescut în secolele IV, V și VI, ca să se generalizeze în secolele VII (N. Dobrescu și Onciul, V. Pârvan) sau III (Iorga), Popescu-Spineni — mai aproape de concluziile lui Iorga — credea că răspîndirea Evangheliei la daco-geți a avut loc încă din primul secol al erei creștine.

El pornește de la un text al lui Eusebiu din sec. IV (*Istoria bisericească*, 3, 1), care — reproducînd «cuvînt cu cuvînt» pe Origen (sec. III) — arată că, atunci «cînd sfinții apostoli și ucenici ai Mîntuitorului nostru s-au răspîndit peste tot pămîntul locuit, Andrei a luat ținutul sciților», adică locuitorii de la gurile Dunării (Dobrogea de azi) și a predicat, aici, noua învățătură a lui Hristos.

Afirmația lui Eusebiu, contestată de unii istorici, socolită ca «posibilă» de Jaques Zeiller (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, 1918, p. 28) e suspusă unui sever examen critic (filologic și istoric) de Popescu-Spineni și întărită printr-o scrisoare, datînd din anul 112, a guvernatorului roman Pliniu din Pont și Bitinia către împăratul Traian, precum și pe rescriptul (răspunsul) acestuia, în legătură cu situația creștinilor din aceste părți. Sînt primele documente păgîne care ne vorbesc amănunțit despre creștinii secolului întîi al erei noastre. Din *Scrisoarea lui Pliniu*, rezultă că punctul de rezistență al creștinismului din primele timpuri a fost partea de apus a Asiei Mici și țărmul sudic al Mării Negre — adică tocmai acolo unde predicase Sfîntul Apostol Andrei. În aceste părți, scrie Pliniu, «nu numai orașele ci și satele, ba chiar și așezările izolate de pe ogoare au fost invadate de creștini, de toate vîrstele, din toate păturile sociale și de ambele sexe».

De la tracia din Bitinia și Pont, care primiseră într-o bună măsură creștinismul încă din epoca apostolilor și care roiau zilnic cu corăbiile de-a lungul coastei dobrogene după negoț, e de admis — spune profesorul Popescu-Spineni — că și daco-geții, care după părerea tuturor istoricilor antici au fost cei mai buni dintre traci, au primit, cel puțin în egală măsură cu bitinii, ideile creștine ajunse la urechea lor.

Or, tocmai aici, în Sciția, predicase Sfîntul Apostol Andrei. Din Dobrogea, ideile creștine au trecut, prin «contagiune» (Pliniu), în Dacia, către care se îndreptau, pe mare, mai mult decît pe uscat, la cițiva ani după cuceririle lui Traian, legionari, auxiliari, coloniști și negustori, dar și misionari, veniți din Asia Mică, cea plină de creștini, după relatările aceluiași Pliniu.

Desigur, dacii din Carpați, care prin credințele și faptele lor (monoteiști, credință în nemurirea sufletului, seninătate în fața morții, viață sobră) erau foarte

apropiați de fondul sufllesc al creștinului botezat în Iisus Hristos, au primit cu ușurință noua învățătură și au trăit în ea, ca în ceva firesc.

În concluzie, Prof. Popescu-Spineni susține — spre deosebire de alți istorici, cu excepția lui Iorga, după care Dacia cei nemuritori din valea Dunării și-au avut «alcătuirile și bisericile lor» încă din secolul al III-lea — «poate», dar «sigur» din secolul IV — că opera de «creștinare» (și nu de organizare) s-a făcut încă din secolele de persecuție, începând cu Apostolul Andrei și continuându-se cu misionarii din Asia Mică, misionari care — după victoria lui Traian asupra Dacilor — au ajuns, pe mare și pe uscat, pînă în Carpați, răspîndind noua credință unei populații care, «monotești și convinși de nemurirea sufletului, au îmbrăcat, grabnic și ferice, fondul lor religios în armura cerească și definitivă a crezului creștin»**.

În urmă, sub împărații de neam trac din Constantinopol, în secolele IV, V și VI, Biserica din nordul Dunării ține de episcopatul din sudul Dunării (Justiniana Prima) după cum spune Novela XI a lui Justinian.

«Din cele ce preced — încheie Prof. I. Popescu-Spineni — rezultă cu suficiență constatarea că printre cele dintîi popoare care au îmbrățișat creștinismul n-a fost nici poporul grec ... nici poporul roman ... ci a fost marele popor trac, din vestul Asiei Mici, din Balcani, Pind și Carpați. Către locuitorii din aceste ținuturi sînt adresate cea mai mare parte din scrisorile apostolilor: Pavel, Ioan și cei doi frați de sînge Petru și Andrei».

Așa cum, în studiile de drept roman adusesese contribuții cu adevărat edificatoare, cu pregătirea sa teologică și cu profundele sale cunoștințe de filologie greacă și latină, era de așteptat ca și în acest domeniu, atît de controversat, prof. I. Popescu-Spineni să fi adus, cu îndrăzneală și cu argumente peremptorii, o contribuție de care istoricii Bisericii Ortodoxe Române trebuie să țină seamă.

E timpul, la trecerea a 40 de ani de la apariția acestui studiu și la 10 ani de cînd ilustrul savant a trecut în lumea veșniciei, să reflectăm asupra concluziilor sale și să le dăm prețuirea pe care le merită.

Pomenirea amintirii sale, în paginile acestei publicații bisericești, ni s-a părut a fi cu atît mai îndreptățită, cu cît profesorul Popescu-Spineni aparține, atît prin formația sa spirituală, cît și prin atenția pe care a acordat-o unui atît de important capitol din istoria pătrunderii creștinismului în vastul teritoriu al strămoșilor noștri traco-geți — nu numai științei dreptului și istoriei în general, dar și Bisericii Ortodoxe Române, pe care a servit-o, așa cum am văzut, și-n brațele căreia a închis ochii.

Prof. I. GEORGESCU-VIȘTE

** Gala Galaction, în aprecierile favorabile, făcute teoriei profesorului Spineni, «Curentul», nr. 3350 din 1934.

M. Lestienne, *Les «dix paroles» et le Décalogue*, în «Revue Biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques, LXXIX (1972), nr. 4, p. 484—510.

Autorul a dedicat memoriei lui R. de Vaux, al cărui ucenic a fost, acest excelent studiu de analiză textologică asupra raportului între expresiile biblice «cele zece cuvinte» (întîlnite în Ieşire XXXIV, 28; Deuteronom IV, 13; X, 4) și textul celor zece porunci ale Decalogului (cuprinse în Ieşire XX, 2—7 și Deuteronom V, 6—21).

În primul paragraf al studiului — *Cele zece cuvinte* —, autorul își propune să lămurească ce text desemnează această expresie.

La Sfîntul Irineu și la Clement Alexandrinul (la care apare pentru prima dată termenul «dekalogos») ca și în tradiția creștină posteroară expresia «celor zece cuvinte» desemna fără nici un dubiu textul Decalogului numit «clasic» — din Ieşire XX, 2—17 și Deuteronom V, 6—21.

Însă din veacul al XVIII-lea s-a încercat să se demonstreze că expresia «cele zece cuvinte» ar fi desemnat în Israel și un alt text decît textul Decalogului clasic. În continuare autorul analizează pe larg și multilateral textul și contextul locurilor unde este întîlnită expresia «cele zece cuvinte», prezentînd în chip concis diferitele ipoteze emise în legătură cu această problemă, combătîndu-le și completîndu-le.

În legătură cu textele din Deuteronom IV, 13 și X, 4, unde este folosită expresia «cele zece cuvinte», M. Lestienne ajunge la încheierea că nu se poate spune cu certitudine că autorul acestor două pasaje înțelegea prin acele zece porunci textul Decalogului «clasic».

Urmărind ipotezele emise în legătură cu datarea textelor din Deuteronom IV, 13 și X, 4, — care în general se opresc la fixarea scrierilor în vremea regelui Iosia (sfîrșitul veacului al XII-lea î.d.Hr.), ori după întoarcerea din robia babilonică (sfîrșitul veacului al VI-lea î.d.Hr.), autorul conchide că între sfîrșitul veacului al VII-lea și sfîrșitul veacului al VI-lea î.d.Hr. poate fi atestată expresia «cele zece cuvinte» și identificarea acestei expresii cu Decalogul «clasic».

În legătură cu textul din Ieşire XXXIV 28, unde de asemenea este folosită expresia «cele zece cuvinte», după prezentarea părerilor contradictorii ale diferiților autori, M. Lestienne afirmă că nu există argumente care să ne facă să gîndim că pentru redactorul capitolului XXXIV din Ieşire expresia «cele zece cuvinte» nu ar fi desemnat textul Decalogului «clasic».

Așadar datele ce rezultă din analiza textului celor trei locuri unde este folosită expresia «cele zece cuvinte» sînt convergente, și demonstrează că expresia poate fi datată între sfîrșitul veacului al VII-lea și sfîrșitul veacului al VI-lea î.d.Hr. și că această expresie a indicat totdeauna textul Decalogului «clasic».

Intrucît însă această atestare literară a Decalogului «clasic» ca «cele zece cuvinte» este tardivă, autorul aduce argumente care demonstrează că acestea sînt atestări tardive ale unei tradiții mult mai vechi. Adică Decalogul sub forma unei serii de zece sentințe, porunci — ca și expresia «cele zece porunci» — sînt mult mai vechi decît atestarea literară din Ieşire XXXIV, 28 și Deuteronom IV, 13 și X, 4.

În paragraful al doilea — *Decalogul* —, autorul studiază geneza literară a textului Decalogului «clasic».

Avînd în vedere că un număr de fapte literare duc la ideea că Decalogul «clasic» nu a fost redactat de la început în această formă, ci că el ar fi rodul unei lungi geneze literare, M. Lestienne analizează teoriile referitoare la reconstituirea genezei literare a Decalogului, la originea căruia ar fi existat o formă literară primitivă (un «Urdekalog»), iar în timp au existat mai multe colecții de porunci care ar fi avut ca rezultat unirea lor în forma Decalogului «clasic». Cu alte cuvinte: unitatea Decalogului constituie, oare, începutul sau sfîrșitul genezei lui literare?

În cercetarea sa M. Lestienne arată la început că *criteriul cifrei zece* pentru precizarea unității inițiale ori finale în geneza literară a Decalogului nu poate aduce nici o certitudine și deci nu poate fi luat ca punct de plecare al analizei dacă Decalogul conține sau nu zece porunci.

Trecînd la analizarea textului Decalogului «clasic», se constată de la început că el nu reprezintă o unitate simplă și omogenă, ci o unitate formată din două părți: prima parte — Ieșire XX, 2—6, ori Deuteronom V, 6—10; a doua parte — Ieșire XX, 7—17, ori Deuteronom V, 11—21.

În prima parte persoana întii reprezintă pe Iahve, persoana a doua pe Israel; în partea doua: persoana a doua reprezintă pe Israel (colectiv sau individual), iar Iahve apare la persoana a treia.

Prima parte este o compoziție concentrică precisă; partea doua prezintă o compoziție lineară — poruncile se succed unele după altele.

În sîrșit textul (mazoretic) din Ieșire și din Deuteronom este identic în prima parte a Decalogului; iar în partea a doua textul este uneori identic, uneori ușor diferit; iar altelei substanțial diferit.

Din pricina acestor trei diferențe, se poate spune că cele două părți ale Decalogului au avut geneze literare, ori preliterare, diferite; din care pricină M. Lestienne socotește că geneza lor literară trebuie studiată separat.

În continuare M. Lestienne se ocupă îndeaproape de analizarea genezei literare a primei părți a Decalogului «clasic» — Ieșire XX, 2—6.

Mai întii el precizează că: pe de o parte se constată o frazeologie deuteronomistă în unele pasaje, ceea ce implică o datare relativ tîrzie; pe de altă parte, cea de a doua parte a Decalogului prezintă porunci care prin vocabularul lor și prin forma lor apodictică pot fi vechi. Poruncile din partea a doua a Decalogului sînt nouă și doar prin socotirea a două porunci în textul Ieșire XX, 17 și Deuteronom V, 21 se ajunge la cifra zece; ori recurgînd la partea întii, unde poruncile sînt mult mai omogene ca formă și vocabular decît cele din partea a doua. Însă înlăturînd acoperămintul deuteronomic în partea întii poate fi aflat fondul literar vechi, omogen, al părții a doua.

Din cercetarea sa M. Lestienne concludă că prima parte a Decalogului reprezintă o formă literară relativ tîrzie; și că dacă exista un fond vechi, atunci acesta nu este un fond literar ci un fond tradițional vechi, în întregime reformulat.

Analizînd textul părții întii a Decalogului după textul din Ieșire XX, 2—6, M. Lestienne evidențiază existența unui adaos: «interzicerea chipurilor cioplite» (cuprinsă în XX, 4), adaos introdus în textul unitar XX, 3—5-a care se referă la interzicerea altor zei. În dezvoltarea sa M. Lestienne demonstrează pe larg aceasta.

În continuare, M. Lestienne demonstrează întemeiat pe argumente bogate că restul textului părții întii a Decalogului — Ieșire XX, 2—3, 5—6 — constituie o compoziție literară ieșită din mîna unui autor unic, care a folosit, cînd a fost cazul, elemente tradiționale, remodelîndu-le.

În demonstrarea sa, el înfățișează mai întii «dificultățile» ce se opun acestei afirmații, apoi prezintă «răspunsul la aceste dificultăți», pentru ca la sîrșit să aducă «argumentele pozitive în favoarea existenței unui autor unic», prin care dovedește că nimic nu se opune afirmației că textul părții întii a Decalogului (Ieșire XX, 2—3, 5—6) constituie opera unui singur autor, care a preluat elemente tradiționale, pe care le-a reformulat, încît nu se mai poate preciza ce elemente literare din actualul text au aparținut unei forme anterioare Decalogului «clasic», în special în formularea veche a celei dintii porunci.

În încheierea paragrafului despre *Decalog*, M. Lestienne cercetează problema că, în forma sa actuală, partea întii (Ieșire XX, 2—3, 5—6) ar constitui o «pareneză» asupra poruncii întii, pareneză redactată în timp, în mediul liturgic, și care poate fi datată din vremea lui Ezechia, ori din cursul veacului al VII-lea î.d.Hr. În această pareneză la porunca întii a fost introdusă posterior «interzicerea chipurilor cioplite» din versetul 4, la început în forma scurtă de la începutul versetului la care apoi s-a adăugat în completare restul versetului. Introducerea «interzicerii chipurilor cioplite» — care, în forma scurtă de la început, poate fi considerată a fi veche — a putut fi făcută cu scopul de a lega porunca a doua de porunca întii, pentru a-i acorda în acest fel mai multă importanță.

În paragraful ultim — *Cele zece cuvinte și Decalogul* — se face o confruntare a textului Decalogului cu cifra zece, pentru a se putea preciza dacă a existat o formă, o stare a textului susceptibilă să dea naștere expresiei «cele zece cuvinte».

Din analiza textului Decalogului, dacă se consideră ca secundare prezentările largi asupra sabatului (Ieș. XX, 9—11; Deut. V, 13—15), partea a doua a Decalogului conține, în ambele versiuni, nouă verbe la persoana a doua cu sens imperativ. Adică este nevoie să se afle încă un verb de același tip pentru a se ajunge la cifra zece.

În legătură cu aceasta, M. Lestienne înfățișează următoarele trei situații explicative:

Cea dintii consideră parezeza la porunca întâi, din cauza unității sale tematice și a caracterului concentric al compoziției, ca fiind echivalentă cu un verb de tipul celor nouă din partea a doua (la persoana a doua cu sens imperativ). În această situație înseamnă că expresia «cele zece cuvinte» a putut apărea în același timp cu apariția parezezei, ori în veacul al VII-lea i.d.Hr.

Împotriva acestei explicații se poate obiecta că «cele zece cuvinte» ar cuprinde în acest caz douăsprezece verbe de tipul indicat și că ansamblul obținut nu este omogen în privința jocului pronomelor personale.

Cea de a doua situație explicativă scotoțește că în fruntea celor nouă porunci din partea a doua a Decalogului se află forma scurtă a «interzicerii chipurilor cioplite» (de la începutul versetului 4), care, prin forma sa, este omogenă cu partea a doua și nu menționează numele lui Iahve (în persoana întâi ori a treia). Mai târziu în fruntea acestei serii de «zece cuvinte» a fost așezată parezeza asupra primei porunci, și deplasind — simultan sau mai târziu — «interzicerea chipurilor cioplite» în centrul acestei parezeze (versetul 4, între versetele 2—3 și 5—6 care constituie parezeza).

Și chiar dacă prin adăugarea parezezei la partea a doua a Decalogului numărul verbelor la persoana a doua cu sens imperativ s-a ridicat la treisprezece, expresia «cele zece cuvinte» a fost păstrată, ea fiind puternic ancorată în tradiție și deci mai veche decât cele trei atestări literare târzii ale acestei expresii (de care s-a ocupat paragraful întâi).

În acest caz reiese că ceea ce noi numim «porunca cea dintii» (Ieșire XX, 2—3, 5—6) nu face parte din seria celor zece porunci (cuprinse în Ieșire XX, 7—17 cu adaosul din versetul 4). Acest lucru nu poate surprinde, întrucât interzicerea cultului adus altor zei nu este o poruncă între alte porunci, ci este «marea poruncă».

Cea de a treia situație explicativă scotoțește că în fruntea celor nouă porunci din partea a doua a Decalogului se află o formulare simplă a «poruncii întâi» (formulare analogă cu cea din Ieșire XXXIV, 14-a). Însă importanța crescîndă pe care a căpătat-o interzicerea cultului adus altor zei în viața poporului Israel a dus la înlocuirea — în veacul al VII-lea i.d.Hr. — a acestei formulări simple a poruncii întâi cu parezeza (Ieș. XX, 2—3, 5—6), care a pus și mai mult în valoare porunca întâi. Iar «interzicerea chipurilor cioplite» a fost introdusă după aceea. Și în acest caz (ca în cazul situației a doua explicative) expresia «cele zece cuvinte» este mai veche decât înlocuirea formulării simple a poruncii întâi cu parezeza asupra poruncii întâi, și deci expresia «cele zece cuvinte» este mai veche decât cele trei atestări literare târzii ale acestei expresii (de care s-a ocupat paragraful întâi).

M. Lestienne încheie cu afirmația că el înclină spre cea de a treia situație explicativă, în care interzicerea cultului adus altor zei rămîne «cea mai mare și cea dintii poruncă».

*

Decalogul, sau «Cele zece porunci» înscrise pe două table de piatră, constituie baza morală și religioasă a Legământului. Decalogul este redat în Pentateuh de două ori: în Ieșire XX, 2—17, și în Deuteronom V, 6—21, care prezintă variante ce nu pot fi trecute cu vederea. Aceste două texte urcă pînă la o formă primitivă, mult mai scurtă, a căror origine mozaică nu poate fi contrazisă prin nici un argument valabil.

O a treia formă a Decalogului este cea din așa-numitul «Cod al reinnoirii Legământului» din Ieșire XXXIV, 14—26, numit uneori, deși impropriu, «Decalogul al doilea» sau «Decalogul ritual». El conține o serie de precepte religioase sub formă imperativă, care au fost rețușate sub influența Deuteronomului.

Studierea însă a originii literare a Decalogului se încadrează în problema mare și studiată îndeaproape în ultimele două veacuri, mai ales în latura criticii biblice: autenticitatea Pentateuhului.

Astăzi, datorită acestor studii, este îndeobște stabilit că Pentateuhul în forma sa actuală, și îndeosebi în părțile legislative, constituie rezultatul unei îndelungi dezvoltări.

Totuși argumentele interne și externe în favoarea participării lui Moise la redactarea Pentateuhului merită în chip real să fie ținute în seamă, cu atât mai mult cu cât teoria celor «patru izvoare» în compoziția Pentateuhului pare a fi insuficientă pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se pun. De aceea teologii ortodocși și romano-catolici se socotesc obligați să susțină o paternitate substanțială a lui Moise asupra Pentateuhului, acordând totuși atenție deosebită tuturor studiilor care urmăresc să precizeze raportul între fondul mozaic și elementele postmozaice istorice și legislative din Pentateuh.

Studiul lui M. Lestienne face parte din studiile care urmăresc în chip corect să precizeze aceste raporturi în problema Decalogului, oprindu-se îndeosebi asupra raportului între expresia «Cele zece cuvinte» — care se referă la Decalog —, expresie întâlnită în Pentateuh, și în textul însuși al Decalogului.

Pentru valoarea pe care o reprezintă am înfățișat pe larg demonstrația acestui studiu, convinși că acest lucru este folositor pentru cei ce se preocupă de studiile biblice în Biserica noastră. — (Ion V. Georgescu).

Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge: Harvard University Press, 1973, p. XVIII + 376.

Profesorul Cross de la Universitatea Harvard ne oferă o colecție de eseuri care sînt fără îndoială foarte semnificative contribuții aduse de autor la înțelegerea religiei israelite, mai ales în primele stadii ale dezvoltării ei. În primul rînd autorul clarifică anumite aspecte pînă acum nesigure ale cultului primar, ale preoției și ale profeției vechi-testamentare. În cel de al doilea rînd, el ne prezintă o imagine coerentă a dezvoltării interne a religiei israelite de la începuturile ei, din perioada patriarhilor și pînă la aspectele apocaliptice tîrzii ale acesteia. În ceea ce privește cel de al doilea aspect al lucrării, se pare că încercarea autorului a avut un rezultat mai mult decît pozitiv, întrucît el a reușit să pună într-o imagine clară elementele disparate ale religiei Vechiului Testament.

În prima parte a lucrării sale, Cross examinează în mod cronologic continuitatea și deosebirile care există între religia timpurie a Izraelului și religia canaanită, din care se pare că ea și-a luat anumite elemente de tipologie. Yahweh este prezentat mai mult sau mai puțin ca avînd multe trăsături și atribute cu El din religia canaanită. Acestea sînt adevărate mai ales atunci cînd Yahweh este considerat rege, judecător, înțelept și milostiv. Ceea ce dă însă mai multă greutate teoriei împrumutului tipologic este atributul de creator și tată dat lui Yahweh, atribut înlînit foarte adeseori în literatura semitică din nord.

Religia lui Yahweh este tratată cu foarte mare atenție de către autor. El pune un accent cu totul deosebit asupra trăsăturilor care separă religia lui Yahweh de cea canaanită și anume, baza istorică a actelor rituale care furnizează materialul necesar cultului. După părerea lui Cross, actul liturgic nu creează un eveniment, ci îl sîrbătorește.

Perioada regilor a avut o deosebită importanță mai ales la formarea ideologiei religioase din timpul lui David și Solomon, care au dăinuit pînă după perioada exilului.

Capitolele care urmează se ocupă în mod special de Deuteronom și tradiția profețască.

Mai există însă multe aspecte ale religiei primare a Izraelului care trebuie să fie clarificate. Autorul nu se hazardază să afirme că el a găsit toate răspunsurile și a dat explicațiile necesare pentru elucidarea aspectelor sociale care au prevalat în acea perioadă.

Traduction Oecuménique de la Bible : *Epître aux Romains*. 2-e édition revue, Paris, 1967, 112 p.

În prezentarea *Epistolei către Evrei* în traducere ecumenică, am arătat că spre deosebire de traduceri integrale (*Noul Testament*, apărut în 1972 și *Vechiul Testament* anunțat pentru 1975) cărțile biblice publicate separat sînt însoțite de o introducere specială asupra problemelor isagogice mai dificile pe care le pune fiecare carte în parte.

Epistola către Romani — cea dintîi dintre cărțile biblice publicate în traducere ecumenică — nu cuprinde o introducere asemănătoare cu cea care însoțește celelalte cărți publicate separat, de exemplu *Epistola către Evrei* și *Apocalipsa* (pe care le-am prezentat).

