

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXVII — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1975
BUCUREȘTI

STUDIUL TEOLOGIC



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXVII, Nr. 3—4, MARTIE — APRILIE 1975

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

COLABORATORI

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

CUPRINSUL

Studii și articole

Pr. Prof. Ioan G. Coman, «Sciții» Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneeană	189
Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Sfântul Irineu, episcop de Sirmium	204
Pr. Lect. Gabriel Popescu, Gânduri și povățuiri ale Prea Fericitului Patriarh Justinian pentru învățămîntul teologic	213
Asist. Aurel Jivi, Opere teologice bizantine editate în țările române de către patriarhul Dositei al Ierusalimului	219
Doctorand Viorel Caloianu, Sensul expresiei «trimisul lui Dumnezeu» (Malak-Iahve) în Vechiul Testament	226
Doctorand Arhim. Dometie Manolache, Dogmele și valorificarea lor în viața credincioșilor ortodocși	232
Pr. Gh. Drăgulin, Propovăduirea cuvîntului și cultul în Biserica Ortodoxă	242
Doctorand Samir Gholam, Privilegiile recunoscute de autoritatea civilă Patriarhiei Antiohiei după anul 1516 și Legea «Statutului personal» pentru greco-ortodocșii din Patriarhia Antiohiei și a Întregului Orient	249
Doctorand Nicolae V. Dură, Receptarea canoanelor în Biserica Etiopiană	277
Nic. Vătămanu, «Șarpele de aramă» (Numeri XXI) în numismatică și în istoria medicinei	290
Prof. M. Vasilescu, Ștefan cel Mare, apărător al creștinătății	297

Din activitatea și cronica Institutelor teologice

Cu privire la conferința «Considerații asupra cultului în Biserica primară», ținută de profesorul Jean Jacques von Allmen la Institutul teologic din București, la 18 martie 1974, de Pr. Prof. Ene Braniște	302
† Preotul profesor Valeriu Iordăchescu de Prof. Const. Pavel	309

Note bibliografice

312

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, abonamente 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. României, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Ioan G. Coman

„SCIȚII“ IOAN CASIAN ȘI DIONISIE CEL MIC ȘI LEGATURILE LOR CU LUMEA MEDITERANEEANĂ*

Legăturile dintre Scitia Minor și lumea mediteraneeană sînt foarte vechi. Ele preced cu secole era creștină, așa cum o atestă săpăturile arheologice și destule izvoare literare. Pentru începutul erei noastre, se cunosc destul de multe relațiile pe care Ovidiu, exilat la Tomis, le întreținea cu Roma, sau acțiunile militare ale legiunilor romane în regiunea Dunării de Jos.

Scitia Minor devenită creștină și-a înmulțit legăturile întii cu Mediterana de Est, pentru a iniția sau a intensifica contacte cu locurile Sfinte, pe urmă cu Mediterana Centrală, unde Roma era un mare centru creștin, în fine cu Mediterana Occidentală, unde credința, misiunea și alte împrejurări îi duceau pe oameni să se stabilească, sau să închege rapoarturi noi.

Cînd, spre sfîrșitul secolului al IV-lea (385), Ioan Casian și, spre sfîrșitul secolului al V-lea (înainte de 496), Dionisie cel Mic au plecat din Scitia Minor, primul spre Palestina și al doilea întii spre Constantinopol și apoi spre Roma, drumul în aceste direcții era deja tradițional. Profund romanizată, Scitia Minor își trimitea fiii în diferite părți ale aceleiași romanități orientale, centrale sau occidentale.

1. Ioan Casian — N-avem aci intenția să reluăm discuția asupra originii «scite» a lui Ioan Casian, adică proveniența sa din Scitia Minor, Provincie daco-romană, origine consemnată de Ghenadie de Marsilia¹, aproape contemporanul său². Cercetările recente luînd mereu în considerare și alte regiuni sau localități propuse ori sugerate ca loc de naștere a lui Casian: Siria, Palestina, Sertă (Kurdistan), Provincia și Constantinopol³, ori nu se pronunță clar, ori admit mai mult sau mai puțin definitiv originea «scitică» a autorului nostru. Printre reprezentanții acestei din urmă propuneri menționăm pe: Zahn, Schwartz, Bardenhewer, Courcelle, Marrou, Altaner, O. Chadwick, H. Chadwick, Coman, Șerbănescu, Vulpe, Barnea etc. Casian nu ne dă amănunte asupra patriei sale, dar declară că «pro-

* Comunicare făcută în ziua de 9 septembrie 1974, la cel de al III-lea Congres Internațional de Studii Sud-Est Europene, ținut la București.

1. *Liber de vitis illustribus* 62, ed. E. C. Richardson, în «Texte und Untersuchungen» XIV, 1—2, 1896, p. 82.

2. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrimoniul ecumenismului creștin din secolele IV—VI, în Scitia Minor* (Dobrogea), în «Contacts», XXII Année. no. 69, 1er Trimestre, 1970, s. 63.

3. Michel Olphe Galliard, *Cassien (Jean)*, în «Dictionnaire de Spiritualité», tome II, première partie, Beauchesne, Paris, 1953, col. 214; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 212, n. 6.

prietatea fuciară a strămoșilor săi era o frumoasă așezare plăcută la vedere și oferind largi solitudini; prin adincimile pădurilor sale și a împrejurimilor, această așezare făcea desfătarea unui călugăr și în același timp putea să furnizeze îmbelșugate mijloace de trai»⁴. Ioan Casian, care avea o soră⁵, își amintea de marea evlavie a părinților săi, socotind că ei nu le-ar fi împiedicat proiectul de plecare pe care îl nutreau, ci s-ar fi ostenit asiduu să le favorizeze progresul și să acopere cu bucurie toate nevoile lor materiale⁶. Pe acești părinți lăsați în patria lor, Ioan Casian și sora sa și fratele duhovnicesc Gherman⁷ doreau arzător să-i revadă și au făcut, în această privință, o tulburătoare mărturisire avei Avraam. Pentru a ajunge la acești părinți, ei socoteau că trebuiau să se întoarcă în provincia lor: ad repetendam provinciam nostram»⁸. Această expresie «provincia nostra» a fost raportată sau identificată cu Provincia — Provence din sudul Galiei sau al Franței, întrucît nivelul superior al latinei scrise de Casian s-ar opune unei origini «scitice» a acestuia; în consecință, expresia menționată s-ar aplica mai bine «Provinciei» din Galia romanizată de multă vreme și care produsese scriitori de calitate. În perspectivă geografică și istorică, această «provincia nostra» se referă, foarte probabil, la Provincia romană Sciția Minor — actuala Dobrogea românească — care și ea a produs oameni cultivați și a păstrat în inscripții numele de Casian, oricare ar fi fost de altfel originea acestui nume⁹. Numele nu poate apare decît târziu în Provence, dar el e prezent destul de devreme în Sciția Minor. Mai mult decît atât: reflecînd asupra acestei «provincia nostra», patria lui Casian, avă Avraam zice, la un moment dat, către Ioan și însoțitorii săi, care doreau să se întoarcă la părinții lor: «Voi, care prin eforturi supreme ale trupului și ale sufletului, aici, în această regiune (a Egiptului), încercați, propriu-zis, să luptați, în multe privințe, oarecum contra naturii patriei voastre, gîndiți-vă atent dacă puteți suporta această nuditate, ca să zic așa, în acele regiuni înghețate, cum se spune, și ca încătușate de frigul unei lipse excesive de credință»¹⁰. Avă Avraam pune aci în contrast căldura atmosferei naturale și a credinței din Egipt cu frigul și lipsa de credință care paralizează regiunile patriei lui Casian. Această înghețare de frig nu convine «Provinciei» din Galia, ci Sciției, despre care și Paulin de Nola, în poemul său propemptikon, al XVII-lea, adresat lui Niceta de Remesiana, spre anul 400, și Dionisie cel Mic, într-o Prefață

4. *Conlatio XXII*, 1, 3, ed. M. Petschenig, 1886, în CSEL, XIII, 2, p. 675, la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 63.

5. *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis XI*, 18, ed. M. Petschenig, 1888, în CSEL, XVII, 1, p. 203: «qui nec germanam vitare... evadere... potui».