Ediția a doua revăzută a *Epistolei către Romani* prezintă, la început, *Lista membrilor Comitetului de patronare a traducerii ecumenice a Bibliei*: 12 catolici, 12 protestanți și 3 ortodocși.

Urmează *Scrisoarea-prefață* (p. 7—8), în care semnatarii — Cardinalul J.-M. Marlin și Pastorul Marc Boegner — recomandă tuturor creștinilor lectura și meditarea asupra textului în traducere ecumenică al *Epistolei către Romani*, cea mai importantă carte noutestamentară după *Evangelhii*.

Paragraful următor — intitulat *Spiritul și metoda traducerii ecumenice a Bibliei* — prezintă prețioase informații asupra împrejurărilor care au făcut cu puțință realizarea oficială a traducerii ecumenice a Bibliei, ca o treaptă superioară față de traduceri «ecumenice» neoficiale: *Bible du Centenaire* (1917—1918) — din latura protestantă; și *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem* (1947—1955), din latura catolică.

Se precizează că traducerea ecumenică oficială nu constituie punctul final al cercetărilor pentru redarea celui mai limpede text biblic, ci ea constituie un rezultat pozitiv, care — în cadrul cercetării științifice și al dialogului ecumenic — rămîne supus desăvîrșirii, așa cum este de drept orice traducere. De asemenea traducerea ecumenică oficială nu a urmărit să pună capăt divergențelor dogmatice care separă Bisericile, ci a urmărit să dovedească posibilitatea ca — în împrejurările favorabile actuale — să se ajungă la o traducere comună a textului cărților biblice.

Trecînd la precizarea *metodei* ce stă la baza traducerii ecumenice a Bibliei, se subliniază, pe de o parte, rigurozitatea științifică a acestei traducerii noi după cele mai bune texte critice, și pe de altă parte necesitatea muncii săvîrșite în comun (de către catolici, protestanți și ortodocși) la traducerea fiecărei cărți biblice. Această a doua exigență, care constituie principala originalitate a traducerii ecumenice, s-a realizat practic astfel: «...fiecare carte din Biblie a fost încredințată la doi traducători — unul catolic și unul protestant — cu sarcina de a preda traducerea lor echipei de coordonatoare restrînsă, care au sarcina de a asigura legătura între grupele de lucru. Bibliștii ortodocși de limbă franceză, fiind mai puțini, fac asupra textului tradus observații și propuneri de care se ține seama la punerea la punct definitivă a lucrării. Pe lîngă aceasta, traduceri sînt supuse unor revizuitori literari și diferitor specialiști pentru a face observații» asupra acestei traducerii «mai puțin originale» decît cele din trecut, întrucît nu e personală, dar «mai nouă» pentru că exprimă, îndeosebi în note, contribuții personale numeroase.

În continuare se precizează: — că «*ordinea cărților Vechiului Testament*» va fi cea din Biblia ebraică; — că *textul Vechiului Testament* va fi tradus după textul critic mazoretic, comparat cu vechile traduceri (greacă, latină, siriacă, aramaică)

și cu textele descoperite la Qumran; variantele importante fiind date în note; — că *textul Noului Testament* va fi tradus după textul critic editat în 1966 de K. Aland, M. Blach, B. M. Metzger și A. Wilgreen; variantele importante fiind date în note; — că *locurile paralele* sînt rezumate la cele mai semnificative; — că grupele de cărți sau cărțile sînt precedate de *introduceri explicative*; — că ediția completă va fi însoțită de un *index*; — că *notele* care însoțesc traducerea conțin precizări de ordin arheologic, istoric, exegetic și teologic biblic.

După arătarea prescurtărilor folosite curent, urmează *Introducerea specială* la Epistola către Romani (p. 21—28).

La început sînt prezentate motivele pentru care traducerea ecumenică a Bibliei a început cu Epistola către Romani: în primul rînd datorită faptului că din pricina conținutului său doctrinar *textul Epistolei către Romani* a ocupat un loc privilegiat în istoria exezezei și a alimentat în chip special gîndirea teologică îndeosebi în epoca Reformei; și a fost mult comentată și în epoca patristică și în epoca modernă. În al doilea rînd, traducerea Epistolei către Romani acceptată de către reprezentanții tuturor confesiunilor creștine constituia un test definitor pentru întreaga traducere ecumenică a Bibliei; și în al treilea rînd punerea la punct a vocabularului deosebit de complex al Epistolei către Romani putea servi ca indicare pentru o traducere omogenă a Bibliei.

În continuare sînt înfățișate pe scurt împrejurările în care Sfîntul Apostol Pavel a scris această Epistolă la Corint, în primăvara anului 57 sau 58.

Sînt apoi prezentate pe larg următoarele fapte care ajută la înțelegerea Epistolei:

1. Din cuprinsul Epistolei reiese că Sfîntul Apostol Pavel, deși era orientat spre Roma și Spania, totuși se preocupă îndeaproape de Biserica-mamă din Ierusalim și de soarta iudeilor. De aceea întreaga Epistolă poate fi socotită o largă reflecție asupra destinului lui Israel și al neamurilor. Termenul «neamuri» sau «păgîni» se întîlnește de mai mult de 30 de ori, în contexte importante.

2. În al doilea rînd se stăruiește asupra *apropierii între Epistola către Romani și Epistola către Galateni*. În adevăr în ambele Epistole se întîlnesc temele majore ale teologiei pauline: justificarea și mîntuirea, Legea mozaică și credința creștină, valoarea profetică a chipului lui Abraam, cu toate că epistolele sînt diferite după scop și după ținută: Epistola către Galateni este ocazional adresată de către Apostolul Pavel unei Biserici pe care el o întemeiease, și care se afla în acel moment încercată de o anumită erezie, — ceea ce explică și caracterul ei polemic și orizontul ei restrîns; în timp ce Epistola către Romani este adresată unei Biserici pe care Apostolul Pavel n-o întemeiease și care nu era în acel moment încercată de nici un pericol; fără a constitui o sinteză a întregii teologii pauline, Epistola prezintă într-un chip senin și amplu esențialul mesajului paulin, sub formă de învățătură și de dialog și folosind numeroase procedee retorice.

În acest fel Epistola către Romani constituie, prin fondul și forma ei, un «caz excepțional» în opera literară a Sfîntului Apostol Pavel.

3. În al treilea rînd se evidențiază *deosebirea extraordinară de stil și de subiect dintre Epistola către Romani și Epistolele către Corinteni*, cu toate că Epistola către Romani a fost dictată după explicațiile furtunoase din comunitatea din Corint. Astfel: — în Epistolele către Corinteni Apostolul Pavel apără autoritatea sa de Apostol și luptă pentru unitatea și edificarea Bisericii din Corint, în timp ce în Epistola către Romani despre Biserică se vorbește numai în recomandările practice din ultimele capitole; — marea instrucțiune asupra Euharistiei din I Corinteni (II, 17—34) nu are echivalent în Epistola către Romani; în Epistolele către Corinteni Duhul Sfînt este izvorul harismelor comunitare și al slujirilor instituite, pe cînd în Epistola către Romani (VIII) Duhul stă la originea libertății și a rugăciunii individuale. Totuși se întîlnesc și unele ecouri din Epistolele către Corinteni în cea către Romani (I Cor. XII, 12—27 = Rom. XII, 4—6; I Cor. XV = Rom. V).

Așadar, Epistola către Romani — originală și surprinzătoare prin stil și teme — își are locul său în viața și învățătura Apostolului Pavel.

4. În al patrulea rînd sînt puse în lumină problemele legate de *destinatarii* Epistolei către Romani și de atitudinea Apostolului Pavel față de comunitatea creș-

tină din Roma; aspectele acestea sînt indeosebi înfățișate în capitolul XV. În Epistola sa, Apostolul Pavel vrea să demonstreze creștinilor din Roma că «puterea mîntuirii» — care este Evanghelia predicată de el — constituie o manifestare a «justiției» lui Dumnezeu.

5. În al cincelea rînd este cercetată problema *diferitelor planuri* propuse pentru partea dogmatică (I—XI) a Epistolei către Romani; partea a doua (XII—XVI), care este formată dintr-o serie de îndemnuri, nu pune probleme de structură. În adevăr conținutul părții dogmatice — în care Apostolul Pavel nu înțelege să prezinte o descriere totală și echilibrată a Evangheliei — nu poate fi cu ușurință redus și încadrat în paragrafe. De aceea toate planurile propuse pentru partea dogmatică a Epistolei sînt socotite contestabile.

Introducerea se încheie cu precizarea că problemele speciale introductive au fost abordate indeosebi în notele la traducerea textului Epistolei. Și în adevăr între notele — în general bogate — traducerii se evidențiază note foarte dezvoltate ca de exemplu: la I, 1 (în legătură cu «Evanghelia lui Dumnezeu»); la I, 3 (în legătură cu «după trup»); la I, 9 (în legătură cu «un cult în duhul meu»); la III, 24 (în legătură cu «justificați gratuit prin har»); la III, 24 (în legătură cu «în virtutea mîntuirii; împlinite prin sfințire»); la IV, 12 (în legătură cu «pentru că toți au păcătuit»); la IV, 13 (în legătură cu «după Lege»); la VI, 19 (în legătură cu «ce conduce la sfințire»); la VII, 4 (în legătură cu «dat morții față de Lege»); la VII, 4 (în legătură cu «prin trupul lui Hristos»); la IX, 2 (în legătură cu «o durere neîncetată»); la VIII, 1 (în legătură cu «să se supună autorităților»); la XV, 1 (în legătură cu «cei puternici și poate neputințele celor slabi»).

Intrucît în paragraful privitor la planul părții dogmatice din Epistola către Romani s-a precizat greutatea de a defini acest plan, socotim că nu este lipsit de interes să cunoaștem felul cum a fost subdivizat și titularizat textul Epistolei către Romani în traducerea ecumenică a Bibliei (p. 29—110): — adresa și salutarea (I, 1—7); — Apostolul Pavel și creștinii din Roma (I, 8—15); — dreptatea lui Dumnezeu (I, 16—17); — păcatul păgînilor (I, 18—32); — judecata dreaptă a lui Dumnezeu (II, 1—16); — neascultarea lui Israel (II, 17—29); — universalitatea neascultării (III, 1—20); — dreptatea care vine din credință (III, 21—31); — Abraam cel credincios (IV, 1—25); — omul justificat, împăcat și mîntuit (V, 1—11); — Adam și Iisus Hristos (V, 12—21); — moartea și viața cu Iisus Hristos (VI, 1—14); — slujirea dreptății (VI, 15—23); — creștinul eliberat de Lege (VII, 1—6); — rolul Legii (VII, 7—12); — omul sub imperiul păcatului (VII, 13—25); — eliberarea prin Duhul (VIII, 1—17); — mărirea viitoare (VIII, 18—30); — imn iubirii lui Dumnezeu (VIII, 31—39); — alegerea și păcatul lui Israel (IX, 1—18); — libertatea suverană a lui Dumnezeu (IX, 19—33); — iudeii și păgînii au același Domn (X, 1—21); — Dumnezeu n-a aruncat pe Israel (XI, 1—24); — mîntuirea lui Israel (XI, 25—36); — cultul spiritual: viața nouă (XII, 1—21 ș.u.); — instrucțiune asupra autorităților (XIII, 1—7); — iubirea reciprocă și vigilența creștină (XIII, 8—14); — cei puternici și cei slabi (XIV, 1—XV, 6); — atitudine frățească (XV, 7—13); — ministerul Apostolului Pavel (XV, 14—21); — proiectele Apostolului Pavel (XV, 22—33); — salutări personale (XVI, 1—23); — doxologie (XVI, 23—27).

Lucrarea se încheie cu *Lista* Comitetului de editură al traducerii ecumenice a Bibliei (6 persoane), a consilierilor (4 persoane) și a colaboratorilor (98 de persoane, între care și cîțiva ortodocși).

Traduction oecuménique de la Bible : *Epître aux Hébreux*, Paris, 1969, VI + 80 p.

Înainte de publicarea traducerii ecumenice integrale a *Noului Testament* (apărut în 1972) și a *Vechiului Testament* (prevăzută pentru 1975), și înainte de publicarea în 1970 a celor trei volume ale *Introducerilor la Biblie*, au fost publicate în traducere ecumenică unele cărți separate din Noul Testament (de exemplu : *Epistola către Romani*, în 1967, două ediții; *Epistola către Evrei*, în 1969; *Apocalipsa*,

în 1970) și din Vechiul Testament (de exemplu: *Ieșirea*, în 1969; *Amos și Osea*, în 1969).

Importanța acestor traduceri de cărți separate constă în faptul că textul tradus — identic cu cel din traducerea integrală — este însoțit de o introducere specială asupra cărții respective. De aceea socotim utilă prezentarea cărților biblice publicate separat.

Epistola către Evrei cuprinde o «introducere» (p. 9—26) și «traducerea textului» însoțit de indicarea locurilor paralele (lipărite marginal) și numeroase și largi note subliniare (p. 29—78).

Intrucît introducerea la *Epistola către Evrei* cuprinde sinteza punctelor de vedere ale exegezei ortodoxe, catolice și protestante, vom încerca să redăm ceea ce este esențial în fiecare din paragrafele introducerii.

După o succință prezentare a dificultăților pe care le prezintă textul *Epistolei către Evrei*, introducerea se oprește asupra principalelor dificultăți.

1. În paragraful: «O origine controversată» se precizează de la început că părerile diferite din primele patru veacuri, au dus la atitudinile deosebite între Biserica din Răsărit și cea din Apus cu privire la originea *Epistolei către Evrei*.

Astfel Bisericile Ortodoxe au considerat totdeauna că *Epistola către Evrei* aparține Sfântului Apostol Pavel, cu toate că diferiți comentatori — vechi și noi — au semnalat diferențe între *Epistola către Evrei* și celelalte *Epistole pauline*.

În Apus *Epistola* a fost acceptată cu rețiciențe în primele veacuri, datorită folosirii unor pasaje din ea de către unele secte, iar îndoielile asupra autenticității au provocat și ezitarea recunoașterii inspirației ei. În veacul al IV-lea însă, lista «Canonului Scripturilor» menționează în chip limpede *Epistola către Evrei*; dar în evul mediu s-a adoptat părerea (lui Clement Alexandrinul) că *Epistola către Evrei* este o epistolă a Sfântului Pavel tradusă cu fidelitate după moartea lui.

2. În paragraful: «În vremea Reformei», este prezentat felul în care s-a format părerea lui Martin Luther că *Epistola către Evrei* este o «operă compoșită» și părerea lui Calvin care socotește că *Epistola* este apostolică (fără să o atribuie Apostolului Pavel) și că Satan a provocat toate atitudinile ce contestă autoritatea *Epistolei*.

Exegeza protestantă a manifestat în continuare păreri diferite, cînd recunoscînd, cînd contestînd autenticitatea *Epistolei*.

Magisteriul catolic, mai atașat de mărturiile tradiționale, s-a îngrijit să apere originea paulină a *Epistolei*. Totuși Conciliul de la Trident nu s-a pronunțat explicit pentru autenticitatea *Epistolei*, ceea ce a făcut ca unii comentatori catolici să susțină că *Epistola către Evrei* ar fi opera originală a unui ucenic al Apostolului Pavel. Iar la începutul veacului nostru, Comisia Biblică romano-catolică a interzis comentatorilor catolici să nege originea paulină a *Epistolei*, admitînd totuși că se poate vorbi de o redactare nepaulină. Aceasta a dus pe unii comentatori catolici de azi să susțină că *Epistola către Evrei* a fost compusă de Apolo, după moartea Apostolului Pavel.

3. În paragraful: «Problema autenticității» sînt prezentate argumentele interne care se opun recunoașterii autenticității pauline a *Epistolei*, și cele care nu îngăduie să se nege orice valoare poziției răsăritene care admite «originea paulină» a *Epistolei*. De aceea se poate considera că *Epistola* a fost scrisă de un ucenic al Apostolului Pavel, dar numele lui nu poate fi precizat.

4. În paragraful: «Genul literar: epistolă sau predică», din analiza stilului *Epistolei* se ajunge la constatarea că textul I, 1—XIII, 21 constituie o predică, iar textul XIII, 22—25 formează «un bilet» ce i-a fost adăugat cînd predica a fost trimisă și altor comunități pentru a fi rostită și acolo. Se afirmă de asemenea că dacă stilul predicii «exclue atribuirea ei Apostolului Pavel, nu se poate spune același lucru despre biletul ce o însoțește».

5. În paragraful: «Destinatarii» se precizează mai întîi că titlul «*către Evrei*» nu face parte din text, ci a fost adăugat atunci cînd *Epistola* a fost încadrată într-o colecție de mai multe epistole. Apoi se precizează că *Epistola* a fost scrisă direct în grecește.

În legătură cu destinatarii au fost formulate multe păreri (de exemplu: iudei necreștini, membrii sectei eseniene de la Qumran); pare mai probabil că Epistola a fost adresată comunităților creștine înființate mai de demult (V, 12; XIII, 7), comunități în care domnea o influență iudeo-creștină.

6. În paragraful: «Circumstanțele și data» se arată că circumstanțele concrete evocate în finalul Epistolelor avînd un caracter oarecum enigmatic, nu îngăduie fixarea în timp și spațiu a Epistolei. Din conținut s-ar părea că ea a fost scrisă în anii ce au precedat dărimarea Templului din Ierusalim.

7. În paragraful: «Structura», se înfățișează liniile mari ale compoziției Epistolei, care cuprinde cinci părți, anunțate cu grijă de autor în versetele de sfîrșit ale părții precedente: — *prima parte* (I, 5—II, 18) determină poziția lui Hristos în raport cu Dumnezeu și cu oamenii; — *partea a doua* (III, 1—V, 10) arată realizarea în Hristos a celor două trăsături fundamentale ale sacerdoțiului lui Hristos; — *partea a treia* (V, 11—X, 39) înfățișează pe larg învățătura despre sacerdoțiul lui Hristos, evidențiind trăsăturile specifice ale acestui sacerdoțiu; — *partea a patra* (XI, 1—XII, 13) urmărește să antreneze pe creștini (prin credință și prin răbdare) pe calea deschisă de Jertfa lui Hristos; — *partea a cincea* (XII, 14—XIII, 18) înfățișează un tablou al existenței creștine, angajate pe calea sfințeniei și a păcii.

8. Paragraful: «Sacerdoțiul lui Hristos» demonstrează că aportul doctrinar pe care l-a adus Epistola către Evrei la teologia noutestamentară constă în prezentarea sacerdotală a tainei lui Hristos, avînd în vedere că Epistola către Evrei este singura scriere din Noul Testament care aplică lui Hristos titlul de preot și de mare-preot, căci prin moartea Sa Hristos a devenit preot ceresc (IX, 24), efectuînd purificarea păcatelor și a întemeiat un legămînt nou și veșnic (IX, 15; XIII, 20).

9. Paragraful: «Condiția creștină», prezentînd aspectul practic al Epistolei, demonstrează că, înainte de toate, condiția creștină se definește prin relația sacerdotală a creștinilor cu Dumnezeu. Această relație cu Dumnezeu prin Hristos, reală și strînsă, a fost dată creștinilor prin *credință*, de care autorul vorbește îmbinînd două puncte de vedere diferite: unul «intelectual», care precizează conținutul credinței, și altul mai «existențial», care arată dinamica credinței, apropiînd-o de speranță. Se arată apoi că autorul prezintă credința ca «bogată în fapte»; de aceea, în situația de incercare în care ne aflăm, credința trebuie dublată de răbdare.

Prezentînd viața creștină ca o ofrandă adusă lui Dumnezeu, manifestată prin laudă permanentă, prin cult, prin unitate, prin solicitudinea față de ceilalți, autorul înfățișează o imagine echilibrată a vieții creștine.

10. În ultimul paragraf: «Dialectica celor două Testamente», se dovedește că Epistola către Evrei arată, mai mult decît oricare altă scriere noutestamentară, în ce fel s-au împlinit Scripturile vechitamentare în Hristos și înfățișează ansamblul raporturilor care definesc această împlinire creștină. Autorul Epistolei confruntă făgăduințele și înfăptuirea lor, prefigurările vechi și împlinirea lor, evidențiînd permanent diferențele raporturi care caracterizează desfășurarea planului lui Dumnezeu. În acest fel autorul urmărește continuitatea planului divin, ceea ce face unitatea celor două Testamente, subliniînd noutatea și caracterul final al Revelației aduse de Hristos.

În «Concluziile», cu care se încheie introducerea, se precizează că în Epistola către Evrei se percepe o deosebit de intensă dorință de a intra în comuniune cu Dumnezeu, demonstrînd o profundă învățătură despre mijlocirea lui Hristos și o înțelegere realistă a dificultăților existenței creștine.

*

Socolim că nu este lipsit de interes să înfățișăm felul în care traducătorii au divizat textul Epistolei către Evrei și titlurile date subdiviziunilor: — Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul (I, 1—4); — Fiul lui Dumnezeu este superior îngerilor (I, 5—14); — Importanța hotărîtoare a mintuirii anunțate (II, 1—4); — «Fratele» oamenilor (II, 5—18); — Iisus comparat cu Moise (III, 1—6); — Intrarea prin credință în odihna lui Dumnezeu (III, 7—IV, 13); — Azeziunea la Hristos Marele-preot (IV, 14—16); — Hristos, Marele preot compătimitor (V, 1—10); — Spre o adîncire a vieții creștine

(V, 11—VI, 12); — Făgăduința lui Dumnezeu și speranța (VI, 13—20); — Melhisedec (VII, 1—10); — Mare-preot după rânduiala lui Melhisedec (VII, 11—28); — Marea nostru preot și cultul pămîntesc (VIII, 1—6); — Anunțarea schimbării legămîntului (VIII, 7—13); Cultul vechi (IX, 1—0); — Jertfa lui Hristos (IX, 11—14); — Legămîntul pecetluit prin sînge (IX, 15—23); — Intrarea lui Hristos în cer (IX, 24—28); — Unica jertfă eficață (X, 1—18); — Chemare la o viață creștină generoasă (X, 19—39); — Realizările credinței (XI, 1—40); — Răbdarea în încercare (XII, 1—13); — Fidelitatea față de chemarea creștină (XII, 14—29); — Adevărata comunitate (XIII, 1—19); — Urare finală (XIII, 20—21); — Biletul de trimitere a Epistolei (XIII, 22—25).

Traducation oecuménique de la Bible : *L'Apocalypse*, Paris, 1970, 96. p.

La prezentarea traducerii separate a *Epistolei către Evrei*, am arătat motivele pentru care socotim utilă prezentarea cărților biblice din traducerea ecumenică publicată separat, îndeosebi prezentarea introducerii speciale ce însoțește fiecare din cărțile biblice traduse separat.

Apocalipsa, în traducerea ecumenică publicată în 1970, cuprinde o «introducere specială» (p. 9—21) și «traducerea în limba franceză a textului» (p. 25—94).

Introducerea, al cărei cuprins îl vom prezenta în continuare, este precedată de precizarea că etimologic termenul «apokalypsis» (de la verbul «apokalyptein», a ridica voalul) înseamnă «descoperire»; și că apocaliptica se înrudește cu tradiția profetică, formînd o dezvoltare aparte a acesteia, iar influența ei s-a manifestat îndeosebi în literatura biblică și parabolică, începînd din veacul al II-lea î. d. Hr.

În paragraful: *Caracterile generale ale genului literar apocaliptic*, introducerea se oprește la următoarele aspecte:

1. «Forma descoperirii» este diferită de cea folosită în genul literar profetic — în care (chiar cînd face referințe la viziune) profetul transmite cuvîntul divin auzit de curînd și ce urmează a fi experimentat îndată; în genul literar apocaliptic omul lui Dumnezeu este un *vizionar*, care a văzut «cerul întredeschis» și de aceea transmite mesajul sub forma de descriere și interpretare a ceea ce a întrevăzut. În acest fel imaginea, icoana ia locul cuvîntării.