6. *Conlatio XXIII*, 1, 2, p. 674.

7. *Conlatio XVI*, 1, p. 439: «non carnali, sed spiritali essemus fraternitate devincti».

8. *Conlatio XXIII*, 1, 2, p. 674.

9. Owen Chadwick, *John Cassian*, second edition, Cambridge, At the University Press, 1968, p. 9; Pr. Prof. Ioan Coman, *art. cit.*, p. 64.

10. *Conlatio XXIII*, 8, 5, p.: «... Vos, qui summo animi et corporis nisu in hac regione dumtaxat quasi naturam patriae vestrae in multis inugnare conamini, diligenter expedite, utrum in illis torpidis ut fama est regionibus et velut frigore nimiae infidelitatis obstrictis hanc ut ita dixerim nuditatem sustentare possitis».

la o traducere adresată lui Ioan și Leonțiu, ceva mai mult de 130 de ani mai târziu, vor face aceeași descriere¹¹.

După o ședere de 4—5 ani la Constantinopol, pe lângă Sfântul Ioan Gură de Aur (399—400—404) și în mijlocul poporului Capitalei bizantine, Casian va spune, atunci când va scrie tratatul *De Incarnatione* că locuitorii acestui oraș sînt «concetățenii săi prin dragostea de patrie și frații săi în credință»¹². Deci Constantinopolul a fost o patrie trecătoare a lui Casian și a însoțitorilor săi, cu același titlu ca Palestina, Egiptul și Roma.

Casian a primit o bună formație clasică și o primă inițiere religioasă probabil în Sciția Minor, unde evlavia și posibilitățile materiale ale părinților săi l-au putut stimula să se pregătească cît mai bine. Cunoștințele sale în domeniul poeziei, al legendelor, al istoriei războaielor etc. nu se vor șterge niciodată din spiritul său¹³. Casian citează sau face aluzii la Virgiliu, Horațiu, Persius, poate la Ovidiu, sigur la Salustiu și la Cicero¹⁴ și ține să precizeze că aceste cunoștințe literare superficiale¹⁵ căpătate prin insistența pedagogului și printr-o lectură continuă¹⁶ îi vin din perioada copilăriei¹⁷. Nu într-o minăstire și-a putut el căpăta cunoștințele literare neagreate în general, în acea epocă, de către tradiția monahală. Sciția Minor avea, atunci, școli laice în centre ca Tomis, Histria, Callatis etc.

Pe de altă parte, Casian a putut fi inițiat sau întărit în credința creștină nu numai de către părinții săi, ci, într-un grad mai înalt, și într-o minăstire. Avem cunoștință despre existența minăstirilor audiene în Sciția Minor, grație Sfântului Epifanie¹⁸. Săpăturile arheologice de la Niculițel — județul Tulcea —, în Sciția Minor, au dat la iveală, în 1971, o interesantă biserică creștină cu un martirium conținînd moaștele a patru martiri: Zoticos, Attalos, Kamasis și Philippos¹⁹, socotiți a fi fost victimele persecuției lui Dioclețian, ori ale aceleia a lui Atanaric. Sciția Minor era intens creștinată în prima jumătate a secolului al IV-lea, dacă nu mai devreme²⁰. Pînă de curînd, un loc din această regiune a Niculițelului se numea Minăstirea. Este permis să credem că tînărul Casian a putut să cunoască o minăstire aci, în Sciția Minor, și să rămînă în ea pînă la plecarea sa în Palestina, dacă afirmația sa

11. Paulin de Nola, *Carmen XVII*, v. 201—204, ed. G. Hartel, CSEL, XXX, 2, 1888, p. 90—91 : Boreas înghețată fluviile ; Prefatio Dionysii Exigui ad Joannem et Leontium, în «Scriptores «Illyrici Minores», Corpus Christianorum — Series Latina, LXXXV, Turnholt, 1972, p. 55 : «Scythia quae frigidibus simul et barbaris probatur esse terribilis».

12. *De Incarnatione Domini*... VII, 31, 3, ed. M. Petschenig, în CSEL, XVII, 1, p. 390.

13. *Conlatio XIV*, 12, p. 414.

14. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 9 și n. 4.

15. *Conlatio XIV*, 13, p. 414 : «... tenuiter videor adtigisse notitiam litterarum».

16. *Ibidem* : «vel instantia paedagogi vel continuae lectionis... intentio».

17. *Ibidem* : «a parvulo...» ; *Conl. XIV*, 13, 2, p. 415 : «ab infantia inbuta est (mens)».

18. *Contra ereziilor III*, 1, 70, 14, P. G., 42, col. 372 B.

19. Victor-Heinrich Baumann, *Considerații preliminare asupra bazilicii creștine din satul Niculițel, jud. Tulcea*, în «Pontica», 5, Constanța, 1972, p. 547—564 ; I. Barnea, *Martirionul de la Niculițel*, în «Biserica Ortodoxă Română», XCI (1973), nr. 1—2, p. 218—228.

20. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 61—62.

că el se stabilise încă din copilărie («a pueritia nostra») printre călugări ale căror îndemnuri le asculta și ale căror exemple le vedea²¹, se referă la o mînăstire din Scitia Minor și nu la aceea de la Betleem.

Îndemnat, probabil, de mediul său familial și mai pe urmă monahal, dar mai ales către pelerini pornind spre Locurile Sfinte, Casian, sora sa și Gherman au plecat în Palestina și s-au stabilit acolo într-o mînăstire, nu departe de peștera unde se născuse Domnul nostru Iisus Hristos²². În această mînăstire, zice Casian, Domnul Iisus Hristos a întărit prin har, copilăria lui pînă atunci prea fragilă în credință²³. Evident, el venea din patria sa cu această credință încă fragilă. Expresia «copilărie fragilă» și «de lapte» este un pendant literar și spiritual la «copilăria umană» a lui Iisus Hristos la Betleem. Casian nu putea fi, totuși, chiar un simplu copil intrînd în mînăstirea de la Betleem, ci un adolescent, deși uneori s-a admis dacă nu principiul cel puțin practica de a primi copii în mînăstiri²⁴. «Copilul» Casian putea să aibă în jur de 20 de ani cînd a sosit la Betleem, spre 380. Dar, deși ei apreciau viața monahală de la Betleem²⁵, Casian și Gherman, îndrăgostiți de desăvîșirea cenobitică, ce se practica în Egipt²⁶, au plecat în această țară, spre 385, după ce au făgăduit și au depus jurămînt în fața adunării fraților că se vor întoarce la lavra lor²⁷. În Egipt, ei au vizitat comunitățile de la Panephytis, Thennesis, Khellia, Scete etc., și au rezidat cînd într-un loc cînd într-altul, realizînd raporturi strînse cu părinți ca: Chairemon, Iosif, Nesteros, Piam, Avraam, Moise, Pafnutie, Apollon etc.²⁸ Nu este exclus ca ei să fi putut vizita pe Evagrie Ponticul, în Khellia, dat fiind că ei au făcut de două ori opriri prelungite în Egipt (385, 392)²⁹ Evagrie, origenist, contribuise la întărirea unui număr destul de mare de călugări în filocalia marelui dascăl alexandrin, Origen, ceea ce a provocat iritarea lui Teofil al Alexandriei, care, în urma unor tulburări, a publicat scrisori de expulzare și a folosit toate mijloacele pentru a izgoni pe călugării origeniști din mînăstirile pustiului, măsuri care au atins și pe Casian și Gherman³⁰, după ce aceștia se întorseseră deja odată în Palestina, potrivit făgăduielii și jurămîntului lor. Ioan Casian nu face aluzii la origenism, ci numai la antropomorfiți pe care *Scrisoarea* lui Teofil, îl osîndea radical și care a provocat multe confuzii și nenorociri printre călugări³¹. El nu spune nicăieri că a fost expulzat din Egipt, pentru o rațiune sau alta.

21. De *Institutis coenobiorum* ... Prefață, 4, p. 4—5: «... ea quae a pueritia nostra inter eosdem constituti atque ipsorum incitati cotidianis adhortationibus et exemplis vel agere temptavimus vel didicimus vel visu percepimus, minime iam possumus ad integrum retinere, tot annorum circulis ab eorum consortio et imitatione conversationis abstracti, praesertim cum harum rerum ratio nequaquam possit otiosa meditatione doctrinaeque verborum vel tradi vel intellegi vel memoria contineri».