2. «Folosirea simbolismului» devine necesară datorită faptului că realitățile creștine contemplate de către vizionar fac parte dintr-o ordine superioară și pot fi exprimate doar prin analogii, uneori paradoxale, dar mai ales prin simbolismul alegoriilor, al cifrelor și prin proclamări enigmatice adresate celor inițiați. În acest fel este sugerată importanța mesajului transmis și este aprinsă curiozitatea cititorului.

3. «Obiectul viziunilor apocaliptice» este legat de caracterul general al Revelației biblice, care proclamă planul lui Dumnezeu și prezența Lui în lume, constituind în același timp o alegere și un apel la conformarea cu acțiunea divină. Dacă în profetismul clasic îndemnul acesta este direct și limpede exprimat, în literatura apocaliptică îndemnul la fidelitate, la conformare cu acțiunea divină este mai puțin limpede la prima vedere. Pentru că viziunile apocaliptice urmăresc să comunice tainele istoriei: dezvăluind desfășurarea marilor faze finale ale planului lui Dumnezeu; evocînd venirea unei noi ere și pregătirea tainică pentru ea; și lămurind pe credincios asupra rostului dificultăților actuale. În acest fel — spre deosebire de predica profetică prin care se cheamă la fidelitate față de Lege —, viziunea apocaliptică, prin care se descoperă triumful final al lui Dumnezeu, implică invitarea la perseverență și la a fi toldeauna pregătit pentru acest sfîrșit.

4. «Tema urgenței, antedatarea și pseudonimia» sînt folosite pentru a înfățișa urgența mesajului apocaliptic și iminența «zilei Domnului» și a «Judecății». Procedeul este mai folosit pentru a sugera iminența sint: antedatarea și pseudonimia (prezentarea sub nume de autoritate) a viziunilor. În acest fel originea antică a viziunilor referindu-se la viitor în vremea personajelor cărora sînt atribuite: Enoh, Moise, Baruh etc., face ca obiectul viziunilor să apară ca deja realizat în vremea cînd în realitate este difuzat mesajul apocaliptic. Scopul acestor procedee este să

tensiune plină de *speranță*: «Vino, Doamne Iisuse!» (VI, 10; X, 7; XI, 17—18; XII, 10—12; XV, 3—4; XIX, 7—9; XX, 3—4; XXII, 17, 20).

În actualizarea acestui mesaj se precizează că Împărăția lui Hristos nu este un eveniment al viitorului, ci al prezentului. Perspectiva Parusiei glorioase și a Judecării finale nu face decît să proiecteze în lumina lui Dumnezeu și în simultaneitatea veșniciei ceea ce se împlinește astăzi în taină și în cursul istoriei. De aceea omul trebuie în orice moment să mărturisească apartenența sa și să-și precizeze destinul, scotind că în orice moment poate fi verificată autenticitatea credinței sale și poate fi înfăptuită judecarea sa.

Traducerea textului Apocalipsei Sfîntului Ioan Evanghelistul este divizată în 36 de secții, fiecare purtînd un titlu adecvat contextului. Traducerea este însoțită de indicarea locurilor paralele (tipărite marginal) și de numeroase și bogate note subliniare, în care uneori sînt înfățișate părerile diferite din punct de vedere confesional asupra traducerii. — (Pr. Constantin Gheorghie).

John V. Taylor, *The God. Betwen God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, SCM Press Ltd., London, 1973, p. 246.

John V. Taylor, fost misionar și autorul mai multor tratate asupra religiei popoarelor primitive, în prezent secretar general al Societății Misionare Bisericești (Church Missionary Society) din Anglia, ne oferă un studiu foarte documentat asupra caracterului pnevmatologic al misiunii creștine. Tema este tratată nu numai din punct de vedere biblic și ecleziologic, ci și așa cum aceasta este reflectată în plinătatea harismatică a experienței Pogoririi Duhului Sfînt.

În acest fel, autorul face simțită tradiția profetică a misiunii lui Iisus care se materializează în tradiția pastorală și teologică a Bisericii creștine. Duhul Sfînt este elementul vital al vieții și activității Bisericii lui Hristos, de aceea este necesară o doctrină clară și bine întemeiată a Duhului Sfînt. Autorul este de părere că odată bine formulată, o astfel de doctrină va fi foarte folositoare în contextul dialogului Bisericii creștine cu celelalte religii necreștine.

Lucrarea de față excelează prin prezentările cu caracter dogmatic și teologic, profund influențate de teologia și gîndirea lui Paul Tillich.

Ceea ce lipsește prezentului studiu este însă o prezentare a doctrinei despre Duhul Sfînt în contextul marilor tradiții creștine: ortodoxă, romano-catolică și protestantă. — (Remus Rus).

Prof. T. Spidlik, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (col. «Orientalia Christiana Analecta» nr. 189), Roma, 1972, 163 p.

În această carte, gîndirea Sfîntului Grigorie de Nazianz este analizată în strînsă legătură cu gîndirea elină. De aceea, cercelarea se face pe modelul a două tipuri de viață, definite din vremea lui Platon: contemplarea și acțiunea, care sînt examinate în prima și a doua parte a lucrării. În cea de a treia, se studiază confruntarea acestora și soluția sau poziția Sfîntului Grigorie de Nazianz, autorul fiind convins că în experiența personală a Sfîntului Grigorie cele două feluri de viață sînt mai puțin definite atît de distinct cum apare în lucrare.

Theoria este legată de concepția elină despre cunoaștere ca «vedere», prezentată ca ideal suprem de viață. Pentru gînditorii greci, omul ajunge perfecțiunea cînd «vede» adevărul absolut. Dar cum acest adevăr se poate cunoaște (decî «vedea» pentru a rămîne în idioma autorului) numai cu mințea, întreaga viață trebuie să fie aranjată în așa fel încît să permită o ascensiune, un suîș, treaptă de treaptă, înlăturînd tot ceea ce l-ar putea împiedica, pînă la absolut. Sfîntul Grigorie demonstrează că a simțit în mai multe rînduri fascinelul acestui ideal de care vorbește destul de des;

(XXI, 1—XX, 5). Schema Apocalipsei Sfântului Ioan este îmbogățită și complicată printr-o folosire enigmatică a lucrurilor în număr de 7 (peceți, trâmbițe, cupe) și a unor viziuni intermediare, care permit multiplicarea aluziilor, recapitularea textelor vechitamentare și etalarea meditației asupra tainei Bisericii și a timpului prezent.

În continuare sînt prezentate dificultățile pe care le prezintă interpretarea ce trebuie dată ineseși succesiunii viziunilor, adică această succesiune are un caracter cronologic, sau este numai un artificiu literar în prezentare, în ansamblul lucrării, a aceluiași mesaj, reluat fără încetare sub imagini diferite și cu aplicări și explicații noi.

Ultimul paragraf, *Mesajul și actualitatea Apocalipsei*, prezintă pe larg și înțemeiat pe textul cărții mesajul Apocalipsei Sfântului Ioan; iar ca încheiere face o aplicare la vremea noastră a acestui mesaj. Ca orice mesaj profetic, Apocalipsa proclamă actualitatea planului lui Dumnezeu și «urgența» angajamentului nostru. Iată cum este prezentat conținutul organic al mesajului Apocalipsei Sfântului Ioan:

a) Lucrarea lui Dumnezeu a ajuns la sfîrșitul său, iar noi nu mai așteptăm decît manifestarea ei (I, 7; XXII, 20). Hristos deja triumfă și Împărăția Lui este inaugurată. Iisus este singurul Mîntuitor și ca urmare, El devine, prin investitură divină, singurul Domn (V, 5—14; XI, 15—17; XII, 10; XIX, 11—16). Noi ne aflăm în timpurile din urmă și trăim în anticiparea mîntuirii și preludiile Judecării. În fața acestui eveniment, oamenii sînt deja repartizați în două categorii de neîmpăcat: — de o parte cei care recunosc pe Hristos sînt asociați la triumful Lui și constituie poporul lui Dumnezeu, ca realizare a poporului mesianic (VII, 9—17; XIV, 1—5; XV, 2—4; XVII, 14; XIX, 1—9; XX, 4—6); — de altă parte cei care nu-L recunosc rămîn în stare de opoziție față de Dumnezeu: ca «locuitori ai pămîntului», sub stăpînirea lui Satan, sortiți ca și el la condamnare (VI, 15—17; IX, 20—21; XIII, 7—8, 14—17; XIV, 9—11; XVII, 8—14; XVIII, 9—19; XIX, 19—22; XX, 7—9).

b) În realitatea sa profundă, Biserica este strîns asociată la persoana și la opera lui Hristos; — ea este comunitate *aleasă*, obiect al iubirii Lui (I, 5 b; III, 9; VII, 3—4; XII, 6; XIX, 7—9); — este *răscumpărata* prin singele Lui (I, 5 b; V, 9; VII, 14; XIV, 3—4); — ea constituie inaugurarea *Împărăției* Lui, neam împărătesc și preoteșc (I, 6; V, 10; VII, 15; XX, 4—6).

c) Din această legătură constitutivă decurge o comuniune «existențială»; de aceea destinul Bisericii este văzut în asociere cu destinul lui Hristos: — Hristos a fost *profet*, «martor credincios» (I, 5; III, 14; XIX, 11); Biserica este o comunitate sfințită care exercită mărturia; în această lume ea exercită o misiune profetică (XI, 3—6; XII, 17—19; XIX, 10; XXII, 9); — Hristos a dus mărturia Sa pînă la *Patimă*, căci a întîlnit opoziția unei lumi dușmane lui Dumnezeu (I, 5; V, 6); și Biserica la rîndul ei îndeplinește misiunea sa în încercare, căci ea a cunoscut luptă și martiriul (VI, 9; VII, 14; XI, 7—10; XII, 2, 4, 11; XVI, 6; XVIII, 24; XX, 4); — Hristos a biruit și a înviat (I, 5, 18; V, 5; XII, 5; XVII, 14; XIX, 11—12); iar Biserica participă deja la această biruință, căci ea nu se află numai în stare de alegere, ci este salvată și trăiește pirga învierii (VI, 11; VII, 16—17; XI, 11—12; XII, 11; XVII, 14; XX, 4—6); — Hristos este slăvit și așezat în condiția de *Stăpînie* (I, 5, 12—16; XIX, 16); iar Biserica este deja Împărăție sacerdotală, căci ea exercită în cult funcția sa cerească și în curînd va fi evident triumful ei (VII, 9—12, 15; XIV, 3; XX, 4, 6).

d) Astfel în timpul prezent, Biserica trăiește diferitele aspecte ale tainei lui Hristos; ea urmează pe Mielul pretutîndeni unde merge El (XIV, 4). Această conformitate implică atitudini morale și spirituale: — pentru că ea mărturisește într-o lume care nu recunoaște pe Dumnezeu, ea trebuie să trăiască în *idealitate* (I, 3; II, 10, 13, 26; III, 8; XIV, 12; XXII, 7—9); — pe acest pămînt, unde Biserica se află în exil, ea îndură încercări dar este și ocrotită de Dumnezeu și hrănită cu pirga învierii; iar atitudinea care corespunde acestei stări de încercare dar de asigurare a slavei este *perseverența*, formă specială a fidelității, așa cum martiriul este o formă specială a mărturisirii (I, 9; II, 2, 3, 10; III, 10—11; XIII, 10; XIV, 12); — Biserica se află de asemenea în ieșire, în mers către revelarea Ierusalimului ceresc, adevărata ei patrie, pregătindu-se să trăiască manifestarea deplină a Domnului său; această perspectivă a slavei viitoare, în mijlocul încercării prezente, întreține în Biserică o

lase impresia apropierii vremii eshatologice și să acorde prezentului o gravitate deosebită, pentru a duce la angajamente morale imediate ale cititorilor.

5. «Interpretarea lumii și a istoriei» este diferită în perspectiva profetică și în cea apocaliptică: predica profetică privește desfășurarea planului lui Dumnezeu în durata continuă și în cadrul istoriei poporului ales, în timp ce literatura apocaliptică presupune o ruptură între prezent (cu păcatul și influența puterilor răului) și viitor (în care va avea loc triumful lui Dumnezeu și al celor aleși), în care va avea loc venirea Împărăției lui Dumnezeu, ceea ce va situa întregul cosmos într-o viziune a timpurilor din urmă de dimensiuni egale cu cele ale creației.

Această perspectivă apocaliptică în interpretarea lumii și a istoriei, interpretare pesimistă și optimistă totodată, este proprie epocilor de criză, de persecuții, în care au și apărut scrierile apocaliptice.

În paragraful: *Perspectivă particulare ale Apocalipsei Sfântului Ioan Evanghelistul* sînt prezentate aspectele care deosebesc Apocalipsa Sfântului Ioan de genul literar apocaliptic în general.

1. «Interpretarea creștină a istoriei mîntuirii» în Apocalipsa Sfântului Ioan este întemeiată pe unele convingeri esențiale în teologia creștină primară. Și anume: că era nouă, vestită și așteptată de apocaliptica iudaică, a fost inaugurată prin învierea lui Hristos; că timpurile cele din urmă au început deja și bunurile mesianice (coborîrea Sfîntului Duh asupra a tot trupul și învierea creștinului împreună cu Hristos) au fost deja împărțite. Însă această venire a Împărăției s-a înfăptuit numai în taină și de aceea, pînă la împlinirea ei definitivă și pînă la manifestarea ei glorioasă, ea rămîne obiect al Revelației și poate fi percepută numai prin credință.

În această perspectivă creștină, «Ziua Domnului» capătă un aspect dublu: desemnînd și evenimentul Învierii Domnului și Parusia viitoare, ca manifestare universală și glorioasă a Împărăției lui Dumnezeu prin Hristos. De aceea în viața Bisericii se întrepătrund cele două aspecte: Biserica trăiește în prezent, dar ea aparține erei viitoare, căci Biserica este o realitate eshatologică înfățișînd totodată și împlinirea profețiilor și pîrga profetică a timpurilor din urmă.

2. «Obiectul viziunilor» din Apocalipsa Sfântului Ioan nu mai este (în perspectiva înfățișată mai sus) numai țelul de a evoca ceea ce se va întîmpla la sfîrșitul timpurilor, în vederea pregătirii pentru venirea «Zilei Domnului»; ci viziunile se preocupă mai ales de lucrurile tainice deja instaurate și împărțite. De aceea teologia lui Hristos și a Bisericii devine mai importantă decît descrierea apocaliptică a istoriei.

Ca urmare «tema urgenței» (obișnuită în literatura apocaliptică) se bazează mai cu seamă pe convingerea că faza decisivă a planului lui Dumnezeu a fost revelată și inaugurată prin evenimentul pascal. «Iminența» timpurilor din urmă se întemeiază pe faptul că, în taină, ele au început deja; iar «așteptarea creștină» este mai puternică și lucrătoare întrucît pîrga bunurilor viitoare a fost deja acordată.

Iar prin locul acordat contemplerii evenimentelor mîntuirii și aprofundării condiției Bisericii, Apocalipsa Sfântului Ioan concentrează atenția mai degrabă asupra tainei înseși a «Împărăției care vine», decît asupra datei manifestării ei glorioase. De aceea Apocalipsa Sfîntului Ioan nu folosește procedeele «antedatării» și al «pseudonimiei» proprii apocalipsei tradiționale.

Paragraful *Autorul și împrejurările compunerii Apocalipsei și Evangheliei a patra* confruntă datele interne cu datele istorice în general, pentru precizarea relativă a persoanei autorului și a epocii cînd pare a fi fost compusă Apocalipsa Sfîntului Ioan (ori perioada de după persecuția lui Neron: 65—70; ori cea a sfîrșitului domniei lui Domițian: 91—96). Sînt de asemenea prezentate părerile diferiților comentatori — vechi și noi — în legătură cu problema autorului și a împrejurărilor cînd a fost scrisă Apocalipsa Sfîntului Ioan.

Paragraful următor: *Structura Apocalipsei și interpretarea ei* se oprește întîi la prezentarea structurii Apocalipsei Sfîntului Ioan, în care se disting două secții: una profetică prezentată sub forma «Scrișorilor către Biserici» (I, 9—III, 22); și una strict apocaliptică (IV, 1—XXII, 5), în care se întilnește în general *schema obișnuită* evocărilor apocaliptice: preludiile timpurilor de la sfîrșit (VI, 1—XI, 19); încercările imediate și marea confruntare (XII, 1—XX, 15); împlinirea și manifestarea finală

însă el, creștin fiind, îi aduce corective tipice concepției creștine, care-l modifică în profunzime. Astfel, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, absolutul reprezintă Sfânta Treime în care se rezolvă concepția platonică despre Dumnezeu (sau absolut) ca *effusium* sui. Acest absolut nu va fi niciodată văzut de mintea omenească nici în viața aceasta nici în cea viitoare. Este aici anticiparea distincției dintre esența și energiile necreate ale lui Dumnezeu tipică concepției palamite.

Dar noutatea majoră a poziției Sfântului Grigorie de Nazianz față de gândirea elină apare mult mai clară în reflexiile sale despre acțiune. *Praxis* este înțeleasă de Sfântul Grigorie ca exercițiul, angajant și dur al virtuții, în strinsă legătură cu imperatiunile care vin din credință. În descrierea dinamismului virtuții apar multe teme tipice filozofiei eline, mai ales stoice, ca: unitatea și progresul virtuții; definirea virtuții ca mijloc și ideea că virtutea este răsplătită pentru ea însăși, dar în maniera de a explica dificultățile și facilitățile virtuții — care par două concepte contrastante — apare clară noua atitudine, creștină, a Sfântului Grigorie; virtutea este ușoară «pentru că Dumnezeu ne face capabili să acționăm bine și ne dă forța» și este dificilă «pentru că omul se găsește singur în mijlocul stadionului». Aici apare concepția teandrică despre faptele bune care sînt ușoare dacă se ține cont de ajutorul lui Dumnezeu, și dificile, dacă se are în vedere numai slăbiciunea omului. Noutatea concepției Sfântului Grigorie apare și mai clară cînd definește păcatul ca «absența acțiunii» (p. 79—80). Ca model al acțiunii este prezentat Hristos însuși. Acțiunea este viața Cuvîntului întrupat care s-a coborît (*kenoza*) pentru a acționa ca om și a devenit model pentru oameni.

Această referire la Cuvîntul devenit Trup permite înțelegerea raportului între cele două feluri de viață. Acțiunea și contemplarea, înțelese ca practică a virtuții (imitînd pe Hristos) și viziune a lui Dumnezeu sînt esențiale în viața creștină. Concepția sa se rezumă perfect în două cunoscute axiome ale lui Origen: a) nici acțiune fără contemplare, nici contemplare fără acțiune și b) de la acțiune te ridici la contemplare. Autorul precizează apoi că această a doua axiomă avea, față de concepția elină, un «adevărat caracter revoluționar».

În continuare, Prof. Spidlik arată că Sfântul Grigorie de Nazianz n-a cunoscut numai o acțiune și o contemplare strîns legate și necesare ambele vieții creștine, ci că el a definit și o contemplare cu caracter pur intelectual, căreia îi simte fascinul și îi intuiește pericolul și o «acțiune» care contrastează cu aspirația sa pentru viața anahoretică. Aici autorul introduce o distincție arătînd că contemplarea coincide substanțial cu «filosofia» înțeleasă ca viață a monahilor iar acțiunea cu slujirea preoțească de a vorbi fraților despre Dumnezeu, definită ca «teologie». După autor, Sfântul Grigorie a simțit acest conflict întreaga sa viață, în special cu ocazia preoției sale și a ridicării la demnitatea episcopală (în special cuvîntările II și XII); prin temperament el nu se simțea deplin mulțumit în mulțime și în lume, dar simțea datoria sfîntă de a face aceasta pentru că așa îi poruncise Sfântul Duh. El a depășit conflictul în căutarea și urmarea voinței lui Dumnezeu.

În încheierea prezentării acestei lucrări, dorim să arătăm că și în teologia patristică românească există numeroase opere relativ la Sfântul Grigorie de Nazianz, dintre care numim cîteva ale P. C. Preot Prof. Ioan G. Coman, *Geniul Sfîntului Grigore de Nazianz*, București, 1937, 62 p.; *Tristeșea poeziei lirice a Sfîntului Grigore de Nazianz*, București, 1938, 41 p.; *Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sfîntii Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 100—107; *Iconomia învierii Domnului în predicile pascale ale Sf. Grigore de Nazianz și Grigore de Nissa*, în «Glasul Bisericii», XIV (1955), nr. 3—4, p. 177—186; *Atitudinea practică a Sfîntilor Trei Ierarhi*, în «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 535—540; *Grégoire de Nazianze et Némésios*, Sofia, 1958, p. 707—726; *Poezia Sfîntului Grigore de Nazianz*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 1—2, p. 68—92; *Les deux Cyprien de Saint Grégoire de Nazianze*, în: «Studia Patristica», IV (1961), Berlin, p. 363—372; *Hellénisme et Christianisme chez Grégoire de Nazianze*, în «Studia Patristica», 1971 etc. A se vedea pe larg la Pr. Conf. Ștefan Alexe, *Preotul Profesor Dr. Ioan Gh. Coman. La aniversarea a 70 de ani*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 1—2, p. 100—114. — (Cezar Vasiliu).

D. A. Miller, *The byzantine tradition*, New York, 1973, XX + 108. p.

Prin intermediul prezentului volum, sinteza bizantină este studiată ca una din marile tradiții ale culturii și civilizației umane.

Preocupările autorului se îndreaptă, încă din primele capitole, asupra analizei statutului bizantin. Păstrându-se mereu demarcația dintre teorie și realitate, sînt prezentate acum structura acestuia, precum și rolul senatului, al poporului, al Bisericii și al armatei în cadrul politic al Orientului creștin medieval.

Un fapt caracteristic al istoriei Imperiului de Răsărit îl constituie influența elementelor orientale în religie și, mai ales, în viața de stat. Un exemplu al acestei realități — asupra căruia autorul stăruie pe mai multe pagini — este însăși evoluția funcției imperiale. O primă fază a motivării ei ideologice a fost apropierea persoanei și lucrării bazileului de imaginea lui Hristos Pantocratorul. De aici provin virtuțile filantropiei și evlaviei care se atribuiau împăraților bizantini, chiar dacă unii și-au dobîndit tronul prin asasinarea titularului legitim. La adăpostul unei astfel de concepții, împăratul era situat în lumina supranaturalului, fapt care îl ajuta în îndeplinirea funcțiilor sale: păzirea Ortodoxiei, diplomația, administrarea și apărarea militară a țării.

Așa-numitele perioade de «orientalizare» a Bizanțului au însemnat și contactul cu un creștinism elenizat, noțiune în care distingem ca element component nu numai filozofia platonică, ci și modele ale cultelor și monarhiilor persane sau egiptene.

Față de ideea mai veche, tradițională, a demnității imperiale intervin acum concepte mai riguroase de ierarhie și de birocrație. Influența persană se evidențiază la Bizanț prin maiestatea costumelor și prin întregul stil al vieții de la curte.

Militarizarea treptată a Imperiului în fața pericolului persan și, mai târziu, arab, a fost o altă urmare a influențelor amintite; fenomenul se reflectă și în demnitățile acordate în acea vreme, care însă erau lipsite de funcții propriu-zise.

Birocrația bizantină echivala cu o ierarhie universală căreia tronul îi asigura ordinea și funcțiunea. Cu succesiunea ei nesfîrșită de trepte ale ființelor, filozofia neoplatonică venea să întărească și mai mult ideea de bazileu după chipul lui Hristos. De la rangul acesta suprem pînă la treapta celui mai modest demnitar sau eunuc al curții (ființă lipsită de sex), totul reflecta împărăția ființelor celor fără de trupuri. După expresia autorului, năzuința bizantinilor după starea ingerilor «a fost obsesia centrală a civilizației lor».