22. De *Instit. coenob.* III, 31, p. 70.

23. *Ibidem*, III, 4, 1, p. 38.

24. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 10—11.

25. *Conlatio XVII*, 7, p. 468.

26. *Ibidem*, 2, 1, 2, p. 465—466: O. Chadwick, *op. cit.*, p. 12 ș.u.

27. *Conlatio XVII*, 5, 2—3, p. 468.

28. *Conlationes XI—XXIII*, passim.

29. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 26.

30. *Ibidem*, p. 28—30.

31. *Conlatio X*, 2—5, p. 286—291.

Casian a ajuns la Constantinopol în același timp sau puțin după Frații Lungi. Biserica din Capitală era condusă de doi ani sau chiar mai mult de către Sfântul Ioan Gură de Aur. Era în 400 sau în 401. Fără îndoială, Sfântul Ioan Gură de Aur și-a atașat pe Casian și l-a hirotonit diacon, pentru merite reale³². La sfârșitul tratatului *De Incarnatione*, autorul declară că un personaj umil și obscur ca el și care nu poate ocupa un loc de seamă printre conducătorii bisericești distinși de la Constantinopol, îndrăznește, totuși, să aibă zelul și afecțiunea ucenicului, întrucît el a fost ales pentru sfînta slujire a Bisericii și a fost afierosit lui Dumnezeu, prin episcopul Ioan de fericită amintire. El se simte legat prin duhul dragostei și de acest popor preaiubit și preavenerabil al Constantinopolului³³. Dacă Ioan Casian a rămas lângă Sfîntul Ioan Gură de Aur pînă la al doilea exil al acestuia, adică pînă în 404, el a asistat desigur la drama marelui patriarh și a participat la ea din toată ființa sa, cu poporul creștin al Constantinopolului, însușindu-și durerea și întristarea acestui popor³⁴. Așa se explică faptul că el a fost însărcinat de către clerul și poporul Capitalei să intervină cu o scrisoare pe lângă episcopul Romei, Inocențiu I, pentru ca acesta să încerce ceva în favoarea lui Ioan Gură de Aur. Tot ceea ce am putut face, zice el, este că am plîns cu lacrimi, prin cărțile mele, ca și cînd era vorba de o amputare a propriilor mele membre și articulații³⁵.

Făcînd un mic bilanț al raporturilor lui Ioan Casian, în tinerețea sa și primii ani ai maturității, cu lumea Mediteranei, se constată că în această primă fază el a vizitat un număr de țări riverane ale Mediteranei Orientale. În această lume, el a cunoscut mai întîi Țara Sfîntă cu Peșterea Nașterii de la Betleem, inclusiv minăstirea respectivă, Ierusalimul cu Sfîntul Mormînt și alte urme ale creștinismului palestinian, deși el nu dă amănunte în această privință. El a mers, apoi, în Egipt, unde a rămas aproape 14 ani și a vizitat numeroase minăstiri împreună cu Gherman, informîndu-se asupra aspectelor teoretice și practice ale vieții chinoviale și asupra adevăratului înțeles al desăvîrșirii spirituale. În fine, el a plecat la Constantinopol, unde a fost hirotonit diacon de către Sfîntul Ioan Gură de Aur, a lucrat în mijlocul poporului, îndeplinind și o sarcină specială, aceea de administrator al averii Marii Biserici, a asistat la drama hrisostomică dintre anii 400 și 404 și a plecat la Roma pentru a întreprinde ceva în favoarea marelui său Patriarh.

32. Gennadius, *op. cit.*, 62 : «Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus».

33. *De Incarnatione* . . . VII, 31, 1, p. 389 : «Unde ego quoque ipse, humilis atque obscurus nomine sicut merito, licet mihi inter eximios Constantinopolitanae urbis antistites locum magistrî usurpare non possim, studium tamen discipuli affectumque praesumo. Adoptatus enim a beatissimae memoriae Iohanne episcopo in mînsiterium sacrum atque oblatu deo, etsi corpore adsum, affectu illic sum, et illi dilectissimo mihi ac venerandissimo del populo, etsi nunc praesentia non admisceor, tamen mente conjungor».

34. *Ibidem*, 31, 2, p. 389 : et hinc est quod condolens ei atque compatiens in vocem nunc quasi communis tristitiae ac doloris erupi».

35. *Ibidem*, 31, 2, p. 389 : «Et quod unum potui, per opusculorum nostrorum flebilîem querimoniam quasi pro membrorum atque artuum meorum infirmitate clamavi».

În această fază, Casian și-a însușit numeroase cunoștințe și a făcut experiențe, îmbogățindu-se considerabil prin contactul cu Sfântul Ioan Gură de Aur. Evlavia sa a câștigat în adâncime, contactele și dialogurile sale cu Părinții pustiuului i-au lărgit orizontul pînă la universalism și l-au făcut să înțeleagă mai bine taina Întrupării. Prin cuvîntul și viața Sfîntului Ioan Gură de Aur, el a putut să filtreze mai bine filosofia Părinților pustiuului, a înțeles mai bine ideologia și scopul ereziilor din vremea sa, ca arianismul, antropomorfismul și, poate, și origienismul și, mai ales, a putut să-și formeze o concepție umanistă de primul ordin. Spiritul său practic, care îi venea din originea sa latină, sau din romanismul Sciției Minor, se întîlnise cu spiritul evanghelic, larg și practic și mai ales cu dragostea lui Ioan Gură de Aur. Încrederea și aprecierea pe care acesta le-a acordat lui Casian făcînd din el un diacon al Patriarhiei și investindu-l cu funcțiunea de păzitor al averii Marelui Biserici din Capitala bizantină, au ridicat din smeritul călugăr scit, trecut prin cuptorul pustiuului egiptean și al dramei hriostomice, dar și prin suflul de aur al marelui Patriarh, un pionier excepțional al Răsăritului pentru Apus. Încrederea pe care Sfîntul Ioan Gură de Aur a acordat-o lui Casian era, poate, și rezultatul contactelor oficiale ale episcopiei de Tomis — în Sciția Minor — cu arhiepiscopul de Constantinopol, al cărui sinod avea printre membrii săi și pe episcopii din Sciția Minor. Se știe cum Teotin I de Tomis s-a prezentat ca apărător al lui Origen și, implicit, a lui Ioan Gură de Aur la Constantinopol, contra acuzațiilor lansate împotriva acestuia de către Teofil al Alexandriei, puțin înaintea sinodului de la Stejar³⁶. Prin urmare, «scitul» Casian și «scitul» Teotim au pus la inimă, poate în același timp, drama Sfîntului Ioan Gură de Aur pentru rațiuni canonice, dar mai ales pentru că ei apreciau valoarea universală întrupată în magistrul și părintele lor incomparabil. «Noi sîntem ucenicii și opera sa», zice Casian³⁷.

În 405, Casian, însoțit de Gherman, a ajuns la Roma, unde a prezentat lui Inocențiu I Scrisoarea credincioșilor din Constantinopol, care îl rugau să intervină pentru a se rejudeca procesul arhiepiscopului de Constantinopol. Episcopul roman a făgăduit că se va interesa de problemă, dar eforturile sale au rămas fără rezultat. Ioan Casian a cunoscut aci, la Roma, pe arhidiaconul Leon, viitorul episcop Leon cel Mare, cu care a discutat probleme de teologie³⁸. Nu știm dacă Ioan Casian s-a întors în Țara Sfîntă³⁹, deși s-a făcut această presupunere, și nici cît timp a putut el sta la Roma. Dacă el a rămas aci pînă în 415, dată la care îl găsim la Marsilia, el a avut destul timp pentru a se documenta asupra vieții bisericești a marelui oraș, asupra curentelor

36. Socrate, *Istoria bisericească*, VI, 12, P.G. 67, col. 701AB; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Insemnări asupra lui Teotin I de Tomis*, în «Glasul Bisericii» XVI (1957) nr. 1—2, p. 46—50; Pr. Prof. Vasile G. Sibiescu, *Sfîntul Sava «Gotul» — La 1600 de ani de la mucenicia sa*, în *Glasul Bisericii» XXXI* (1972), nr. 3—4, p. 346—347.