După suficiente considerații asupra administrației Imperiului sau a codului juridic pe care l-a realizat, D. A. Miller ilustrează ideologia autocrată la care s-a referit mai înainte și descrie uzul ceremoniilor la Bizanț. Ele au rămas celebre prin cunoscuta operă a lui Constantin Porfirogenetul. Pe lângă frumusețe și armonie, ritualul acestora mai exprima ritm și ordine, virtuți pe care le descifrăm în însăși oglinda creației. De altfel, împăratul — ca obiect al minuțioaselor rînduiri zilnice — devenea întruchiparea Creatorului pe pămînt și totodată simbolul ordinii de care avea nevoie complicatul mecanism medieval de guvernare.

Culorile, insignele, corpul demnitarilor în timpul audiențelor, vocea umană acoperită de sunetele instrumentelor, ca și repetatele aclamații ale asistenței, se asociuau pentru a produce un singur efect. În sufletul multîmilor, repetiția ceremoniilor sugera conștiința puterii și autoritatea tradiției cu o forță aproape religioasă. De asemenea, oaspeții străini rămîneau puternic impresionați de aceste rînduiri grandioase ale capitalei, care uneau aproape periodic palatul sacru, Sfînta Sofia și hipodromul. Căci, în afară de praznicele calendarului creștin, existau la Bizanț ceremonii legate de evenimente dinastice, ca încoronarea și diferitele promovări în rîndurile demnitarilor.

În capitolul intitulat *Creștinismul bizantin*, D. A. Miller afirmă că acesta s-a caracterizat prin două elemente de seamă: controversele teologice (mai ales în partea lui răsăriteană) și asocierea funcției imperiale cu Biserica. Urmările primei caracteristici s-au văzut în apariția unei spiritualități bizantine specifice. Datorită liniei pe care au susținut-o unii mari teologi, viziunea «alexandrină» a vieții s-a impus, fenomen care a dus la diminuarea elementului istoric în creștinismul răsăritean. Cea

de-a doua influență s-a manifestat ca dezvoltare izolată a Bisericii, stare care a prieluit unor mari conflicte cu împărații hotărâți să-i armonizeze lucrarea cu ansamblul vieții publice.

Opiniile de mai sus au o strânsă legătură cu cele din capitolul următor, unde se discută pe marginea unei «hristologii vitale». Se știe că imaginea lui Hristos Pantocratorul s-a impus ca tip iconografic în veacul al IX-lea, dar, ca simbol al vieții religioase bizantine, el solicitase conștiințele cu multe veacuri înainte.

Credincioșii Marii Biserici au fost răpiți de icoana Mîntuitorului care mijlocește pentru izbăvirea celui căzut și în acest scop primește să se micșoreze pe Sine — în ceea ce privește natura divină. Teologia intrupării a beneficiat la Bizanț de concepțiile unei tradiții filozofice. Avantajul acesta a însemnat însă și o sursă a unor repetate discuții conciliare, pînă la o completă epurare a lor de elementul monofizit.

În general se poate afirma că acestui fapt se datorează neglijarea persoanei istorice a Mîntuitorului în desfășurarea unor acte simbolice și rituale. Cele două naturi ale Cuvîntului intrupat sînt desigur afirmate deopotrivă, dar — socotește autorul — natura Sa omenească a fost pusă în situația unui minimum de manifestare.

Legătura între Bizanț și lumea elenistică poate fi urmărită și în ceea ce privește Sfînta Liturghie. Elementele din cultele de mistere, dar în special filozofia platonice, au înfrînt în însăși noțiunea de «sacrament»; în ea s-a ȳmpus cu timpul sensul de «izolat», pe lîngă acela de «sfînt». Dar ciclul rugăciunilor creștine se bazează pe posibilitatea comunicării dintre Logos și lume.

În capitolul intitulat în original *Byzantine mysticism*, autorul expune vederi oarecum personale. El acordă monahismului bizantin un rol care poate fi atribuit pentarhiei, legat de evoluția destinului Imperiului. Dacă totuși se rămîne la ideea opoziției monahismului bizantin față de organizarea «politică» a Bisericii — ca să păstrăm exprimarea autorului — afirmația nu este valabilă decît pentru isihasm, stadiul de maturizare a acestui curent de savoare neoplatonică, care unește pe Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Maxim Mărturisitorul și cu Sfîntul Grigorie Palama. În ansamblul lui, creștinismul răsăritean a postulul o antropologie specifică la baza experienței religioase, care l-a menținut mereu pe făgașul contemplației.

Studiul se continuă apoi cu expunerii asupra concepției bizantine despre lume. Aici icoana își găsește o amplă explicație. Pe lîngă analiza aplicațiilor în artă: spațiu, lumină, mozaicuri, capitolul *Biserica ca icoană* poate da sugestii de preț cercetătorilor baladei *Meșterul Manole* prin considerațiile lui asupra ritualului arhitecturii.

Reflecțiile de aici se asociază cu acelea din capitolul *Timp, ceremonie și ritual*.

Cum este și firesc, ultima parte a volumului cuprinde știri și aprecieri asupra diplomației, a armatei și a sensului continuității Imperiului. Date utile se găsesc în carte și în legătură cu istoriografia bizantină.

Aceste scurte indicații sînt în măsură să dovedească de la început că Prof. D. A. Miller a dispus de cunoștințe întinse și variate, de o cultură teologico-filozofică la înălțimea sarcinii sale științifice. Calitățile semnalate au putut fi puse în evidență printr-un spirit critic real și echilibrat. De aceea cartea sa reușește să captiveze, solidificînd și năzuința după frumos și imaginația cititorului, odată cu cunoștințele pe care le mijlocește.

Neglijarea datelor de istorie socială, direcționate astăzi în cercetarea feudalismului bizantin, nu diminuează prea mult meritul acestei sinteze.

De asemenea, fiind cazul cercetării unei tradiții de cultură, poate că extinderea asupra a ceea ce ne-am obișnuit să denumim, odată cu N. Iorga: «Byzance après Byzance», ar fi întregit amploarea fenomenului prin iradierile pe care le-a produs mult timp după stingerea lui. — (*Pr. Gheorghe I. Drăgulin*).

Michel van P a r y s, *L'accès à l'Orient monastique chez Saint Benoit*, în «Irénikon», nr. 1/1974, p. 48—58.

Sfîntul Benedict de Nursia (născut la Norcia, în 480 și mort la Monte Casino, în 543) este adesea numit și «Părintele monahismului» din Apus, în sensul că a fost principalul legiuitor al vieții monastice în Apus. În adevăr, după ce a înființat ma-

multe minăstiri în regiunea Subiaco, la 529 s-a așezat la Monte Casino unde a întemeiat minăstirea de aci, renumită în toată creștinătatea. Pentru organizarea vieții monastice, îndeosebi la Monte Casino, Sfântul Benedict a întocmit *Regula vieții monastice*, întemeiată pe toate regulile întocmite anterior în Biserica Apuseană (de Fericitul Augustin în Africa, de Sfântul Ioan Casian la Marsilia, de Onorat la Lerini și de Sfântul Cezar la Arles).

Regula vieții monastice cuprinde 73 de capitole, și Sfântul Benedict a întocmit-o folosind în chip liber și cu pricepere regulile monastice anterioare, răsăritene și apusene. Organizarea vieții monastice după *Regula* Sfântului Benedict se caracterizează printr-o *ierarhizare* bine precizată a obștii, prin obligativitatea *muncii* fizice și intelectuale în timpul rămas liber după săvârșirea *rugăciunii*, îndeosebi în oficierea cultului divin. În acest fel monahismul benedictin s-a dovedit în timp a fi o comunitate foarte bine organizată.

*

Faptul că *Regula vieții monastice* este redactată pe baza punerii directe și imediate în practică face ca în contextul ei să nu se poată vedea limpede ce anume a folosit Sfântul Benedict din izvoarele răsăritene ale monahismului: de la Sfinții Ioan Casian, Pahomie și Vasile cel Mare, ca și din *Apoltegemele Părinților pustiuului* și alții.

În studiul său Michel van Parys își propune să lămurească raporturile literare ale *Regulii vieții monastice* cu izvoarele răsăritene și să precizeze dacă Sfântul Benedict a putut avea contacte cu diferiți reprezentanți, ori cu medii în care se practica monahismul de tip răsăritean.

El începe studiul cu reproducerea unui important pasaj din ultimul capitol al *Regulii vieții monastice*, în care se arată că cel ce vrea să-și desăvârșască viața monahală are la îndemână îndrumările Sfintei Scripturi și «paginile Sfinților Părinți ecumenici». Și cu deosebire «*Cuvântările Părinților, Instituțiile lor și Viețile lor, ca și Regulile Părintelui nostru Sfântul Vasile, care constituie mijloace de virtuți*» pentru călugării ascultători.

Acest pasaj a fost considerat ca o indicare făcută de Sfântul Benedict «la originea geografice și spirituale ale vieții monastice: Orientul creștin».

Pe lângă influențele literare orientale, influențe care pătrund contextul expunerii ample, complete și ordonate a *Regulii vieții monastice*, Michel van Parys socotește că această influență răsăriteană (ce nu poate fi urmărită în forma literară) a pătruns în primul rând într-o tradiție monastică a Apusului, din care *Regula vieții monastice* și-a însușit liniile majore, care în domeniul doctrinar și instituțional așază *Regula vieții monastice* pe linia cenobitismului egiptean, făcut cunoscut și introdus în Apus de Sfântul Ioan Casian, în cele două minăstiri înființate de el la Marsilia.

De aceea, cu toate că *Regula vieții monastice* rămîne o lucrare de sinteză pur apuseană și care nu a avut ecouri în Răsărit, iar monahismul Sfântului Benedict este ieșit dintr-o tradiție geografic răsăriteană, acclimatizată în Apus, unde a căpătat o fizionomie proprie, se poate spune totuși că și monahismul și *Regula* Sfântului Benedict au rezultat din contactul cu monahismul răsăritean, care constituia pentru Sfântul Benedict o tradiție vie percepută prin martori direcți, oculari și printr-un contact cu textele monastice răsăritene.

În paragraful intitulat *Regula vieții monastice și versiunea latină a Apoltegmelor Părinților pustiuului*, Michel van Parys înfățișează pe larg importanța pe care a avut-o traducerea latină a *Apoltegmelor* (sentințelor) *Părinților pustiuului* (traducere făcută între 526 și 556 sub titlu *Adhortationes Sanctorum Patrum* și cunoscută în parte de Sfântul Benedict la anul 546) pentru Sfântul Benedict și pentru opera sa *Regula vieții monastice* — primul text latin care citează versiunea latină a *Apoltegmelor*.

Cu toate acestea, pentru a explica personalitatea spirituală a Sfântului Benedict și caracterul «sintetic» al *Regulii vieții monastice* cunoașterea textelor monastice răsăritene nu pare suficientă. Este nevoie de identificarea contactului direct al Sfântului Benedict cu un mediu monastic provenit din Răsărit și răsădit în Italia.

În paragraful intitulat *Un mediu monastic apusean interesat de monahismul răsăritean*, Michel van Parys prezintă personalitățile apusene care au avut posibilitatea să cunoască monahismul răsăritean și să transmită direct Sfântului Benedict cunoș-

tințele și observațiile lor asupra monahismului răsăritean. Asemenea personalități au fost:

Episcopul Gherman de Capua, care a locuit în Constantinopol între martie 519 și iulie 520 și care era intim prieten al Sfântului Benedict.

Eugippus, abatele Minăstirii de la Lucullanum, care a manifestat un interes exigent și puțin comun pentru vremea sa față de marea tradiție monastică a Răsăritului de limbă greacă, și care ar fi întocmit el însuși o Regulă ce s-ar fi păstrat în «faimosul Florilegium E», cunoscut de Sfântul Benedict. În legătură cu aceasta Michel van Parys socotește necesară studierea amănunțită a «înrudirii spirituale» între Sfântul Benedict și Eugippus.

Strîns legat de abatele Eugippus a fost «*Dionisie cel Mic, călugăr originar din România de azi*, desăvîrșit cunoscător al limbilor greacă și latină și autor a numeroase traduceri din greacă în latină», în cadrul acțiunii desfășurate, la începutul veacului al VI-lea, la Roma «pentru propagarea și difuzarea textelor ascetice egiptene».

Munca lui Dionisie cel Mic presupune existența unui mediu avid de lecturi ascetice și monastice venite de la «Părinții din pustiul Egiptului», mediu din care făcea parte și abatele Eugippus. Și ținînd seama de legăturile strînse dintre Dionisie cel Mic și abatele Eugippus și de apropierea spirituală dintre abatele Eugippus și Sfântul Benedict, se poate afirma cu probabilitate că Sfântul Benedict a cunoscut direct ori indirect «aportul monastic răsăritean» adus monahismului apusean de către Dionisie cel Mic.

În încheiere Michel van Parys socotește că — datorită relațiilor de servicii și de amicitie între Sfântul Benedict și unii dintre contemporanii lui care locuiseră în Răsărit, relații înfățișate în cuprinsul studiului său — monahismul benedictin și *Regula vieții monastice* prezintă raporturi directe cu monahismul și cu *Regulile* răsăritene, ca urmare a situației Sfântului Benedict de Nursia în sinul unui mediu, al unui curent monastic apusean care se interesa îndeaproape de monahismul răsăritean și îndeosebi egiptean. Este limpede însă că Sfântul Benedict nu s-a mărginit numai la o cunoaștere a Răsăritului prezentat în scris, ci a urmărit să cunoască monahismul răsăritean și aportul lui la tradiția monastică în general, prin cei care avuseseră un contact viu și direct cu trăirea monahilor răsăriteni.

*

Recunoscînd justetea tezei susținute de Michel van Parys în importantul său studiu, ne îngăduim să semnalăm o scăpare din vedere, care nu angajează direct poziția studiului.

Am subliniat afirmația făcută de Michel van Parys că Dionisie cel Mic — care a întreprins o susținută acțiune de prezentare a textelor ascetice și monastice răsăritene Apusului creștin — era originar din România de astăzi.

Trebuie adăugat însă că și *Sfîntul Ioan Casian*, care, după ce trăise în minăstirile din Palestina și din Egipt, a trecut în Apus unde, — prin întemeierea a două minăstiri (de monahi și de monahii) la Marsilia și prin codificarea *Apoitegmelor Părinților pustiului* în cele două lucrări ale sale: Rînduielele (*De institutis coenobiorum...*) și Cuvîntările —, a îndrumat monahismul apusean pe liniile de dezvoltare spirituală ale monahismului răsăritean, era de asemenea originar din România de astăzi.

Acest lucru este deja un lucru cunoscut, încă de cînd Vasile Pârvan demonstrase că «familia casienilor» era răspîdită, în primele veacuri creștine, în Dobrogea, iar Henri Maron a tras din aceasta concluzia că Sfîntul Ioan Casian (numit «Romanul») trebuie să fie originar din Scîția Mică — Dobrogea de azi.

În legătură cu aceasta amintim și următoarele studii românești: — Pr. Al. Constantinescu, *Sfîntul Ioan Casian scitul, nu romanul*, în «Glasul Bisericii», XXIII (1964), nr. 7—8, p. 698—705; și Pr. Prof. Ioan G. Coman, «Scîții» *Ioan Casian și Dionisie cel Mic și relațiile lor cu lumea mediteraneană*, comunicare la al treilea Congres internațional de Studii sud-est europene, București, 4—10 septembrie 1974. — (Ion V. Georgescu).

Paul de Vooght, *Un episodiu puțin cunoscut din viața lui Erasme : sa luptă împotriva huseitilor bohemii în 1519—1521*, în «*Irénikon*», nr. 1/1974, p. 27—47.

După înfățișarea împrejurărilor istorice și sociale, generale și locale, din primele două decenii ale secolului al XVI-lea, în care își desfășurau activitatea Biserica Romano-Catolică, Biserica utraquistă și Unitatea fraților cehi în Boemia și în care Martin Luther întreprindea primele acțiuni reformatoare, autorul se oprește pe larg asupra faptului că în legătură cu mișcarea huseită a Unității fraților cehi s-a recurs în trei rânduri la părerea lui Erasmus de Rotterdam, care se bucura de autoritate unanim recunoscută în întreaga Europă și ca om de știință și ca om de caracter cu înaltă trăire morală.

Prima oară a apelat la Erasmus de Rotterdam nobilul ceh Jan Šlechta, bărbat foarte instruit, care făcea parte din Biserica utraquistă. Jan Šlechta solicita lui Erasmus să condamne învățăturile teologice și practica moral-cultică a «fraților cehi» din Boemia. Pentru aceasta Jan Šlechta descrie cu amănunte toate erorile pe care el le găsește în învățătura și practica schizmaticilor huseiți din Unitatea fraților cehi.

Autorul redă în chip sistematic conținutul scrisorilor lui Jan Šlechta însoțit de observațiile pe care le-ar fi făcut sau le-ar fi putut face Erasmus de Rotterdam asupra conținutului scrisorilor și conchide că poziția de fidelitate și totodată atitudinea sa critică față de Biserica Romano-Catolică a obligat pe Erasmus de Rotterdam să aibă o atitudine nuanțată față de Biserica din Boemia dizidentă față de Roma.

Astfel, în răspunsurile sale la scrisorile lui Jan Šlechta, Erasmus de Rotterdam nu impută «fraților cehi» nici modul în care ei își aleg episcopii și preoții, nici obiceiul de a se numi «frați» și «surori», nici utracismul în sine (impărtășirea laicilor cu ambele elemente) și recunoaște că abuzurile Bisericii Romano-Catolice au favorizat atmosfera (atât de răspândită atunci) de ostilitate față de viața culturală, față de situația socială și față de metodele administrative catolice. Cu toate acestea Erasmus nu admite nesupunerea față de papa, nici modificarea învățăturii despre Sfintele Taine, nici înlăturarea posturilor; și socotește că asupra unui mare număr de capete de acuzare (ca: raportul dintre Scriptură și Tradiție, riturile, odăjdiiile, venerarea și prăznuirea sfinților) este cu puțință înțelegerea, dacă ea este urmărită cu înțelepciune și cu bunăvoință de către ambele părți.

A doua oară au apelat la autoritatea lui Erasmus de Rotterdam însuși Unitatea fraților cehi, care, temându-se de izolarea în lumea creștină, încercase să intre în contact cu diferite Biserici creștine și cu personalități de renume în lumea de atunci, trimițând delegații la Constantinopol, în Rusia, în Grecia, în Italia, în Egipt, în Palestina și în Etiopia. Cunoscând autoritatea de care se bucura Erasmus de Rotterdam în lumea creștină și conștient de atitudinile sale critice față de Biserica Romano-Catolică, era firesc ca «frații cehi» să încerce să obțină din partea lui Erasmus aprobarea învățăturii Bisericii lor dizidente, învățătura expusă pe larg și sistematic în *Apologia Sacre Scripture*, întocmită de către Luca de Praga, principalul teolog al «fraților cehi», și tipărită la Nürenberg, în 1511.

În luna iunie 1520, doi delegați ai Unității fraților cehi (Nicolas Claudianus și Laurent Votik) au prezentat, la Anvers, lui Erasmus de Rotterdam un exemplar din *Apologie*, solicitându-i o declarație de aprobare.

În continuare Paul de Vooght prezintă pe larg conținutul mărturisirii de credință a Unității fraților cehi, *Apologia Sacre Scripture*, semnând cu grijă deosebirile față de învățătura romano-catolică pentru a face limpede înțelegerea de credință a «fraților cehi». În același timp sint subliniate punctele de vedere critice ale lui Erasmus de Rotterdam asupra Bisericii Romano-Catolice, pentru a deveni evident faptul că Erasmus nu putea da o declarație de aprobare a cuprinsului *Apologiei* ce i se prezentase de către delegații «fraților cehi».

După aceea, Paul de Vooght arată că, deși multe din pozițiile expuse în *Apologie* erau apropiate de pozițiile lui Erasmus de Rotterdam, el nu putea fi de acord cu negarea sacerdoțiului transmis de Apostoli, cu refuzarea purgatorului și cu condamnarea brutală și fără excepții a vieții morale și liturgice romano-catolice. De

aceea a refuzat să dea delegaților Unității fraților cehi declarația de aprobare a Apologiei, justificând atitudinea sa în primul rând cu lipsa de timp care l-a împiedicat să poată studia în amănunt conținutul Apologiei și, în al doilea rând, cu demonstrarea inoportunității declarației solicitate.

A treia oară a apelat la Erasmus de Rotterdam Arkleb de Boskovici, funcționar superior în Moravia, care, în 1521, s-a adresat lui Erasmus solicitându-i să condamne învățătura și practica Unității fraților cehi. Folosind aceleași argumente ca și în cazul delegaților «fraților cehi», Erasmus de Rotterdam a refuzat să dea condamnarea solicitată — arătând că el «împărtășește credința catolică și nu are misiunea de a aproba sau a blama» alte credințe.

*

Din înfățișarea acestor momente ale contactelor lui cu problema Bisericii husite a Unității fraților cehi reies cu limpezime trăsăturile caracteristice ale marelui umanist Erasmus de Rotterdam.

El era un fiu fidel al Bisericii Romano-Catolice, cu toate că manifesta o atitudine critică față de abuzurile ce aveau loc în viața bisericească romano-catolică. El nu numai că nu a tăgăduit niciodată, în timpul acestor contacte cu «frații cehi», ca și în contactele cu Martin Luther, credința sa catolică, dar nu a lăsat să scape nici un prilej de a mărturisi această credință. El a refuzat să aprobe învățătura Unității fraților cehi pentru că aceștia se rupseseră de credința catolică și refuzau să se supună papii.

Cu toate acestea, Erasmus dovedește o profundă stăpînire de sine, refuzînd să se angajeze într-o luptă polemică împotriva «fraților cehi» așa cum îl îndemneau și îl sollicitau Jan Šlechta și Arkleb de Boskovici.

Această atitudine poate fi întemeiată și pe convingerea — manifestată și în alte momente din viața sa — că este necesar și corect să apreciezi ceea ce este just în poziția adversarului și să recunoști în chip sincer erorile tale. Astfel el laudă împărtășirea laicilor sub forma celor două elemente, așa cum o practicau Bisericile reformate din Boemia, și regretă că Biserica Romano-Catolică nu a păstrat Taina Euharistiei în forma în care a instituit-o Mîntuitorul. Și de asemenea nu trece sub tăcere abuzurile care domneau în Biserica Romano-Catolică.

Din amănuntele din corespondența purtată cu Jan Šlechta și cu Arkleb de Boskovici, ca și din redarea de către Ioachim Camerarius a discuțiilor purtate cu delegații «fraților cehi», se constată că Erasmus de Rotterdam era în fond un partizan al «non-violenței». În adevăr, prin cuvintele și prin tonul său sincer și plin de umilință, ca și printr-o tacită invitație la penitență, se vede limpede că Erasmus de Rotterdam nădăjduia să antreneze și Biserica Romano-Catolică precum și confesiunile boeme separate de Roma într-o acțiune de restaurare a păcii și de refacere a unității în lumea creștină apuseană, conținând pentru reușita acestei acțiuni pe oamenii competenți și virtuoși.

Toate aceste calități demonstrează că Erasmus de Rotterdam a fost o personalitate de mare prestigiu, care a exercitat în epoca tulbură de la începutul veacului al XVI-lea o acțiune ecumenică excepțională. — (Ion V. Georgescu).

Michele Pellegrino, *Letteratura latina cristiana*, Roma, Ed. Studium, IV-a ediție, 1973, 214 p.

Cartea pe care o prezentăm aparținînd profesorului Michele Pellegrino deși foarte concisă, este importantă prin conținutul său. Această a IV-a ediție italiană tratează, pe distanță de șase secole, scriitorii bisericești latini pînă la Isidor de Sevilla († 636) care este ultimul dintre Părinții apuseni. Este vorba de un volum paralel cu acela despre literatura greacă creștină, publicat de același autor, tratînd Sfinții părinți răsăriteni pînă la Sf. Ioan Damaschin († 749).