37. *De Incarnatone* . . . VII, 31, 4, p. 390: «cuius discipul atque institutio sumus».

38. *Ibidem*, I, Prefață, 2, p. 235.

39. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV Band, 1924, p. 559.

și personalităților teologice marcante din lumea romană și apuseană, în general, ca, de exemplu, asupra lui Augustin, Pelagiu etc. și să fie în măsură să facă comparații minuțioase cu lumea răsăriteană de unde venea. A fost el hirotonit preot aci, la Roma, de către Inocențiu I, sau mai degrabă a primit darul preoției din partea lui Proculus, în Galia, cum se presupune uneori ⁴⁰? De aci înainte nu mai știm nimic despre Gherman.

Se poate presupune că în momentul plecării pentru Galia, Casian, mereu zdrobit de gândul chinurilor exilului și apoi al morții lui Ioan Gură de Aur (407) și urmărit de imaginea nevoițelor depuse de sălășluitoarii comunităților din pustiu, în vederea desăvârșirii, își dădea perfect seama de diferența celor două părți ale lumii creștine din Mediterana Răsăriteană și Mediterana Centrală: un alt spirit, alte preocupări, alte perspective.

Către 415, sau poate chiar mai devreme, împins probabil de in-vazia lui Alaric în Italia, Casian ajunse la Marsilia (Massilia), unde a întemeiat două mănăstiri, una de bărbați și alta de femei ⁴¹, aceasta din urmă poate pentru sora sa, cum se petrecuse și în cazul lui Pahomie și Chesarie ⁴². Monahismul în Apus, deja cultivat de către Augustin în Africa, de către Martin de Tours în Galia, de către Sfântul Ambrozie și Paulin de Nola în Italia și de către Priscilian în Spania, avea nevoie de o călăuză. Se pare că Ioan Casian a fost atras la Marsilia de către episcopul local, Proculus, atașat mișcării monahale grație Fericitului Ieronim și lui Honoratus ⁴³. Casian a condus aceste două mănăstiri cu înțelepciune, a redactat, între zidurile lor, 12 cărți despre *Instituțiile chinoviale și remediile contra celor opt păcate capitale*, 24 cărți de *Colațiuni — Conferințe* și 7 cărți *Despre Întruparea Domnului, contra lui Nestorie*. Casian a adormit în Domnul, la mănăstirea sa, în timpul domniei lui Teodosie al II-lea și a lui Valentinian ⁴⁴, în 435.

Iată o viață, ale cărei numeroase și lungi călătorii au legat Sciția Minor cu Palestina, Egiptul, Constantinopolul, Italia și Galia, prin întinsul litoral de la Răsăritul la Apusul Mediteranei, culegând, pe tot acest parcurs, informații și semănând idei și preocupări, care au îmbogățit generos larga arie a spiritualității, gândirii și umanismului creștin de la sfârșitul secolului IV și prima jumătate a secolului V.

2. Dionisie cel Mic — Un alt daco-roman, din aceeași Sciție Minor, apare la un secol după Ioan Casian. El se numește Dionisie cel Mic (Dionysius Exiguus) și s-a născut spre anul 470. Într-o *Prefață* la una din traducerile sale din Sfântul Chiril al Alexandriei, el adresează cuvinte de mulțumire călduroasă unui episcop, Petru, pentru zelul cu care acesta i-a dăruit «hrana duhovnicească», în timpul copilăriei, zel pe care nici timpul și nici spațiul nu-l pot șterge din amintirea vechiului

40. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 33.

41. Gennadius, *op. cit.*, 62.

42. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 31, nota 4 la sfârșit.

43. *Ibidem*, p. 34, 32—33.

44. Gennadius, *op. cit.*, 62.

elev⁴⁵. Dacă acest episcop este unul din «călugării sciți», e probabil că Dionisie a primit educația de la acest avă, într-o minăstire sau într-o școală din Sciția Minor. Spre deosebire de Casian, care nu vorbește decît obscur despre patria lui, Dionisie ne dă, într-o *Prefață* adresată «Venerabililor Domni și Frați preaiubiți Ioan și Leonțiu», Prefață în fruntea unei traduceri latine din același Chiril al Alexandriei, informații foarte prețioase asupra acestei «Sciții îngrozitoare prin frig și prin barbari, dar care, totdeauna, a ridicat oameni plini de căldură și minunați prin blîndețea ținutei lor. Că este așa, eu o știu, zice Dionisie, nu numai printr-o cunoaștere directă, de la nașterea mea..., ci și prin experiență, întrucît acolo, într-o comunitate terestră expusă (tuturor relelor), s-a produs renașterea, cu harul lui Dumnezeu prin botez, a unui număr de oameni dintre care unii sînt Fericiți Părinți cu care această regiune se slăvește ca de o fertilitate duhovnicească deosebită..., oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducînd o viață cerească, într-un trup fragil»⁴⁶. Această descriere, care dă și alte detalii, constituie aproape o schemă spirituală a Sciței Minor din epocă. «Fericiții Părinți» de care vorbește Dionisie sînt, probabil, monahi, dintre care unii au ajuns episcopi, între alții acești «Monahi sciți», din numărul cărora făcea parte și Dionisie.

Dionisie a venit la Constantinopol, poate, și în calitatea sa de fiu al eparhiei Tomisului. El s-a stabilit, probabil, într-o minăstire din Capitală — erau atunci cinci minăstiri latine la Constantinopol — de unde a fost chemat la Roma de către papa Ghelasie, într-un moment în care acest pontif s-a hotărît să pună în ordine colecțiile canonice⁴⁷. Dionisie apreciază elogios pe acest papă, care se simțea bine în compania fraților dedați studiului și participa cu fervoare la conversațiile duhovnicești. La Roma, Dionisie a cunoscut pe Casiodor și ambii s-au legat printr-o strînsă prietenie, pentru toată viața. Casiodor caracterizează pe Dionisie ca fiind «scit de origine, dar cu totul roman ca ținută», foarte savant în limbile greacă și latină, cunoscînd perfect Biblia și în stare să răspundă la orice întrebare ce i s-ar fi pus asupra cuprinsului ei. El a predat, împreună cu Casiodor, dialectica în minăstirea Vivarium a acestuia, era bărbat înțelept, simplu, cu totul smerit⁴⁸.

Solicitat de către compatrioții săi, «Călugării sciți», și de către oamenii ai Bisericii, ca episcopii Ștefan de Salona și Hormisdas al Romei

45. Dionysius Exiguus, în «Scriptores Illyrici Minores», Corpus Christianorum — Series Latina, LXXXV, Turnholt, 1972, p. 59, 1.

46. Idem, *Praefatio ad Ioannem et Leontium I*, p. 55 : «Novum forsitan videatur ignaris, si Scythia, quae frigoribus simul et barbaris probatur esse terribilis, viros semper eduxerit calore ferventes et morum placiditate mirabiles : nobis hoc ita esse non solum nativa quadam notitia verum etiam experientia magistra compertum est, quos ibidem per Dei gratiam constat exposita terrena congregatione sacramento renatos esse baptismatis, qui beatissimorum quoque patrum, quibus illa regio spiritali quodammodo fertilitate gloriatur, caelestem conversationem in carne fragilli meruimus intueri».

47. Pierre Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, 6-e—8-e siècle* (Patristica Sorbonensia, 4). Aux éd. du Seuil, Paris, 1962, p. 124.

48. Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum* 23, P.L. 70, col. 1137 BC ; O. Bardenhewer, *op. cit.*, V, 1932, p. 225.

și preoții Iulian, Felician, Pastor și Gaudentius, Dionisie a tradus în limba latină opere ale Sfinților Grigorie de Nysa, Chiril al Alexandriei și Proclus, apoi *Canoanele* Sinoadelor Ecumenice în două ediții, a editat *Decretele Pontificale* și a tradus *biografiile* ascetice. El a elaborat opere de cronologie: *Cartea despre Paști*, *Argumene pascale* și *două Epistole: De ratione Paschae*⁴⁹. I se atribuie culegerea unui remarcabil