Ținînd seama de rezultatele critice ale istoricilor bisericești, autorul trece în revistă pe scriitorii creștini latini, mai mari sau mai puțin importanți, relevînd caracte-

teristicile principale ale vieții și operei lor, în special a celor mai importanți dintre ei ca Tertulian, Sf. Ambrozie al Mediolanului (Milanul de astăzi), Ilarie de Pictavium, Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin care, după părerea autorului, îi depășește pe toți prin personalitatea, originalitatea și vastitatea operei sale.

Volumul de față cuprinde o amplă bibliografie, adusă la zi pentru ediția a treia de E. Cavalcanti și se caracterizează prin sobrietate și claritate, putând fi deosebit de utilă atât pentru studenții teologi cît și pentru persoanele interesate de scrierile literare creștine latine care, în totalitate, în ediția Migne numără 217 volume.

P. Mircea Clineț, *La Chiesa Ortodossa Romana*, în «Oriente Cristiano» XIV (1974), nr. 1, p. 108—112.

Împlinirea unui sfert de veac de la intronizarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian ca Întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române a avut un larg ecou nu numai în România ci și peste hotare, fapt atestat de o serie de articole publicate în presa religioasă străină a diferitelor confesiuni creștine. Între acestea se numără și articolul intitulat: *Biserica Ortodoxă Română* al P. Cuv. Arhim. Mircea Clineț, lector de limba română la Universitatea Cattolica del Sacro Cuore din Milano-Italia și profesor de teologie răsăriteană la Facultatea de teologie a aceleiași Universități.

După o scurtă introducere istorică, în care se arată că Biserica Ortodoxă Română și-a dobîndit autocefalia în anul 1885 și a fost ridicată la rangul de Patriarhie în 1925, autorul prezintă festivitățile care au avut loc la București la 5 iunie 1973 marcînd împlinirea a 25 de ani de la înscăunarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian. Se remarcă prezența în biserica Sfîntul Spiridon-Nou din București, pentru aceste festivități, a tuturor membrilor Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, inclusiv a I. P. S. Arhiepiscop Victorin al Episcopiei Misionare Ortodoxe Române în America și a P. S. Episcop Germain de Saint Denis, conducătorul Episcopiei Ortodoxe-Catolice din Franța aflată sub jurisdicția canonică a Bisericii Ortodoxe Române, a conducătorilor celorlalte culte religioase din România, între care «Mgr Aaron Marton, Episcop romano-catolic de Alba-Iulia» (p. 109), a reprezentanților unor Biserici Ortodoxe Surori — ca cea a Greciei — a altor Biserici creștine sau organizații mondiale creștine ca și a diferitelor Biserici care au parohii la București, a clericilor și unor credincioși de la parohiile române de peste hotare, a membrilor Consiliului național bisericesc, a delegaților tuturor eparhiilor, ai școlilor teologice, ai mînăstirilor etc.

Pr. Clineț se oprește apoi asupra momentului solemn al lecturii *Actului sinodal*, act în care sînt prezentate sintetic cele mai de seamă realizări ale Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian: revenirea la Biserica-Mamă a credincioșilor greco-catolici, trecerea învățămîntului religios sub controlul exclusiv al Bisericii, instituirea cursurilor de orientare pastorală și misionară pentru preoți, nivelul celor 9 reviste teologice publicate de Biserica Ortodoxă Română, restaurarea de biserici și mînăstiri, canonizarea primilor cinci sfinți români, apostolatul social ca bază a activității Bisericii Ortodoxe Române, consolidarea relațiilor de stimă reciprocă, de apreciere și de colaborare cu celelalte Biserici și comunități religioase din România; dezvoltarea cooperării cu celelalte Biserici ortodoxe surori și lărgirea raporturilor și contactelor cu celelalte Biserici și organizații creștine internaționale; promovarea ecumenismului și colaborării pentru realizarea marilor probleme care se pun astăzi lumii contemporane; înființarea de noi parohii pentru credincioșii români din străinătate și dotarea acestora cu cele necesare pentru asistența religioasă...

În continuare, autorul studiuului explică termenul de Biserică autocefală și prerogativele acesteia, adică alegerea Întîistătătorului și a episcopilor săi prin organe proprii și sfințirea Marelui Mir.

Pr. Clineț prezintă apoi organizarea Bisericii Ortodoxe Române, dînd știri despre ierarhi, numărul eparhiilor și activitatea organelor centrale. «Toate aceste evenimente cu caracter net sinodal — adaugă autorul — pun în evidență aspectul fun-

damental colegial al Bisericii Ortodoxe ca atare. Această sinodalitate, exprimată într-o formă bisericească tipică, a rămas în tradiția răsăriteană încă din primele secole și mai mult de la însăși Biserica Apostolică și imediat postapostolică. Elementul determinant și semnificativ rămâne acest fapt al alegerii cu participarea Episcopilor, clerului și laicilor, în acea proporție de echilibru care oglindește în mod elocvent întreaga biserică, adică întreaga adunare bisericească» (p. 111).

În ceea ce privește relațiile externe ale Bisericii Ortodoxe Române, autorul citează mai multe fapte.

P. Cuv. Clineț afirmă că «poziția Bisericii Ortodoxe Române s-a afirmat cu demnitate și competență la sesiunea Comitetului celor Cinci, însărcinat să studieze problemele de viitor ale Institutului Ecumenic de la Bossey prin participarea P. S. Episcop Dr. Antonie Ploieșteanul Vicar Patriarhal», (p. 112) și citează părțile cele mai importante din Documentul de lucru, alcătuit de delegatul Bisericii Ortodoxe Române.

În încheiere, autorul arată că Biserica Ortodoxă Română a participat, prin delegații săi și la alte manifestări ecumenice în 1973 în cadrul Conferinței Bisericilor Europene, a Conferinței Creștine pentru Pace, a Societăților Biblice unificate, a Federației Mondiale a Studenților Creștini etc.

Prin studiul de față, P. Cuv. Arhim. Mircea Clineț pune la îndemina cititorilor de limbă italiană o prezentare sintetică a celor mai importante manifestări din viața Bisericii Ortodoxe Române în anul 1973. — (Cezar Vasiliu).

Prof. F. Abramov, *Mitropolitul Moldovei și Sucevei Dosoftei*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1974, p. 50—52.

Socotim necesar să ne oprim îndeaproape asupra acestui succint dar deosebit de remarcabil studiu, închinat de autor Mitropolitului Dosoftei al Moldovei și Sucevei, autorul *Psaltirii în versuri*, «operă unică» (apărută cu șapte ani înaintea renumitei *Psaltiri* a lui Simeon Pološki), de la a cărei apariție s-a sărbătorit în 1973 împlinirea a 300 de ani.

Autorul demonstrează că Mitropolitul Dosoftei este personalitatea care a făcut ca mișcarea culturală din țările române în veacul al XVII-lea, slăbită esențial după moartea domnitorilor Vasile Lupu în Moldova și Matei Basarab în Muntenia, să renască și să se ridice pe culmi de nebănuit.

În adevăr Mitropolitul Dosoftei, care posedă o cultură deosebit de bogată pentru mediul și vremea lui (datorită și faptului că cunoștea mai multe limbi: greacă, latină, ebraica, paleoslava, ucraineana și româna) s-a manifestat ca un continuator direct al mișcării culturale începute cu mult înainte și urmărită îndeaproape în timpul domniei lui Vasile Lupu în Moldova și desăvârșitor al acțiunii de introducere a limbii române în Biserică. Pe de altă parte, Mitropolitul Dosoftei a înțeles necesitatea ridicării maselor prin cultură, și de aceea a întreprins o intensă activitate de tipărire de cărți traduse într-o limbă română, care a contribuit efectiv la precizarea și îmbogățirea limbii române literare.

Pentru exemplificarea acestor afirmații, autorul subliniază valoarea operelor scrise, traduse ori numai tipărite de Mitropolitul Dosoftei în vasta lui activitate cărțurărească: cărți de cult (*Mineiele*; *Liturghia*; *Paremiile*), cărți aghiografice (*Prologul lui Dosoftei* o mare culegere de vieți de sfinți, apărut cu douăzeci de ani înaintea *Vieților de Sfinți* a lui Dimitrie al Rostovului) și faimoasa *Psaltire în versuri*, care s-a răspândit în toate «țările» locuite de români, contribuind astfel la unitatea limbii române a neamului nostru.

Prezentînd foarte pe scurt viața Mitropolitului Dosoftei, autorul menționează că din călugăr («care, în 1649, se ocupa cu studierea limbilor») în Minăstirea Pobrata, el ajunge la 1658 episcop de Huși, la 1659 episcop de Roman, iar la 1671 mitropolit al Moldovei și Sucevei. A păstorit ca mitropolit în două rinduri: 1671—1673 și 1675—1691. Fiind silit să se retragă din scaun și să se refugieze în Polonia, Mitropolitul Dosoftei a continuat să sprijine Ortodoxia și libertatea poporului român.

Ajuns în Rusia, a fost numit, după cucerirea Azovului, la 1702, mitropolit de Azov; iar înainte de începerea expediției lui Petru cel Mare la Prut, Mitropolitul Dosoftei a murit în 1711 la Moscova, unde venise pentru sprijinirea acestei expediții în care vedea posibilitatea eliberării românilor de sub turci.

*

Importanța studiului Prot. F. Abramov constă însă în *corecta prezentare*, în partea întâi, a formării și dezvoltării religioase, politice și mai ales culturale a poporului român, și în *datele documentare* pe care le aduce, în partea a treia, despre contribuția efectivă a Mitropolitului Dosoftei la rezolvarea problemelor liturgico-dogmatice care frământau Biserica Moscovei după reforma patriarhului Nikon.

Încă de la primele rînduri, autorul afirmă: «Actualul teritoriu al României, fiind cucerit la 106 d. Hr. de către împăratul Traian, a fost populat și cu cetățeni din toate laturile imensului Imperiu roman. Romanii au adus aci limba latină, care s-a impus asupra limbii populației locale daco-gețice. Odată cu coloniștii romani și cu soldații legiunilor a fost adus în aceste părți *foarte de timpuriu și creștinismul*».

Această precizare a faptului că poporul român a cunoscut credința creștină încă din vremea formării lui constituie o nouă mărturie (cea dintîi importantă mărturie o prezintă studiul: Prof. K. E. Scurat, *Biserica Ortodoxă Română*, publicat în nr. 1/1973, p. 47—54) că Biserica Ortodoxă Rusă a luat hotărîrea sănătoasă de a renunța la ipoteza neîntemeiată emisă de prof. E. Golubinski (în 1871) că poporul român ar fi fost creștinat de bulgari în veacul al IX-lea, ipoteză care timp de peste o sută de ani a constituit poziția Bisericii Ortodoxe Ruse în această problemă.

În continuare, autorul înfățișează în chip corect raporturile firești statornicite, îndeosebi după schisma de la 1054, între românii ortodocși și cultura slavonă a popoarelor slave împreună cu care au luptat împotriva catolicismului, luteranismului și a mahomedanismului, Unitatea de credință, conlocuirea îndelungată cu slavii precum și raporturile strînse cu organizarea statală bulgară (și apoi româno-bulgară) a făcut ca poporul român să-și însușească limba slavonă ca limbă de cult, ca limbă de cancelarie.

Este apoi urmărită influența limbii slavone asupra vieții culturale a poporului român, pînă la mișcarea culturală românească din veacul al XVII-lea, care urmărea introducerea limbii române în Biserica, în școală și în întreaga viață social-culturală.

*

În partea a treia a studiului, autorul deschide o pagină nouă în prezentarea rolului jucat de Mitropolitul Dosoftei în viața Ortodoxiei.

Se precizează mai întîi că Rusia moscovită și kieveană se afla — în vremea Mitropolitului Dosoftei — într-o grea perioadă a luptei provocate de reforma introdusă în cult de patriarhul Nikon, despărțind comunitatea bisericească în două tabere. În adevăr Rusia kieveană suferise influența polono-latină, în care catolicismul influențase multe rînduiri culturale ortodoxe. Iar după unirea Ucrainei cu Rusia moscovită, odată cu cărțile de cult se răspîndesc în întreaga Rusie păreri catolice în diferite probleme bisericești și dogmatice, ducînd la agitație și în sînul clerului dar și al mirenilor. Cea mai ascuțită problemă o constituia «vremea prefacerii Sfințelor Daruri» în timpul sfîntei liturghii.

Cunoscînd această stare de lucruri, Mitropolitul Dosoftei a scris studii originale și a tradus din Sfinții Părinți lucrări care să ajute rezolvarea în spirit ortodox a problemelor care frământau Biserica Ortodoxă Rusă. Trebuie semnalată îndeosebi tipărirea (la Iași, în 1683) în limba greacă a operelor Sfîntului Simeon al Tesalonicii, ediție ce a stat la baza traducerii în limba rusă, în 1686—1688, la Moscova, după porunca patriarhului Ioachim.

Pentru rezolvarea problemei despre vremea prefacerii Sfințelor Daruri, patriarhul Ioachim, după ce apelase în repetate rînduri la mitropolitul Ghedeon al Kievului și la episcopul Lazăr Baranovici, s-a adresat și mitropolitului Varlaam, care, la rîndu-i, a rugat pe Mitropolitul Dosoftei «să înfățișeze concepția Sfinților Părinți în această problemă».

Mitropolitul Dosoftei a întocmit răspunsul său întemeiat pe operele Sfinților Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Iacob fratele Domnului și patriarhului Gherman al Constantinopolului, și l-a trimis mitropolitului Varlaam în septembrie 1690, — adică în momentul cel mai greu al crizei pe care Biserica Ortodoxă Rusă, cînd patriarhul Ioachim era pe punctul de a declara pe ortodocșii ucraineni ca aparținînd confesiunilor apusene.

Reproducînd pasaje întregi din acest răspuns, după manuscrisele păstrate în Biblioteca Sfînta Sofia din Kiev (cota nr. 161/38, se citează: f. 588—598, f. 721), autorul demonstrează că «lucrarea Mitropolitului Dosoftei are un caracter temeinic și sistematic, fiind pătrunsă întru totul de o idee precisă, și urmărind numai problema ce interesa. El reproduce din operele Sfinților Părinți numai cele mai necesare locuri și evidențiază abaterile efectuate în liturghia catolică și uniată, fără a-și îngădui atacuri dure împotriva Bisericii Apusene, adică fără a întuneca expunerea cu asprimea polemicii», ceea ce caracteriza lucrările apărute în vremea aceea în Rusia.

Lucrarea Mitropolitului Dosoftei a exercitat o puternică influență, îndeosebi la Kiev (unde cunoașterea limbii grecești era raritate). Însă pentru definitivă rezolvare a problemei, patriarhul Ioachim a apelat din nou la lămuririle Mitropolitului Dosoftei, «a căruia autoritate în problemele de teologie dogmatică și liturgică era în afară de orice îndoială, mai ales datorită traducerii și publicării operelor liturgice patristice».

În același scop, Mitropolitul Dosoftei a tradus *Cele 39 de cuvîntări* ale Sfințului Ioan Gură de Aur, pe care le-a dedicat și trimis țarilor Petru și Ioan Alexeevici, în anul 1693 (lucrarea se păstrează în secția de manuscrise din Biblioteca Sinodală din Moscova, sub cota nr. 446, din care autorul reproduce un pasaj de la f. 6-v).

Pentru contribuția adusă la rezolvarea problemelor care frămîntau Biserica Ortodoxă Rusă, patriarhul Ioachim al Moscovei «compara, în scrisorile sale, pe Mitropolitul Dosoftei după înțelepciune cu Moise, iar după cugetare cu Solomon». — (Ion V. Georgescu).

I. M a t e i, *Livres roumains d'une bibliothèque turque du XIX-e siècle*, în «Association internationale des Études Sud-Est-Européennes». *Bulletin*, Bucarest, XII, 1/1974, p. 209—220.

Articolul este o comunicare făcută în cadrul Asociației Internaționale de Studii Sud-Est Europene, ce și-a desfășurat lucrările la București, în luna septembrie 1974.

În articol este vorba de o serie de cărți în limba română și în limba franceză (dar cu conținut românesc), consemnate într-un catalog al bibliotecii învățatului turc Ahmed Vefik Pașa, intitulat: *Ahmed Vefik Pașa, Merhumun Kütüphanesi Deltiridir* («Bibliothèque de feu Ahmed Pasha»), Istanbul. Bagdadian Taş ve Hurufat Matbaası, 1893.

Sub acest titlu, catalogul a fost întocmit postum, de către descendenții lui Ahmed Vefik, în vederea vinderii bibliotecii acestuia, — bibliotecă ce cuprindea aproape 4000 de cărți tipărite și manuscrise.

Înainte de a prezenta cărțile românești sau scrise în limba franceză dar cu conținut românesc, — autorul se oprește asupra vieții și activității lui Ahmed Vefik Pașa, precizînd că nu face el cel dintîi biografia acestui învățat și demnitar turc, ci aceasta a mai preocupat și pe alți cercetători pînă acum, atît români cît și străini.

Ahmed Vefik Pașa s-a născut în 1823 dintr-o familie de diplomați. Și-a făcut studiile la Paris, unde tatăl său era consilier la Ambasada turcă. Reîntors la Istanbul, Vefik Pașa a lucrat scurt timp ca interpret, după care a fost numit secretar de ambasadă la Londra.

Rechemat în țară după un timp, Ahmed Vefik Pașa stabilește strînse legături cu lumea diplomatică din capitala otomană, ca și cu «emigranții din țările Europei răsăritene — români, polonezi, maghiari — stabiliți în Turcia după revoluția din 1848».

Cu românii, relațiile lui Ahmed Vefik Pașa au început în 1849. Prin forța împrejurărilor, cele mai strînse și mai îndelungate raporturi le-a avut demnitarul turc

cu Ion Ghica și cu familia acestuia, — corespondența dintre ei putând fi urmărită pînă spre sfîrșitul vieții lor, adică în ultimul sfert al veacului trecut.

Despre bogata activitate politică și diplomatică a celor două personalități, autorul face interesante considerații și aprecieri, în lumina evenimentelor și ideilor revoluției de la 1848 și a spiritului nou post-revoluționar, de reedeșteptare și unitate națională, ce se făcea tot mai simțit la popoarele din zona Balcanilor, și în primul rînd la români.

În calitatea sa de «comisar extraordinar al Turciei în Principate» — de la sfîrșitul anului 1849 pînă în mai 1851 —, Ahmed Vefik Pașa are prilejul să cunoască pe români la ei acasă, să le cîștige simpatia, să-i prețuiască și, într-un anume fel, să împărtășească chiar aspirațiile luptei lor de reedeșteptare, unire și afirmare în lume, și să-și însușească suficient de bine limba română, astfel încît să poată citi curent în această limbă.

După încheierea misiunii sale în țările române, Ahmed Vefik Pașa a mai îndeplinit următoarele însărcinări oficiale: ambasador al Turciei la Teheran și apoi la Paris, ministru al învățămîntului public, președinte pentru foarte scurtă vreme al parlamentului turc, în 1876, prim-ministru, în două rînduri, guvernator al Brusei.

În afară de Ion Ghica, cu Ahmed Pașa au mai fost în strînsă legătură Costache Negri, Al. Golescu, Costache Bălăceanu, D. A. Sturdza, D. Olănescu ș.a., «fără a mai vorbi de alți români stabiliți temporar în diferite perioade în capitala Imperiului otoman».

Partea a doua a articolului e consacrată bibliotecii lui Ahmed Vefik Pașa, «care nu a ezitat și n-a precupețit nici un efort și nici un sacrificiu pentru a-și procura cărțile și manuscrisele ce socotea că-i sint necesare». E vorba, deci, de o «bibliotecă selectivă».

Subliniind «valoarea considerabilă» nu numai pentru timpul acela dar și pentru alte vremuri, autorul deplînge «soarta îngrată» a acestei însemnate biblioteci, care «a fost împrăștiată la diferiți cumpărători din Turcia și din străinătate».

Potrivit catalogului întocmit postum, cum am spus, biblioteca lui Ahmed Vefik Pașa, cuprîndea 3851 de titluri, grupate în genere pe capitole, după limba în care erau scrise cărțile sau manuscrisele și pe discipline, în cadrul fiecărei limbi. Cele mai multe din aceste cărți și manuscrise erau în limbile turcă, arabă, persană și franceză.

Cărțile scrise în limba română sau privind România, cuprinse în capitolul «Lucrări românești», sint în număr de 17 (de la nr. 3836 la nr. 3851), «mai multe decît cele ruse și poloneze».

Apreciat din punct de vedere tehnico-bibliografic, catalogul — observă autorul — conține «nu numai greșeli de imprimare și de transcriere..., dar și grave greșeli de repartizare pe materii». Aceasta, din cauză că a fost elaborat în scopuri pur comerciale de moment. Astfel, «un număr important de cărți românești sau tratînd — cum am spus — despre România se găsesc în alte capitole, îndeosebi în capitolul de lucrări franțuzești, unde ele sint grupate într-un subcapitol special, intitulat «Istorie românească». Dar și așa fiind, nici acest capitol nu conține toate lucrările privind țările române, căci ele se mai găsesc înscrise și în alte subdiviziuni ale catalogului.

Proveniența și interesul pentru cărțile românești din biblioteca învățatului și demnitarului turc se explică în primul rînd «prin activitatea de un an și jumătate a lui Ahmed Vefik Pașa în Principatele Unite în calitate de comisar extraordinar», ca și prin «legăturile existente în această perioadă și mai tirziu cu numeroase personalități politice și culturale românești», ca: Ion Ghica, D. A. Sturdza, C. Negri și ceilalți, deja amintiți mai sus.

Unele din aceste cărți românești — poate cele mai multe — au fost achiziționate de Ahmed Vefik Pașa în timpul activității sale în București, — epocă în care existau aici mai mulți librari, care vindeau, la fel, și cărți străine și cărți românești apărute, ba chiar întocmeau și cataloage în vederea unor astfel de vînzări.

Ce cărți românești va fi putut să-și procure Ahmed Vefik Pașa din București? Mai întîi gramatici și dicționare — să nu uităm că el era preocupat acum să învețe românește! —, apoi unele lucrări de literatură. În catalogul bibliotecii lui Vefik

Paşa sînt menţionate, printre altele: *Elemente de gramatică românească* de Nicolae Bălăşescu, un *vocabular român*, apărut la Iaşi în 1845, «greu de identificat» din cauză transcrierii greşite a numelui autorului, *Colecţie de poeziiile Domnului D. Bolintineanu*, ediţia 1847, *Călătoriile lui Guliver*, în traducerea din 1848 a lui Negulici, Marcel, o scriere franceză tradusă de I. Voinescu, în 1845. Apoi *Despre administraţia provizorie rusă în Valahia* de colonelul viconte A. L. de Grammont, Bucureşti, 1850, *Hrisovul domnesc şi testamentul de fondare a spitalului Brâncovenesc*, Bucureşti, 1845, hărţi ale Valahiei, din 1843 şi de mai tîrziu.

În subcapitolul intitulat «Istorie românească» din capitolul scrierilor în limba franceză, figurează *Istoria României* de I. H. Rădulescu, *Istoria regenerării (renaşterii) româneşti în 1848*, Paris, 1850, *Memorii asupra istoriei regenerării (renaşterii) româneşti asupra evenimentelor din 1848 întîplute în Valahia*, Paris, 1851, J. A. Vaillant, *La Roumanie*, Paris, 1843, Aurelia Ghica (născută de Soubiran), *Valahia modernă*, Paris, 1850, *Noţiţă asupra României*, operă editată cu ocazia Expoziţiei internaţionale de la Paris, din 1867.

Dintre cărţile româneşti sau despre români, în afară de cele menţionate în capitolul special şi în subcapitolul «românesc» al cărţilor de limbă franceză, menţionăm: *Istoria politică şi socială a Principatelor dunărene* de N. Russo, volume din «Analele Societăţii Academice Române», *Istoria renaşterii României*, patru volume, considerate un «dar» al lui D. A. Sturdza, unul din autorii acestei lucrări, fost agent diplomatic la Constantinopol şi prieten cu Ahmed Vefik Paşa.

În capitolul intitulat «Economie politică» ce cuprinde peste 30 de lucrări, sînt trecute următoarele scrieri româneşti: *Noţiuni statistice privitoare la Moldova de Prinţul Nicolae Sutz*, Paris, 1849, *Ajutorul comerciantului, agriculturului şi inginerului. Măsurî şi greutăţi. Formule*, Bucureşti, 1873 de D. A. Sturdza şi I. Ghica, *Converbiri economice* de I. Ghica etc.

În încheierea articolului, autorul apreciază catalogul bibliotecii lui Ahmed Vefik Paşa drept «un document preţios, căci el permite să se reconstituie, chiar şi imperfect, legăturile acestui eminent erudit şi reprezentant al culturii turceşti din secolul XIX cu prietenii săi români, ei înşişi elita vieţii politice şi culturale a ţării lor». Catalogul acesta dă la iveală «o pagină puţin cunoscută a relaţiilor turco-române de acum, mai bine de o sută de ani».

O planşă cuprinzînd imagini de familie şi coperti de cărţi româneşti consemnate în catalogul bibliotecii lui Ahmed Vefik Paşa ilustrează expunerea. — (*Adrian N. Popescu*).

Alexandra Roman, *Psaltirile româneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Probleme de filiaţie*, în «Limba română», 3, anul XXIII, 1974, p. 233—242.

Se urmăreşte să se arate care este raportul dintre *Psaltirile* din secolul al XVIII-lea şi ediţiile anterioare, *Psaltirea slavo-română a lui Dosoftei*, tipărită la Iaşi, în 1680, şi *Psaltirea lui Antim Ivireanul*, apărută la Bucureşti, în 1694.

Cele 25 de ediţii tipărite în cele trei ţări române în perioada 1710—1791 (dintre care 14 munteneşti, 6 moldoveneşti şi 5 ardelenesti, reproduc, toate, o versiune identică a traducerii româneşti a Psalmilor lui David, iar această versiune unică are ca prototip *Psaltirea* tipărită la Buzău, în 1703, de Grigore Rimniceanul: *Psaltire a Ierichitului proroc şi împărat a lui David, cu cîntările lui Moisi şi cu psalmii izbrani la prazdnice, cu Paraclisul Precistei şi cu pashalii*, Buzău, 1703. Diferenţele existente între ediţii sînt diferenţe lingvistice de ordin regional, datorate, în marea majoritate a cazurilor, vechilor norme literare munteneşti, moldoveneşti şi ardelenesti, menţinute pînă în deceniul şase al secolului al XVIII-lea, iar de la această epocă înainte, chiar şi aceste diferenţe regionale sînt abandonate, prin adoptarea, în Moldova şi în Transilvania, a normelor munteneşti.

În urma comparaţiei textelor, autoarea ajunge la concluzia că *Psaltirea* tipărită la Buzău în 1703 este o prelucrare, o versiune îmbunătăţită a uneia anterioare (pro-

babii o psaltire manuscrisă). Această versiune anterioară, intermediară, se regăsește parțial în *Psaltirea slavo-română* a lui Dosoftei, și stă, atît la baza textului păstrat în tipăritura lui Grigore Rîmniceanul, cit și la baza aceluia păstrat în *Psaltirea* lui Antim, ceea ce explică marea asemănare dintre cele trei psaltiri (a se vedea în acest sens și studiul aceleiași intitulat, *Contribuții la problema unificării limbii române literare. În legătură cu edițiile românești din secolul al XVIII-lea ale Psaltirii*, în «Limba Română», XXIII, 1974, nr. 1, p. 13—24).

Psaltirea din 1694 a lui Antim reproduce de fapt textul *Psalmilor* lui David cuprinși în *Biblia de la București*, iar textul *Psalmilor* din *Biblia de la București* s-a realizat prin punerea la contribuție a unor versiuni anterioare ale *Psaltirii*, care se găsesc și în textul din *Psaltirea* lui Dosoftei din 1680.

Psalmii tipăriți în *Psaltirea* lui Dosoftei, în *Biblia de la București* și în *Psaltirea* de la Buzău din 1703 sînt rezultatul unei munci de prelucrare a unor traduceri anterioare, care se regăsesc parțial în unele Psaltiri manuscrise moldovenești din prima jumătate și mijlocul secolului al XVII-lea.

Comparînd textele celor trei Psaltiri tipărite cu cel al psalmilor din manuscrisul românesc B.A.R.S.R. Nr. 540, care reprezintă o variantă a unei redacții moldovenești a *Psaltirii* din prima jumătate a secolului al XVII-lea, autoarea constată că *Psaltirea* de la Buzău din 1703 a pus la contribuție și o versiune manuscrisă a psalmilor, nu numai textul tipărit. Textul din 1703 poate fi o prelucrare datorată moldoveanului Mitrofan, fost episcop de Huși, tipograf al unora dintre cărțile lui Dosoftei și al *Bibliei de la București*, episcop la Buzău între anii 1691 și 1702.

Se pune întrebarea: cum se explică faptul că toate Psaltirile din secolul al XVIII-lea reproduc o versiune românească unică, a cărei primă ediție este cea din Buzău din 1703? aceasta se datorește, constată autoarea, faptului că versiunea din Buzău de la 1703 este superioară, fiind făcută într-o românească suplă și firească, mai apropiată de limba de astăzi.

Examinîndu-se raportul de filiație al *Psaltirilor* românești din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și din secolul următor, s-a putut constata că ele derivă, prin intermediul *Psaltirii* de la Buzău din 1703, din versiunea moldovenească manuscrisă din prima jumătate a secolului al XVII-lea, care avea o circulație destul de intensă în a doua jumătate a aceluiași secol. Versiunea care devine unică în secolul al XVIII-lea este vechea traducere moldovenească din epoca lui Varlaam, prelucrată poate și de Mitrofan, dar pusă în circulație de munteni. Ea se impune și moldovenilor, retipărint-o în jurul anului 1750 în grai muntean.

Astfel, vechea versiune moldovenească a redevenit un vehicol al muntenizării variantei literare moldovenești care, începînd cu deceniul al șaselea al secolului al XVIII-lea, se va tipări în cele trei țări române în grai muntean, adică în conformitate cu normele literare existente în Țara Românească, contribuind la unificarea limbii literare românești. — (Pr. I. Ionescu).

Pavel Binder, *Din istoria legăturilor tipografice dintre Țara Românească și Transilvania*. — Ștefan, tipograful Noului Testament din Alba Iulia (1644—1648), în «Limba română», an. XXIII, nr. 3/1974, p. 245—248.

Deși cu o vechime prestigioasă de aproape trei veacuri și jumătate, fiind una din primele cărți românești și de excepțională importanță, nu se cunoștea tipograful Noului Testament de la Bălgrad (Alba Iulia) — 1648, legat de numele mitropolitului Simion Ștefan! L-a descoperit și l-a identificat acum Pavel Binder, întreprinzătorul cercetător istoric din Brașov. Arată cum și prezintă numele și persoana tipografului.

A pornit de la o notiță de cronică de pe un manuscris păstrat în biblioteca din Șcheii Brașovului — biblioteca bisericii Sfîntul Nicolae din Șcheii Brașovului. Manuscrisul este *Parimii... românești*, (S-a ocupat de el Candid C. Mușlea în monografia *Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului*, vol. 1, (1292—1742), Brașov, 1943), Notiță

este din 1644. Autorul ei este necunoscut. Presupune să fi fost un preot sau un dascăl de la biserica din Schei — poate chiar protopopul Vasilie (preot între 1628—1659), autorul *Cronicii Sfintei Biserici a Scheilor Braşovului*, prima cronică românească din Transilvania. Notița este scrisă în slavonă. P. Binder o reproduce în întregime, în traducerea lui Candid Muşlea. În ea este pomenit un Ştefan tipograful, venit din Ţara Românească (Ungrovlahia) și călător la Bălgrad, «în zilele craiului Ardealului Racoți Gheorghe și pe vremea mitropolitului Ardealului Ştefan, în anul de la facerea lumii 7143, iar de la Nașterea lui Hristos 1644». P. Binder găsește și dovedește că acest tipograf Ştefan, venit din Muntenia, a fost tipograful Noului Testament de la Bălgrad. Identifică cine era acest tipograf Ştefan. Reconstituie datele istorice-culturale din epocă.

În Transilvania, traducerea românească a Bibliei a fost inițiată și subvenționată de episcopul calvin Geleji Katona Istvan. În august 1643, episcopul calvin anunța, printr-o circulară, pe protopopii români că, din cauza împuținării Sfintei Scripturi, s-a început traducerea în românește a Noului Testament și ceea ce să stringă impozitele de la parohii, pentru acoperirea cheltuielilor de traducere și tipărire. În august 1644, traducerea era terminată. Principele Ardealului Gheorghe Rákóczi plătește preotului român Selivestru, egumen de Govora, care a lucrat la traducere, 50 de florinți și postav pentru un dolman. Urma tipărirea traducerii. A fost chemat și a venit din Muntenia tipograful Ştefan, ca să tipărească Noul Testament. Mitropolitul era Simion Ştefan. Preotul Selivestru murind, mitropolitului Simion Ştefan i-a revenit supravegherea tipăririi Noului Testament. S-a tipărit la tipografia locală.

În Bălgrad exista tiparniță de la începutul secolului. Din 1639 avea și o secție românească, înființată și organizată de mitropolitul Ghenadie (1628—1640), care a primit litere chirilice din Ţara Românească de la Matei Basarab, trimițându-i și un meșter tipograf, popa Dobre. Pesemene acesta a decedat, că a fost nevoie de tipograf și l-a chemat pe Ştefan.

Tipărirea Noului Testament a durat patru ani (1644—ianuarie 1648). Avea următorul titlu: *«Noul Testament. Sau împăcare, au legea noao a lui Isos Hristos Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, dem isvod grecescu și cu slavonescu, pe limba rumânească, cu îndemnarea și porunca, dimpreună cu toată cheltuiuala, a măriei sale Georgie Racoți, Craiul Ardealului, i procea. Tipăritu-s-au întru măriei sale Tipografie, deintău nou, în Ardeal, în cetatea Bălgradului. Anii dela Întruparea Domnului și Mintuitorului nostru Isos Hristos 1648, luna lui genuarie 20. foi 336»*.

Tipograful Ştefan, venit din Ţara Românească era unul și același cu tipograful sîrb ieromonahul Ştefan, care a tipărit *Psaltirea slavonească* din 1638—1641 («ieromonahul Ştefan din Ohrida»), și *Antologhionul slavonesc* din 1643.

După 1643, nu se știa nimic despre el. Aflăm că a venit la Bălgrad unde a tipărit Noul Testament. Binder presupune că tot el a tipărit și *Psaltirea lui David*, care a urmat imediat Noului Testament și terminată în ziua de 25 decembrie 1651. Carte voluminoasă, ca și Noul Testament, tipărirea ei ar fi durat tot patru ani (1648—decembrie 1651).

P. Binder mai afirmă că prezența tipografului Ştefan în Transilvania la mijlocul secolului al XVII-lea (cca. 1644—1651), îndreptățește să credem că el este tatăl vestitului tipograf Mihail, «Mihail Iștvanovici tipograful tu ex Ungrovlahia», despre care se știe că a fost cel mai iscusit ucenic al mitropolitului tipograf și artist Antim Ivireanul. La cererea mitropolitului Transilvaniei Atanasie Anghel, a fost trimis și el la Bălgrad, unde a tipărit în 1690 o *Bucoavnă* și în 1699 un *Chiriacodromion*. S-a înapoiat la București, ca timp de doi ani, 1709—1711, mitropolitul Antim Ivireanul să-l trimită în Gruzia, unde, sub numele de Mihail Stepanesvili (Mihail fiul lui Ştefan) a înființat o tipografie și a tipărit cărți.

Schițează următoarea genealogie schematică:

Ştefan tipograful, ieromonah din Ohrida (cca. 1610—1670): Tipograf în Muntenia (1639—1643), tipograf în Transilvania (cca. 1644—1651).

Mihail, fiul tipografului Ştefan (cca. 1650—1720): tipograf în Muntenia, în Transilvania (1690—1702) și în Gruzia (1709—1711).

Alexandra Roman, *Psaltirile românești din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea. Problema de filiație*, în «Limba română», an. XXIII, nr. 3, 1974, p. 233—245.

Cărțile bisericești vechi își mențin importanța culturală, literară, lingvistică și sînt cercetate și studiate cu precădere. Psaltirile românești din secolul al XVIII-lea au fost obiectul unor stăruitoare analize ale cercetătoarei Alexandra Roman, pe linia contribuțiilor lor la unificarea limbii române («Limba română», nr. 1/1974, p. 12—24). A stabilit că în secolul al XVIII-lea, respectiv perioada 1710—1791, în cele trei țări românești: Muntenia, Moldova, Transilvania, Psaltirea s-a tipărit în 25 de ediții (14 în Muntenia, 6 în Moldova, 5 în Transilvania). A mai stabilit că toate aceste ediții de Psaltire au avut ca protolip *Psaltirea de la 1703*, cu titlul complet: *Psaltirea fericitului proroc și împărat a lui David, cu cîntările lui Moisi și cu psalmii izbrani la praznice, cu Paraclisul Precistei și cu pascalii*, tipărită la Buzău, de «smeritul întru ierodiaoconi» Grigorie Rîmniceanul. Prin această Psaltire, retipărită de atîtea ori în toate provinciile românești, s-a contribuit la unitatea limbii române, însă imprimându-i caracteristice munteneste.

Problema pe care o deschide, în continuare, Alexandra Roman este, dacă Psaltirea de la Buzău (1703), cu o carieră editorială și culturală atît de impunătoare (25 de ediții într-un secol!), a fost o traducere nouă, independentă, sau o variantă românească anterioară? Din Psaltirile anterioare, deci din secolul al XVII-lea, s-a oprit la două mai apropiate: *Psaltirea slavo-română* a lui Dosoftei, Iași, 1680, și *Psaltirea* lui Antim Ivireanul de la 1694.

Comparînd textele acestor trei Psaltiri, observă că Psaltirea din 1703 nu a fost o traducere nouă, ci o prelucrare îmbunătățită a unei traduceri anterioare. Dar această traducere îmbunătățită n-a fost nici Psaltirea lui Antim Ivireanul, nici Psaltirea lui Dosoftei, ci presupune, o *Psaltire moldovenească manuscrisă*. Mai mult: această Psaltire moldovenească manuscrisă se găsește și în Psaltirea lui Dosoftei și în Psaltirea lui Antim Ivireanul. În ceea ce privește acesta din urmă, constată că, cu toate că în titlul Psaltirii din 1694 se specifică «acum întii tipărită pre limba românească», fapt declarat și în Predoslovie, afirmațiile nu corespundeau realității. Colaționînd Psaltirea lui Antim cu Psaltirea lui Dosoftei, asemănarea este evidentă. Găsește explicaerea asemănării în constatarea că Antim Ivireanul a tipărit în Psaltirea de la 1694, textul Psalmilor din Biblia de la București (1688) fără nici un fel de revizuire menționînd și greșelile de tipar! Contribuția lui Antim Ivireanul este doar că a scos din Biblia lui Șerban Cantacuzino Psalmii, i-a tipărit și i-a difuzat în carte aparte, Psaltirea.

Dar cine a tradus Psalmii din Biblia de la București? Se cunoaște că Vechiul Testament, deci și Psalmii, aparține moldoveanului Nicolae Milescu. El a tradus Psalmii, precuînd o versiune moldovenească manuscrisă de pe la mijlocul secolului al XVII-lea. La Biblioteca Academiei R. S. România există un manuscris (Ms. 540) cu o variantă moldovenească a Psalmilor (a Psaltirii), de la mijlocul secolului al XVII-lea. Comparînd textele Psalmilor din Psaltirea lui Dosoftei (1680), din Biblia de la București (1688), din Psaltirea de la Buzău (1703) și versiunea moldovenească manuscrisă de la Academie, cu numeroase exemple, asemănările sînt evidente, cu concluzia că Psaltirile citate au avut la bază Psaltirea moldovenească manuscrisă. Prin aceasta, și asemănarea dintre Psaltirea lui Antim și Psaltirea lui Dosoftei.

Prin această filiație largă, s-a petrecut următorul fapt cultural-filologic paradoxal: Psaltirea de la Buzău (1703), prin numeroasele retipăriri în toate provinciile românești, a impus acest text muntean, cu specifice lingvistice munten, Psaltirea de la Buzău au adoptat-o și moldovenii, tipărind-o și ei de 6 ori în secolul al XVIII-lea (1743, 1748, 1757, 1766, 1782, 1790). Dar această Psaltire avea la bază o traducere moldovenească a Psalmilor. Prin urmare, traducerea moldovenească, poate din epoca lui Varlaam, a revenit în locurile de obîrșie, în Moldova, muntenizată și a contribuit la unificarea limbii române, în acest fel, și în Transilvania. Vehiculul de unificare și muntenizare a limbii române: Psaltirea de la Buzău (1703) a avut simburile mol-

dovenesc. Este problemă interesantă de filiație și de structură internă a limbii române, în procesul ei de dezvoltare și unificare. Cărțile bisericești vechi cuprind mărturii și documente prețioase. — (Pr. Gh. Cunescu).

Mihail S a d o v e a n u, *Carte de înțelepciune*. Ediție îngrijită de Adriana Mitescu. Colecția Cogito. București, Editura Albatros, 1974, 158 p.

Drept introducere, Adriana Mitescu prezintă treptele înțelepciunii sadoveniene (p. V—XVI).

Cunoscînd folclorul ca un specialist — fie din colecții, fie direct din popor —, Mihail Sadoveanu se adapă la izvoarele acestuia ca la o apă vie. Astfel, întreaga operă sadoveniană cuprinde norme etice statornice, formulează principii asupra vieții și morții, asupra comportării umane, asupra istoriei în acord deplin cu legile eterne ale naturii.

Toate acestea se concretizează în ceea ce putem numi «Înțelepciune sadoveniană», care pledează pentru eternitatea normelor de adevăr, de dreptate, de prietenie și de dragoste, menite să călăuzească atitudinea socială a omului. Acestea sînt principii fundamentale avînd rostul să organizeze viața socială și istoria dincolo de succesiunea formelor de civilizație. Înțelepciunea sadoveniană constă în trăirea conștientă a rînduieilor universale ce îmbrățișează deopotrivă macrocosmosul naturii și microcosmosul uman.

Cea dintîi treaptă a înțelepciunii sadoveniene este deprinderea învățaturii naturii, descoperirea tainelor naturii, trăirea în acord profund cu legile firii. Ea are la bază descoperirea semnelor naturii, cunoașterea glasurilor naturii sau alfabetul naturii, care creează alianța ocrotitoare dintre om și viața profundă și vastă a naturii, călăuzită de legi cosmice.

A doua treaptă a înțelepciunii sadoveniene este înțelepciunea cărturărească. Inițierea în tainele naturii este completată de instrucția spirituală, «cufundarea în adevărul cărților vechi și poveștile noroadelor, de contemplarea vie a lumii inconjurătoare și extragerea adevărului, a cumpenei dreptății și măsurii». «Toate acestea alcătuiesc un ideal de cunoaștere a vieții echivalent celui de descoperire a tainelor naturii».

Expunerea se încheie cu sublinierea: «Om și natură se regăsesc în darul cugetării, înțelegă de Sadoveanu ca o sinteză a civilizațiilor, a istoriei, a cunoștințelor umane în acord cu forțele naturii» (p. XVI).

Urmează corpul propriu-zis al cărții care cuprinde o «culegere de înțelepciuni» din scrierile lui Mihail Sadoveanu. Textele sînt reproduse după seria de *Opere* (I—XX), cu excepția volumului X din ediția îngrijită de Constantin Mitru, Editura Minerva, 1971, *Evocări*, E.S.P.L.A., 1954 și *Mărturisiri*, E.P.L., 1960.

Aceste înțelepciuni sînt prezentate specificat în următoarele capitole:

I. *Popas de inițiere în tainele naturii* (p. 1—30), din care reținem: «Ființa mea întregă se armonizează cu cerul, cu apele, cu toate peisagiile»; «În natură există un fel de cumpănă înțeleaptă în toate»; «Înțeleptul de demult avea o cale deschisă, o împărtășire directă, o însușire de a pătrunde nesilit în miezul lucrurilor». «Te-ai apropiat de natura eternă, care te-a luat în stăpînirea ei și te ocrotește ca o mamă». De asemenea, merită să fie reținut punctul de vedere cu privire la hazard: «Acest hazard nu-i nici absurd, nici orb. După părerea mea, are o logică nefnduplecată, însă cu totul ascunsă înțelegerii omenеști».

II. *Cartea istoriei* (p. 31—60), din care desprindem: «Împărățiile stau pe adevăr, nu pe minciună». «Și împăratul este supus legii oamenilor de rînd». «Cine nu se pune pe sine jertfă pentru credință, nu-i vrednic să ție în stăpînirea sa noroadele». «Dacă puterea domnească nu se așază pe dreptate, atuncea e ca și cum s-ar așeza pe nisip». «Datoriile stăpînului sînt datorii mai mari decît ale celorlalți muritori». «Noi domnii și stăpînitorii de noroade trebuie să urmăm pilda soarelui, dînd în fiecare zi căldură și lumină fără a primi». «Un domn trebuie să se impresoare de dragoste».

«Cei mulți care robotesc sînt sarea pămîntului». «Un popor nu valorează prin masa lui amorfă, ci prin elementele excepționale; acestea sînt jaloane ce indică posibilitățile viitoare ale colectivității».

III. *Despre viață și moarte* (61—115) este capitolul ce îmbie atenției noastre in-deosebi următoarele înțelepciuni: «Clipa vieții e cu mult mai dumnezeiască decît veșnicia morții»; «nu se cuvine a nu băga în samă pe cei mici și a nu socoti întîmplările lor, ca să nu fie uitați de tot, ci să-i ajutăm și să le folosim cît vom putea». «Graba strică treaba și-ți aduce totdeauna năcaz și căință». «În toată ziua economisește ceva pentru ziua de mîine, căci mai bine este, cînd vei muri, să lași la vrăjmași decît cînd vei trăi să aibi lipsă». «Nimeni să nu se apuce a face ceva, mai înainte de a gîndi unde va ieși»; «să nu rămînem la aceeași stare, ci să urmăm celor care se prefac după vremei». «Un om cu cap limpede va ști să puie toate pe drumul realităților». «Cu răbdare și iubire se pot face toate». «Nu pregeta să dai dragoste și înțelepciune semenilor tăi». «Să înveți a iubi viața și oamenii». «Tovărășia e mai bună decît singurătatea». «Cel mai frumos lucru de pe lume e făcut încet și cu socoteală». «De nu va da cineva dovezi îndată despre cele ce zice, tot cuvîntul lui este deșert și de nimica». «Moartea nu-i decît un popas. Ceea ce pare un sfîrșit nu-i decît alt început».

IV. Din ceea ce ne oferă capitolul intitulat *Cumpăna înțelepciunii* (p. 117—147), rețin atenția mai ales: «Cea mai mare învățătură este că numai cele spirituale durează într-adevăr». «Este o cumpănă și o înțelepciune în lucruri». «Alceva mai de preț decît sufletul n-avem»; «Numai din durere omul se înalță la o deosebită înțelegere, precum din moarte naște însăși viața». «Nu întîrzie căci vremea trece». «Vremea tîmăduiește». «E greu să trăiești în lume fără îndreptări, fără omenie și dreptate!»; «Mai cinstit lucru nu este în lume, și mai scump și mai curat, decît omul procopsit la învățătură». «Cunoască-se că cea mai grea învățătură e cumpăna cumințeniei». «Cel ce sapă groapa altuia cade singur într-însa». «Cel ce vrea să fie mai mare peste alții să fie sluga tuturor». «Cine seamănă vînt culege furtună». «Cine vrea să aibă piine pe masă, trebuie să doarmă puțin». «Lucrul de azi să nu-l lăsăm pe mîine». «Puține să vorbești și cu măsură și multe să ascuți și înțelepțește să urmezi». «Se cuvine ca cei ce pot să ajute și să sprijinească pe cei neputincioși, pentru ca și lor să le fie bine și spre folos».

Cartea are la sfîrșit (p. 149—156) un indice tematic.

Prin cuprînsul pe care-l incorporează, volumul este de o permanentă actualitate, pentru că înțelepciunea este mereu necesară și folositoare omului în viață. Dar de o vie și arzătoare actualitate este partea privind consensul armonios dintre macrocosmosul naturii și microcosmosul uman. Căci ea constituie o pledoarie indirectă pentru trăirea conștientă a rînduieților universale cu privire la raportul dintre natura înconjurătoare și om, pentru viețuirea într-un acord profund cu legile firii, evitînd tot ceea ce denaturează și degradează acest acord!

Vasile Pârvan, *Corespondență și acte*. Ediție îngrijită, cu introducere, note și indice de Alexandru Zub. Studii și documente. București, Editura Minerva, 1973, XXXII + 501 p.

Scopul cărții se desprinde mai ales din aceste mărturisiri ale celui ce îngrijește această ediție: «nutrim speranța că șansele unei explorări biografice mai amănunțite vor spori substanțial». «Cu acest gînd, spre a spori ecoul produs de V. Pârvan în meteorica trecere prin viață, am adunat în paginile ce urmează o parte din mărturiile vieții sale». «În ideea de a pune la îndemîna cercetării mijloace de conturare mai exactă a personalității culturale a lui V. Pârvan, am înmănușiat în acest volum corespondența sa privată și protocolară, în cea mai mare parte inedită» (p. XXXI).

Deosebit de prețioasă este introducerea (p. V—XXIX) semnată de Alexandru Zub. Ea prezintă pregnant trăsăturile fundamentale și caracteristice ale personalității complexe a lui V. Pârvan: «În el se împlinește exemplar, triplul sacerdoțiu al năzuinței spre adevăr, bine și frumos», dar evidențiază mai ales unele aspecte cul-

turale ale activității sale, reliefând marea sa erudiție și profunzime. Din ea se desprinde, însă, și profilul psihologic și moral al marelui cărturar, «martir al datoriei», unul din spiritele cele mai active și mai pătrunzătoare din cultura românească.

După cum rezultă și din titlu, volumul reține aspectul documentar al operei lui V. Pârvan, regroupind în paginile sale: 199 scrisori adresate — în ordine cronologică — lui Aurel Mureșianu, N. Iorga, I. Bianu, I. Bogdan, D. Onciul, C. Stere, G. Ibrăileanu, G. Bogdan-Duică, Tr. Bratu, I. Ursu, C. Ș. Făgețel, Liviu Rebreanu, Marta Bibescu, Ramon de Bastera, Al. Lapedatu, D. Gusti, G. Țițeica, G. C. Mirzescu, Ramiro Oriz, Pr. N. Popescu, I. Nistor, Dr. I. Cantacuzino, G. Vilsan etc., precum și 148 rapoarte și referate trimise Academiei Române, Ministerului de resort, Facultății de litere și filozofie de la Universitatea din București.

Scrisorile sînt redată în ordinea următoare: Corespondență emisă (p. 1—297), Corespondență primită (p. 299—306), Acte (p. 307—329), (Addenda (p. 331—441). Urmează un indice cronologic de corespondență și acte personale (p. 443—479) și un indice general (p. 481—499).

Citind cu atenție toate aceste documente și studii, desprindem trăsături majore ale personalității multilaterale a marelui dispărut. Astfel, ne dăm seama de valoarea exemplară a faptei sale, de marea lecție a cărturarului, care a făcut o carieră pe cit de scurtă, pe atît de strălucitoare! El a trăit cu toată ființa sa principiul lansat de el: «Cînd semenii tăi te urcă în virful piramidei sociale, trebuie să arzi tot sufletul tău pentru a rămîne acolo; nu pentru tine, că tu ești un om trecător, dar pentru oameni, pentru idealul lor, pe care nu trebuie să-l lași să decadă; pentru sublimul pe care trebuie să-l faci să înflorească în inima contemporanilor tăi, chiar dacă ar fi să-l crești cu tot singele vieții tale, pe care numai o dată o ai».

Cel ce predicase de la catedră datoria vieții noastre, și-o împlinise pe a sa cu prisosință. Viața sa este o gloriificare a muncii și a strădaniei necurmăte pentru autodepășire, pentru ridicarea poporului său și integrarea lui în concertul lumii: «cred ... în cultul comun al Idealului ... să ținem unul la altul; ... căci dacă ne-am părăsi reciproc atunci poate n-am mai crede deloc în noblețea semenilor noștri». «Zi de zi, văd că mai am de învățat pînă cînd să pot măcar cit de puțin înțelege și preții după cuviință rostul lumii ce mă înconjoară». «Să vie o zi cînd și tu poți să spui c-ai făcut ceva pentru țara și neamul tău»; «pentru noi e o chestie de viață și de moarte ridicarea neamului». De aceea, el preconiza: «mai sus, tot mai sus ... în cunoașterea și înțelegerea lumii ... Mai departe, tot mai departe, spre lumina adevărului și spre căldura binelui».

Oșindînd lenea și indiferența, V. Pârvan este cuprins de «dragoste de muncă, de luptă pentru izbînda ideilor bune», socotindu-se «un soldat al cauzei celei drepte», arătînd: «visătorul nemulțumit care trăiește în mine continuu să fie treaz».

În privința mijloacelor de ridicare a poporului, el considera că remediul cel mai eficace este dezvoltarea culturii, pe baza căreia poporul își va dobîndi singur locul ce i se cuvine. Cultura este știnca pe care se cuvine edificat, durabil, viitorul națiunii. Căci prin ea se realizează unitatea sufletească a poporului român. V. Pârvan este adeptul principiului: «unitatea națională prin unitate de cultură». El pledează pentru pregătirea temeinică a unității statale, pentru o acțiune energetică și imediată de educare a maselor (XXI): «Supremul scop al luptei noastre — proclama el — este spiritualizarea vieții marelui organism politic și cultural-creator care e națiunea». Preconizează luminarea poporului prin școală și prin selecționarea valorilor în vederea unei primeniri morale. Școala are să promoveze în primul rînd caracter, deoarece «caracterul este piatra unghiulară a construcției sociale», singurul «generator de inițiativă și de energie morală». Țintește la desăvîrșirea prin cultură a unității naționale. În acest context, universitatea este preconizată de el ca o școală a umanismului și a democrației, formînd «oameni deplini, cu o cultură armonioasă în toate direcțiile».

Este vrednică de remarcat simpatia sa pentru masele impilate. Revoltat de «atîta ticăloșie la cei de sus și atîta nenorocire la cei de jos ai poporului nostru», el mărturisește: «N-am crezut nicî eu pînă acum că s-ar putea să mă doară atît de adînc durerile «neamului meu». V. Pârvan era cărturarul animat de tendința de a ridica

«plebea flămîndă și chinuită» la condiția unei umanități respectate în drepturile și aspirațiile ei legitime.

Meditînd adînc și grav asupra rostului vieții, V. Pârvan este un adept declarat al *autenticității* existenței umane, posibilă numai în *libertate și muncă*: «Să muncim în libertate, să creăm în libertate, e să cîntăm vieții cel mai frumos imn... *Munca e ritmul vieții*. Ea dă, ca și libertatea, tărie și frumusețe și caracter propriu ființei noastre... Iar de multa muncă a milioaneilor de lucrători harnici, luminează omenirea ca soarele în amiază». În muncă, în împlinirea datoriei cu prețul jertfei de sine, «în pătîmirea singularică a creatorului stă taina echilibrului sufletesc». Însăși boala se învinge prin muncă! (p. 418).

Proclamînd principiul solidarității, V. Pârvan adăuga acestuia principiul responsabilității sociale: «Totul e relativ în afară de interesul societății». De aceea, el preconizează ca indispensabilă o renovare profundă a edificului social, care să se sprijine pe luminarea satelor, ca unic mijloc de cimentare a conștiinței naționale.

De asemenea, cartea reflectă lupta lui V. Pârvan cu greutățile materiale și cu o sănătate subredă, strădania sa de a se pregăti cît mai conștiincios și mai temeinic: «Conștiința perfecționării tale treptate, în afară de orice alte considerații oportuniste»; «a-ți mări cît mai mult cercul puterilor intelectuale și a-ți întări cît mai mult conștiința independenței tale morale»; «singur mi-am fost dascăl și elev», rîvna excepțională a tînărului cărturar, nobila sa hotărîre și strădanie de a așeza cercetarea trecutului îndepărtat al țării sale pe temelii cît mai solide, inițiativele sale și evoluția savantului în contextul cultural al epocii, precum și caracterul său inflexibil, care nu tolera nici o abatere de la disciplina intelectuală!

Din cuprinsul cărții se desprind un univers și un gînd: acelea ale lui V. Pârvan formarea lui ca om al muncii și ca om de omenie, ca savant cetățean-patriot dăruit total idealurilor poporului său. Ca atare, lectura cărții antrenează și stimulează la o elevație spiritual-morală, de pe culmile căreia putem pătrunde orizontul îndatoririlor noastre de oameni și cetățeni. Căci este o carte instructivă și educativă totodată! În consecință, «este utilă tuturor celor ce vor să fie cetățeni dăruți patriei și ridicării ei pe culmi tot mai înalte de propășire!... (Pr. Prof. Corneliu Sîrbu).

Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973, 192 p.

Cunoscutul cercetător Nicolae Stoicescu se află la a treia sa lucrare de proporții în domeniul bibliografiei localităților și monumentelor medievale din patria noastră, urmărind să pună la dispoziția muncii de cercetare în domeniul istoriei locale ajutorul prețios al bibliografiei necesare selectate.

După *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Țara Românească* și *Bibliografia localităților și monumentelor din Moldova* (publicate în ultimii ani în revista «Mitropolia Olteniei» și apoi și în volum — prima în două ediții), cercetătorul Nicolae Stoicescu a publicat, în revista «Mitropolia Banatului», *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Arhiepiscopia Timișoarei și a Caransebeșului* (județele Timiș și Caraș-Severin), pe care Editura Mitropoliei Banatului o publică acum și în volum sub titlul de *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat*.

În «Introducere», autorul precizează mai întii că lucrarea sa este o *bibliografie românească*, adică în ea sînt cuprinse cu precădere lucrările alcătuite în limba română. Intrucît însă asupra localităților și monumentelor medievale din Banat au fost scrise numeroase lucrări și studii în limbile germană și maghiară, în bibliografia sa autorul a semnalat, în limita posibilităților, și unele lucrări străine.

Trecînd la prezentarea metodei de lucru folosite la astfel de lucrări, cercetătorul Nicolae Stoicescu amintește că: — la fiecare localitate au fost indicate în paranteze și numirile traduse sau transcrise în lucrările străine; — că lucrările au fost:

grupate pe localități și monumente în ordinea apariției lor, adăugind în paranteze unele aprecieri asupra cuprinsului lucrărilor; — că la orașe lucrările au fost separate astfel: cele privind orașul sau diverse aspecte din trecutul lui, și cele privind monumentele orașului după ordinea: monumente civile (cetăți, case vechi, școli, spitale) și monumente religioase (biserici ortodoxe, catolice, protestante): — și că la fiecare monument s-a schițat un scurt istoric (construire, reconstruire, reparații, refaceri).

De asemenea se arată că bibliografia cuprinzând lucrările editate a fost completată cu trimiteri la documente păstrate în Arhivele Statului din Timișoara și la date aflate în arhiva Mitropoliei Banatului, unde se întâlnesc numeroase monografii sau cronici ale parohiilor ortodoxe din Arhiepiscopia Timișoarei și a Caransebeșului.

După prezentarea listei de abrevieri folosite pentru economisirea de spațiu (p. 6—9), urmează conținutul lucrării organizat în ordine alfabetică (p. 11—192).

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului, prefațind publicarea în volum separat a *Bibliografiei localităților și monumentelor medievale din Banat*, încadrează lucrarea în studiile istorice care îmbrățișează cele mai variate mărturii ale dăinuirii în timp a românilor pe pământul patriei noastre, și demonstrează că monumentele bisericesti reprezintă urme ale trecutului poporului și țării noastre, și de aceea ele au devenit în chip firesc obiect de atență investigație. De aceea vechile și mai noile locașuri de cult răsfirate pe întinsul pământului românesc — «doveditoare ale unor drepturi imprescriptibile și al unor vrednicii necontestate» — trebuie să fie îndeaproape cercetate.

Iar locașurile de cult din părțile Banatului trebuie cercetate cu precădere, pentru «a pune în completă lumină contribuția adusă de-a lungul veacurilor la formarea culturii și civilizației românești».

Mînată de acest nobil țel, Editura Mitropoliei Banatului a socotit că este folositor să pună la îndemina tuturor cercetătorilor trecutului nostru *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat*, care în forma de articole de revistă le era cu greu accesibilă.

Semnănd frumoasa prezentare grafică a lucrării și excepționalul tipar executat în Tipografia Arhidiecezană Timișoara, recomandăm lucrarea ca foarte folositoare pentru toți cei ce se preocupă — mai mult sau mai puțin — de cunoașterea trecutului nostru bisericesc. — (Ion V. Georgescu).

CUPRINSUL

Revistei «STUDII TEOLOGICE»

pe anul XXVI (1974)

I. — STUDII ȘI ARTICOLE

	Pag.
A XXX-a aniversare a eliberării patriei noastre de sub dominația fascistă — marea sărbătoare a întregului popor român	481—488
Băjău, Doctorand Pr. Ion, <i>Contribuții mai noi cu privire la izvoarele Cazaniei lui Varlaam</i>	748—758
Buzescu, Pr. Prof. N. C., <i>Sensul uman al filozofiei kantiene</i>	669—696
Bodogaie, Pr. Prof. Teodor, <i>Un mare protagonist al apostolatului social; Sfântul Ioan cel Milostiv, patriarhul Alexandriei</i>	697—706
Chilea, Pr. Prof. Sebastian, <i>Paradoxul mincinosului și ambiguitatea minciunii</i>	190—202
Chilea, Pr. Prof. Sebastian, <i>Eroare, păcat, iertare</i>	364—382
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Problema raporturilor culturale dintre greci și «barbari», în lumina Sfinților Părinți</i>	153—171
Coman, Pr. Prof. Ioan G., <i>Autobiografia în literatura patristică</i>	654—648
Daniel, Const., <i>Esenienii și Biserica primară</i>	707—716
Dură, Doctorand Nicolae V., <i>Sinodosul canonic etiopian</i>	725—738
Enache, Doctorand Mihai, <i>Învățătura despre sinergie la unii dintre Sfinții Părinți și în teologia mai nouă</i>	406—417
Greco, Pr. Romul, <i>Despre Prea Sfânta Treime</i>	45— 52
Manolache, Protos. Doct. Dometie, <i>Aspecte ale providenței și lucrării de mântuire în «Cazania» lui Varlaam</i>	396—405
Marcu, Pr. Prof. Grigorie, <i>Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament</i>	522—532
Mihail, Pr. Paul, <i>Predicile lui Antim Ivireanul — contribuții unificatoare ale limbii române literare</i>	53— 59
Moisiu, Pr. Prof. Alexandru, <i>Sfântul Ambrozie, păstor și îndrumător al vieții și trăirii creștinești</i>	176—182
Negoitșă, Pr. Prof. Athanasie, <i>S-a descoperit manuscrisul Evangheliei după Marcu?</i>	172—176
Nicolaescu, Diac. Prof. N. I., <i>Sfânta Scriptură în Biserica noastră</i>	333—342
Nicolaescu, Diac. Prof. N. I., <i>Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română</i>	489—521

	Pag.
<i>Omagiu primului președinte al Republicii Socialiste România</i>	149—152
Pană, Diac. Doct. Marin I., <i>Președintele Nichifor Teotoke</i>	418—428
Petcu, Doctorand Sorin, <i>Rugăciunea domnească în cultul creștin și explicarea ei în literatura patristică din primele trei secole</i>	66—78
Popescu, Diac. Asist. Ioan, <i>Două cărți muzicale vechi din biblioteca Institutului teologic de grad universitar din Sibiu</i>	264—265
Popescu, Pr. Lect. Mihail-Gabriel, <i>Catehezele Sfântului Simion Noul Teolog</i>	39—44
Pufulete, Pr. Doct. Silviu Petre, <i>Situația canonică și juridică a capelelor și paracliselor în Biserica Ortodoxă</i>	557—570
Radu, Pr. Lect. Dumitru, <i>Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi</i>	183—189
Rezuș, Pr. Prof. Petru, <i>Hristologia în teologia contemporană</i>	3—12
Rezuș, Pr. Prof. Petru, <i>Sensul și importanța ecumenismului practic: mijloace de apropiere între Biserici</i>	649—668
Rusu, Pr. Dr. Zevin, <i>Cultul șarpelui la Tomis</i>	226—264
Săbăduș, Pr. Ioan, <i>Considerații generale asupra sfârșitului cărții «Faptele Apostolilor»</i>	383—395
Streza, Doctorand Pr. Liviu, <i>Tilcuirea liturgică din manuscrisul nr. 111 din biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului</i>	79—88
Stoleru, Doctorand Nicolae, <i>Aspecte ale vieții morale oglindite în proverbele românești</i>	89—100
Stoleru, Pr. Doctorand Nicolae, <i>Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale creștine</i>	533—547
Tarazi, Doctorand Nadim, <i>Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului, după Epistola către Romani</i>	60—65
Țuțuianu, Doctorand Constantin, <i>Bizanțul în «Hronica» lui Gheorghe Șincai</i>	548—556
Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, <i>Marile religii necreștine actuale. Islamismul</i>	13—38
Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, <i>Marile religii necreștine actuale. Budismul</i>	203—225
Vasilescu, Diac. Prof. Emilian, <i>Marile religii necreștine actuale. Hinduismul</i>	343—363
Voinea, Pr. Doctorand Ion-Vasile, <i>Mitropolitul Grigorie I al Ungrovlahiei</i>	739—747

II. — DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Bănățeanu, Diac. Ion, <i>Participanții la Consultația ortodoxă care a avut loc la Mânăstirea Cernica (iunie 1974), oaspeți ai Institutului teologic din București</i>	437—438
Braniște, Pr. Prof. Ene, <i>Preot Profesor Petre Vintilescu (necrolog)</i>	592—598
Coman, Pr. Prof. Ioan, <i>Vizita profesorului J. J. von Allmen, rectorul Institutului ecumenic de la Ierusalim (12—13 martie 1974)</i>	279—281

	Pag.
Cunescu, Pr. Gheorghe, <i>Gala Galaction «ad cathedram»</i>	271—278
David, Diac. P. I., <i>Sărbătorirea hramului la Institutele de învățămînt teologic superior din Patriarhia Română</i>	101—110
<i>Deschiderea anului universitar 1974—1975 la Institutele teologice din București și Sibiu</i>	775—779
Elian, Prof. Alexandru, <i>Iulian Ștetănescu (1880—1937)</i>	582—583
Georgescu-Viște, Prof. I., <i>Ilie Popescu-Spineni (1894—1964)</i>	784—786
<i>«Inchiderea» anului universitar 1973—1974 la Institutele teologice din București și Sibiu</i>	434—437
Moisiu, Pr. Prof. Al., <i>Prof. Dr. Teodor Tarnavski (1859—1914)</i>	780—783
<i>Noi doctori în teologie : P. C. Diac. Ion Ică și P. C. Pr. Ioan Mircea</i>	288—292
Popescu, Pr. Gabriel, <i>Conferințele Prof. Olivier Clément la Institutele teologice din Patriarhia Română</i>	281—283
Popescu, Pr. Gabriel, <i>Arhimandritul profesor Iuliu Scriban</i>	429
Radu, Pr. Lect. Dumitru, <i>Conferința teologică interconlesională de la Institutul teologic universitar din București</i>	283—288
Stăniloae, Pr. Prof. D., <i>Conferințe ale P. C. Pr. Prof. D. Stăniloae în R. F. Germania</i>	775
Șerbănescu, Pr. Prof. N., <i>In memoriam : Prof. Nicolae Dobrescu (1874—1914)</i>	571—582

III. — NOTE BIBLIOGRAFICE

Abramov, Prof. F., <i>Mitropolitul Moldovei și Sucevei, «Revista Patriarhiei din Moscova»</i> (în rusește) nr. 3/1974, p. 50—52. — (Ion V. Georgescu)	808—810
Allana, Alberto, <i>Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato</i> ... Brescia ..., 1973, 208 p. — (Cezar Vasiliu)	301—302
Andreev, Mihail, Cronț, Gheorghe, <i>Loi de jugement</i> . Compilation attribuée aux Empereurs Constantin et Justinien. București, 1971, 192 p. — (Pr. C. Cronț)	126—128
Andreev, M. (Sofia), <i>Sur le problème de la coexistence du droit écrit et du droit coutumier des slaves du sud au moyen-âge</i> , «Revue des études sud-est européennes», tome IX, 1971, nr. 3, p. 335—342. — (Diac. Prof. Ioan N. Floca)	461
<i>A Nestorian Collection of christological texts</i> ..., Cambridge, 1972, vol. I, Syriac text, VIII + 223 p. vol. II, introduction, translation and indexes, XIV + 114 p. — (N. D. Necula)	633
Barbaggio, Giuseppe ș.a., <i>I Psalmi</i> , ed. Morcelliana, Brescia, 1972, 432 p. (Cezar Vasiliu)	617
Baroneanț, Vasile, <i>O descoperire senzațională. Deasupra Dunării, o peșteră cu picturi rupestre</i> , «România pitorească», III (1974), nr. 2. — (Diac. P. I. David)	640—642
B.A.R.S.R., <i>Studii și cercetări de bibliologie</i> , serie nouă. XIII, ... București, 1974, 308 p. — (Pr. I. Ionescu)	638—640
Benoit, Pierre, <i>Nouvelle note sur les fragments grecs de la Grote 7 de Qumran</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 1, p. 5—12. — (Pr. Constantin Gheorghe)	606
Berciu, Prof. univ. dr. doc. Dumitru, <i>Burii dacici și străvechea lor cultură</i> , «Magazin istoric», VIII (1974), nr. 2 (83). — (Diac. P. I. David)	463—465
Biberi, Ion, <i>Principii de psihologie antropologică...</i> , București, 1971, 275 p. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	328

	Pag.
Biedermann, M. Hermenegild, <i>Îmbogățirea dialogului prin întâlnirea cu Bisericele Răsăritului</i> , «Oekumenische Rundschau», 1/1974, Frankfurt a. M., p. 76—86. — (Diac. Prof. O. Bucevschi)	298—300
Binder, Pavel, <i>Un fragment necunoscut al Molitvenicului coresian</i> , «Limba română», an. XXII (1973), nr. 4, 311 p. — (Pr. Gh. Cunescu)	132—133
Binder, Pavel, <i>Români și Reforma. Scurte contribuții la istoria culturii românești din secolul al XVI-lea</i> . «Studii de limbă literară și filologie», vol. III ... București, 1974, p. 209—216	635—636
Binder, Pavel, <i>Din istoria legăturilor tipografice dintre Țara Românească și Transilvania — Ștefan Tipograful Noului Testament din Alba Iulia (1644—1648)</i> , «Limba română», an. XXIII/1974, nr. 3, p. 245—248. — (Pr. Gh. Cunescu)	813—814
Biserica — monument istoric «Sfânta Treime» din Sibiel, Sibiu, 1973, 56 p. — (Adrian N. Popescu)	322—324
Boismard, M. E., <i>Aeon près de Salem (Jean III, 23)</i> , «Revue biblique», LXXX (1974), no. 2, p. 218—229. — (I. V. G.)	611—612
Bornkmann, Günther, <i>Geschichte und Glaube. Zweiter Teil ... Band IV</i> . München, 1971, 280 p. — (Pr. Prof. Corneliu Șirbu)	315—317
Borisov, Diac. Alexandru, <i>Din moștenirea duhovnicească a Preacuviosului Serafim de Sarov, făcătorul de minuni a toată Rusia</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973, p. 71—78. — (I. V. G.)	319—320
Brunello, Aristide, <i>Luoghi santi cristiani della Turchia</i> . «Oriente cristiano», X (1970), nr. 1, p. 32—55. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	623—624
Buduru, Valeriu, <i>Socrate în fața tribunalului heliaștilor</i> . «Magazin istoric», nr. 1 (82), VIII (1974). — (Diac. P. I. David)	313—314
Campehausen, Hans von, <i>La formation de la Bible chrétienne</i> (col. «Le monde de la Bible»), Neuchâtel, 1971, 310 p. — (Pr. Ath. Negoită)	115—116
Carthy, D. J. Mc. ș.a., <i>Per una teologia del pato nell' Antico Testamento</i> , ed. Marietti, Torino, 1972. — (Cezar Vasiliu)	618
<i>Catalogul documentelor pe pergament ale Arhivăi centrale istorice de stat a R. S. S. Ucrainiene din Liov (1233—1799)</i> , Kiev, 1972, 675 p. — (Pr. Paul Mihail)	466—467
<i>Chronique archéologique</i> , «Revue biblique», Jérusalem, LXXX (1973), no. 3, p. 396—422. — (Pr. Const. Gheorghe)	607—608
<i>Chronique archéologique</i> , «Revue biblique», Jérusalem, LXXIX (1972), no. 3, p. 399—430, no. 4, p. 571—604. — (Pr. Const. Gheorghe)	624—627
Clinet, P. Mircea, <i>La Chiesa Ortodossa Romana</i> , «Oriente Cristiano», XIV (1974), nr. 1, p. 108—112. — (Cezar Vasiliu)	807—808
<i>Conceptul de realitate în artă. Studii de estetică și teoria artei</i> . Seria «Prospecțiuni estetice», Editura Meridiane, București, 1972, 208 p. — (Diac. P. I. David)	452—453
Costin, Pr. Dr. V., <i>Cultura Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe (în grecește)</i> . Teză de doctorat în teologie, Atena, 1972, 103 p. — (Pr. Prof. Ene Braniște)	599—600
Couroyer, B., <i>Origine des Phéniciens</i> . «Revue biblique», LXXX (1973), no. 2, p. 264—274. — (Ion V. Georgescu)	615
Crișan, Dr. Ion, <i>Tezaurul de la Fintînele</i> , «România pitorească», III (1974), nr. 3. — (Diac. P. I. David)	642—644
Cross, Frank M., <i>Canaanite Myth and Hebrew Epic</i> , Cambridge, 1973, p. XVIII + 376. — (Remus Rus)	790—791
Cullmann, Dr. Oskar, <i>Vero et falso ecumenismo</i> , ed. Morcelliana, Brescia, 1972, 126 p. — (Cezar Vasiliu)	122—124
Decei, Aurel, <i>Cantemir la Istanbul</i> . «Magazin istoric», VII (1974), p. 43—47. — (Diac. P. I. David)	144—146
D. L. (Demény Ludovic), «Iubite irate, cetitorule!», «Magazin istoric», VII (1973), nr. 9 (sept.), p. 41. — (Pr. Gh. Cunescu)	133—134
Dewailly, <i>La part pris à l'Evangile (Philip. I, 5)</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 2, p. 247—260. — (Pr. Const. Gheorghe)	619—620

	Pag.
Diaconu, Petre, <i>Despre data pătîmirii lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Philippos</i> , «Studii și cercetări de istorie veche», 4, t. 24, p. 633—641. — (Pr. I. Ionescu)	470—471
<i>Dizionario dei pensiero protestante. Una teologia per neteologi ...</i> Roma — Brescia, ed. Herder — Morcelliana, 1970, 628 p. — (Cezar Vasiliu)	307—308
Dockx, S., <i>Lieu et date de l'Épître aux Philippiens</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 2, p. 230—246. — (Pr. Const. Gheorghe)	605
Emery, P. Y., <i>La prière au coeur de la vie ...</i> , Paris, 1970. — (Daniel Nesser)	396—397
Ferrari, Giuseppe, <i>Il Sacramento dell'Olio Santo nella tradizione orientale</i> , «Oriente Cristiano», X (1970), nr. 2/1970, nr. 4/1970, nr. 1/1971, nr. 4/1971. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	462—463
Filipescu, Valentina, Oprea, Olga, <i>Învățămîntul obligatoriu în România și în alte țări</i> . Editura didactică și pedagogică, București, 1972, 164 p. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	324—326
Fohrer, Georg, <i>History of Israelite Religion...</i> , Abingdon, 1972, 416 p.	456—457
Freud, W. H. C., <i>The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries</i> , Cambridge..., 1972, VII + 405 p. — (Remus Rus)	455
Gardberg, C. J., <i>Late Nubian Sites. Churches and Settlements...</i> , Stockholm, 1970. — (Remus Rus)	309
George, Augustin, <i>Le sens de la mort de Jésus pour Luc</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 2, p. 186—217. — (I.V.G.)	612—614
Gheție, Ion, <i>Simbolul atanasian din Psaltirea Scheiană</i> , «Limba română», an. XXII, 3, 1973, p. 241—248. — (Pr. I. Ionescu)	135—137
Gheție, Ion, <i>Psaltirea Hurmuzachi — copie sau original?</i> , «Studii de limbă literară și filologie» vol. III, București, 1974, p. 241—259	637
Ghibu, Onisfor, <i>Cu privire la data nașterii lui Gheorghe Lazăr</i> , «Transilvania», 5/74, p. 41—42. — (Pr. I. Ionescu)	637
Gollwitzer, Helmut ș.a. <i>Zur Frage nach dem Sinn des Lebens...</i> , München, 1971, 388 p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	439—440
Goșco, Ierod. Pavel, <i>Învățătura despre Sfînta Treime a Sfîntului Grigorie Teologul</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1973, p. 68—72. — (I. V. G.)	116—117
Grant, Michael, <i>The Jews in the Roman World...</i> , 1973, 347 p.	456
Haas, Harry, <i>In Seinem Namen versammell</i> , Graz, Wien, Köln, 1972, p. 175. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	441
Hale, Robert, <i>Christ and the Universe: Teilhard de Chardin and the Cosmos</i> , Chicago, Francian Herald Press, 1973, IX + 125 p. — (Remus Rus)	519
Hope, Trevor I., <i>Rapoartele lui Sir William Sidney Smith asupra stării Principatelor Moldova și Țara Românească în anul 1972</i> , «Studii», tom. 26, nr. 4/1973, p. 715—727. — (P. I. D.)	465—466
Iacob, Mitropolit de Mitilene, <i>A 25-a aniversare a Patriarhului României, Justinian</i> , în «Ο Ποιμην», Mitilene, 1973. nr. 7—8, 9—10, — (Pr. Const. Cornînescu)	111
«Immanuel». A semi-annual bulletin of religious thought and research in Israel, nr. 1, Summer, 1972, Jerusalem, 109 p. — (D. Abrudan)	601—602
<i>Internationale Oekumenische Bibliographie...</i> , vol. 3—4/1964—1965, München, 190, 908 p.; vol. 5/1966, München, 1972, 736 p. — (Pr. Prof. D. Fecioru)	442—444
Ιωάννου, Δ., <i>Αι σχέσεις τῶν Ρομανικῶν Χωρῶν μετὰ τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας</i> , «Ἑκκλησιαστικὸς φάρος» Alexandria, t. 55/1973, nr. 2, p. 199—209 și t. 56/1973, nr. 1—2, p. 56—99. — (N. D. Necula)	320
Jezirovski, Jurgen, <i>Istoria Alianței Mondiale Luterane</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova» nr. 64—65. — (I. V. G.)	311—312
K., <i>Despre artos</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 4/1973, p. 74—75. — (I.V.G.)	300—301

	Pag.
Klaus, Georg, <i>Semiotik und erkenntnistheorie</i> 4, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1973, 182 p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	128—132
Krivošein, Arhiep. de Bruxelles și Belgia, Vasile, <i>Opera mînuitoare a lui Hristos pe cruce și în înviere</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 2/1973, p. 64—69. — (I.V.G.)	445—448
Lagache, Daniel, <i>L'unité de la psychologie</i> , Ed. P.U.F., 1970, 64 p. — (Pr. Prof. A. Zarea)	451—452
Lash, Christopher, «Gate of light»: <i>An Ethiopian hymn to the Blessed Virgin</i> , «Eastern Churches Review», vol. V, 1973, no. 2, p. 143—156. — (N. D. Necula)	632
Lasor, Williams, <i>The Dead Sea Scrolls and the New Testament</i> , Michigan, 1971, 281 p. — (Pr. Ath. Negoia)	112—113
Lehtonen, Samuel, <i>Euharistia și jertfa lui Hristos</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 2/1973, p. 52—56. — (I.V.G.)	444—445
Lemaire, André, <i>Le Sabbat à l'époque royale israélite</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 2, p. 161—185. — (I.V.G.)	609—611
Leslienne, M., <i>Les «dix paroles» et le Décalogue</i> , «Revue biblique», LXXIX (1972), nr. 4, p. 484—510. — (Ion V. Georgescu)	787—790
Lohse, Eduard, <i>Umwelt des neuen Testaments...</i> Band I, Göttingen, 1971, 224 p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	293—295
Loski, Vladimir, <i>Intrarea în templu a Preasfinței Născătoare de Dumnezeu</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 11/1973, p. 74—75. — (I. V. G.)	303—304
Macomber, William F., S. J., <i>A Theory on the origins of the Syrian Maronite and Chaldean Rites</i> «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXXIX, fasc. I, Roma, 1973, p. 235—242. — (N. D. Necula)	124—126
Macovescu, George, <i>Gheorghe Lazăr</i> , București, Editura Albastros, 1973, 140 p. — (Mircea Păcurariu)	633—635
Matei, I., <i>Livres roumains d'une bibliothèque turque du XIX^e siècle</i> , «Association internationale des Etudes Sud-est-Européennes», Bucarest, XII, 1/1974, p. 209—220. — (Adrian N. Popescu)	810—812
Maximos, métropolite de Sardes, <i>Episcopat et primautés dans l'Eglise Orthodoxe</i> , «Contacts», no. 82/1973. — (Pr. Const. Gheorghe)	627—630
Menevisoglu, Arhim. Pavel, <i>Slintul Mir în Biserica Ortodoxă de Răsărit</i> , Tesalonic, 1972, 275 p. (în l. greacă). — (Pr. C. Cronț)	458—459
Meyendorff, John, <i>What is an Ecumenical Council?</i> «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 17, no. 4/1973, p. 259—273. — (N. D. Necula)	630—631
Meynardus, <i>The wall-paintings in crypt of St. Mark in Cairo</i> , «Eastern Churches Review», vol. V, 1973, nr. 1, p. 57—60. — (Pr. Prof. Grigorie Marcu)	295—297
Miller, D. A., <i>The Byzantine tradition</i> , New York, 1973, XX + 108 p. (Pr. Gheorghe I. Drăgulin)	810—802
Miroliubov, Prof. G. P., <i>Episcopul Teotan Zatvornica și problemele vieții duhovnicești</i> , «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 3/1973, p. 67—72. — (I. V. G.)	449—451
Morrin, J.-Alfred, <i>Les deux derniers des Douze: Simon et Judas Iskariot</i> , «Revue biblique», LXXX (1973), no. 3, p. 322—358. — (Pr. Const. Gheorghe)	603—604
Niculescu, Corina, <i>Arta metalelor prețioase în România</i> . Seria «Comori de artă în România». Editura Meridiane, București, 1973, 144 p.	459—460
Nussbächer, Gernat, <i>Contribuții la istoricul bibliotecii lui Honterus</i> , «Revista bibliotecilor», XXVI (1973), nr. 12, p. 742—745. — (Pr. I. Ionescu)	320—321
Ogitsky, D. P., <i>Canonical norms of the orthodox Easter computation and the problem of the dating of Pascha in our time</i> , «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 17, 1973, nr. 1, p. 274—284. — (N. D. Necula)	453—454
Olivier, Daniel, <i>Il processo Lutero 1517—1521</i> , Roma, ed. Coines, 1974, 184 p. — (Cezar Vasiliu)	312—313

	Pag.
Olteanu, Pandele, <i>Unul din izvoarele neogrecești ale «Cazaniei» mitropolitului Varlaam (1643): «Comoara» lui Damaschin Studitul, «Romanoslavica», XVIII, 1972, p. 163—183. — (Pr. I. Ionescu)</i>	134—135
Onu, Liviu, <i>Precizări în legătură cu câteva fragmente găsite recent din Molitvenicul lui Coresi, «Limba română», XXII (1973), nr. 5, p. 452—466. — (Pr. Gh. Cunescu)</i>	321—322
<i>Pagini inedite din «Jurnalul» lui Gala Galaction, «Steaua», an. XXIV, serie nouă, nr. 4—13/1973, p. 4—31. — (Pr. Gh. Cunescu)</i>	139—142
Paris, Michel van, <i>L'accès à l'Orient monastique chez Saint Benoit, «Irénikon», nr. 1/1974, p. 48—58. — (Ion V. Georgescu)</i>	802—804
Parrinder, Geoffrey, <i>Avatar and Incarnation</i> , London, 1970, 296 p.	310
Patacsi, Père Gabriel, <i>Les voies de l'incorruptibilité selon la tradition des Pères, «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXV-e année, no. 82/1973, p. 112—134. — (Pr. Const. Gheorghe)</i>	627
Patsavos, Il. I., <i>Intrarea în cler în primele cinci secole (în grecește), Atena, 1973. — (Doct. Ioan V. Dură)</i>	615—616
Pellegrino, Michele, <i>Letteratura latina cristiana</i> , Roma, Ed. Studium, IV-a ediziune, 1973, 214 p. — (Cezar Vasiliu)	806—807
<i>Peinture de l'ancien Pskov</i> . Ed. «Rusia Sovietică», Moscova, 1973, 64 p. — (Diac. P. I. David)	318—319
<i>Predigtstudien für Kirchenjahr 1972. Perikopenreihe I. Erster Halbband</i> , Stuttgart, Berlin, Kreuz-Verlag, 1972, 203 p.; <i>Zweiter Halbband</i> , 1973, 257 p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	302—303
Rad, von Gerhard, <i>Wisdom in Israel</i> , transl. by James D. Martin, New York, Abingdon, 1972, X + 330 p. — (Remus Rus)	457
Răduțiu, Gheorghe, <i>Ordinul de urmărire polițienească a lui Gheorghe Lazăr, «Transilvania», 5/1974, p. 42. — (Pr. I. Ionescu)</i>	636—637
Roman, Alexandra, <i>Psaltirile românești din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Probleme de filiație, «Limba română», nr. 3, an. XXIII (1974), p. 233—249. — (Pr. I. Ionescu)</i>	812—813
Ruffini, Mario, <i>Biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino</i> . Traducere din limba italiană de D. D. Panaitescu și Titus Părvulescu, Editura «Minerva», București, 1973, 298 p. — (Pr. Gh. Cunescu)	467—469
Sadoveanu, Mihail, <i>Carte de înțelepciune</i> , Ediție îngrijită de Adriana Mițescu, «Cogito», București, Editura Albatros, 1974, 158. p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	816—817
Scharfenberg, Joachim, <i>Seelsorge als Gespräche</i> , Göttingen, 1972, 153. p. — (Pr. Prof. Corneliu Sirbu)	441—442
Schwartz, Gerhard, <i>Was Jesus wirklich sagte</i> , Wien, München — Zürich, 1971, 208 p. — (Sebastian Șebu)	297—298
Schlosser, J., <i>Les jours de Noé et de Lot. A propos de Luc XVII, 26—30, «Revue biblique»...</i> , LXXX (1973), no. 1, p. 13—36. — (I.V.G.)	608—609
Scurat, Prof. K. E., <i>Desăvârșirea mîntuirii omului — îndumnezeirea, după operele Sfîntului Atanasie cel Mare, «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 5/1973, p. 61—64. — (I.V.G.)</i>	448—449
Skurat, Prof. K. E., <i>Mîntuirea și Biserica, după operele Sfîntului Atanasie cel Mare, «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 8/1973, p. 63—68. — (I. V. G.)</i>	117—119
Serghe, Mitropolitul, <i>Venerarea Maicii Domnului după învățătura Bisericii Ortodoxe, «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 9/1973, p. 57—61. — (Ion V. Georgescu)</i>	304—306
Simonescu, Dan, <i>Codex Aureus</i> , seria «Manuscris», editura Meridiane, București, 1972, 104 p. — (Diac. P. I. David)	460
Smalley, Beryl, <i>Lo studio de la Bibbia nel medioevo</i> , ed. Mulino, Bologna, 1972, XXV + 567 p. — (Cezar Vasiliu)	617
Spicq, C., <i>Note sur μωρωη dans les papyrus et quelques inscriptions, «Revue biblique» ...</i> , LXXX (1973), no. 1, p. 37—44. — (Pr. Const. Gheorghe)	606—607

	Pag.
Spidlik, Thomas, <i>Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle ...</i> , Roma, ed. Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1971, XX, 163 p. — (<i>Cezar Vasiliu</i>)	454—455
Spidlik, Prof. T., <i>Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle</i> , Roma, 1972, 163 p. — (<i>Cezar Vasiliu</i>)	797—800
Spycet, Agnes, <i>Le culte du Dieu-lune à Tell-Keisan</i> , « <i>Révue biblique</i> », LXXX (1973) p. 384—395. — (I.V.G.)	614
Stern, H. H., <i>Educarea părinților în lume ...</i> , trad. Ina Otilia-Ghiulea și Nadia Rusu, București, 1972, p. 192. — (<i>Pr. Prof. D. Călugăr</i>)	326
Stoicescu, Nicolae, <i>Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat</i> , Edit. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973, 192 p. — (<i>Ion V. Paraschiv</i>)	819—820
Șandru, Neculai, « <i>Prințul auruului</i> », București, 1972, 100 p. + 49 il. alb-negru. — (<i>Pr. Mircea Munteanu</i>)	142—144
Șoima, Gheorghe, <i>Coruri</i> . Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1973, 30 p. — (<i>Diac. Asist. Ion Popescu</i>)	471—472
Taylor, John V., <i>The God — Between God. The Holy Spirit and the christian Mission</i> . SCM Press Ltd., London, 1973, 246 p. — (<i>Remus Rus</i>)	797
<i>The Lankavatara Sutra ...</i> , London, 1973. — (<i>Remus Rus</i>)	308—309
« <i>Theologischer Worterbuch zum Alten Testament</i> », B. I. Berlin — Mainz — Stuttgart — Köln, 1973, p. 1031. — (<i>Pr. Ath. Negoită</i>)	111—112
Till, Barry, <i>The Churches Search for Unity</i> , Harmond, Pelican, 1972, 556 p. — (<i>Remus Rus</i>)	618—619
Traduction oecuménique de la Bible: <i>Epître aux Hébreux</i> , Paris, 1969, VI + 80 p. — (<i>Pr. Const. Gheorghe</i>)	793—796
Traduction oecuménique de la Bible, <i>L'Apocalypse</i> , Paris, 1970, 96. p. — (<i>Pr. Const. Gheorghe</i>)	796—797
Traduction oecuménique de la Bible, <i>Epître aux Romains</i> , II-e éd. revue, Paris, 1967, 112 p. — (<i>Pr. Const. Gheorghe</i>)	791—793
Vaux, Roland de, <i>A new Ancient History of Israel</i> , Etudes bibliques, Paris, J. Gabalda, 674 p. — (<i>Rus Remus</i>)	457—458
Vătășianu, Virgil, <i>Pictura murală din nordul Moldovei</i> . Editura Meridiane, București, 1974, 160 p. — (<i>Diac. P. I. David</i>)	642
Verghese, Paul, <i>Die syrischen Kirchen in Indien</i> , Stuttgart, 1974, 222 p. — (<i>Prof. O. Bucevschi</i>)	620—623
Westermann, Claus, <i>Das alte Testament und Jesus Christus</i> , Stuttgart, 1973, 52 p. — (<i>Pr. Prof. Corneliu Sirbu</i>)	113—115
Winter, Eduard, <i>Über die Perfektibilität des Katholizismus</i> , Berlin, 1973, 176 p. — (<i>Pr. Prof. M. Șesan</i>)	317—318
Wooight, Paul de, <i>Un épisode peu connu de la vie d'Erasmus: sa rencontre avec les hussites bohêmes en 1519—1521</i> , « <i>Irenikon</i> », nr. 1/1974, p. 27—47. — (<i>Ion V. Paraschiv</i>)	805—806
Yamauchi, Edwin M., <i>Gnostic Ethics and Mandaean Origins</i> . Cambridge, 1970, 102 p. — (<i>Remus Rus</i>)	310—311
Zabolotski, Prof. N., <i>Moștenirea apostolică și unele probleme ale ecleziologiei contemporane</i> , « <i>Revista Patriarhiei din Moscova</i> », nr. 9/1973. — (<i>Ion V. Georgescu</i>)	119—121
Zaharian, Ermona, <i>Pedagogia românească interbelică, O istorie a ideilor educative</i> , București, 1971, 214 p. — (<i>Pr. Prof. D. Călugăr</i>)	327—328
Zamfirescu, Dan, <i>Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie — Probleme controversate</i> . Editura Minerva, seria « <i>Universitas</i> », București, 1973, 448 p. — (<i>Pr. Gh. Cunescu</i>)	137—139
Zeegeers, Nic., Vorst, Vande, <i>Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II-e siècle</i> , fasc. 47, Louvain, 1972, 381 p. — (<i>Pr. Prof. A. Zarea</i>)	452

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXVI-e, No. 9—10
NOVEMBRE—DÉCEMBRE

S O M M A I R E

Études et articles

R. P. Prof. Petru Rezuș, <i>Le sens et l'importance de l'oecuménisme pratique ; moyens de rapprochement entre les Eglises</i>	649
R. P. Prof. Ioan G. Coman, <i>L'autobiographie dans la littérature patristique.</i>	654
R. P. Prof. N. C. Buzescu, <i>Le sens humain de la philosophie kantienne</i>	669
R. P. Prof. Teodor Bodogae, <i>Un grand protagoniste de «L'apostolat social» : Saint Jean le Charitable, patriarche d'Alexandrie</i>	697
Constantin Daniel, <i>Les Esseniens et l'Eglise primitive</i>	707
Gheorghe Burtan, <i>Sacerdoce et service dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament</i>	717
Nicolae V. Dură, <i>Le «Synodos» ethiopien</i>	725
R. P. Ioan-Vasile Voinea, <i>Le métropolite Grégoire I de l'Hungrovalachie (1629—1636)</i>	739
R. P. Ioan Băjău, <i>Contributions récentes concernant les sources de la «Cazania» de Varlaam</i>	748
R. P. Vasile Gh. Palade, <i>Principes et institutions de droit canon dans les documents du vieux droit roumain publiés par N. Iorga</i>	759

De l'activité et de la chronique des Instituts théologiques

<i>Les conférences tenues par R. P. Prof. D. Stăniloae dans la R. F. d'Allemagne</i>	775
<i>La rentrée des classes aux Instituts théologiques de Bucarest et de Sibiu</i>	775
<i>Prof. Dr. Teodor Tarnavski, par R. P. Prof. Al. Moisiu</i>	780
<i>Ilie Popescu-Spineni (1894—1964), par Prof. I. Georgescu-Viște</i>	784

Notes bibliographiques

787

Table de l'année 1974

I—VIII

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE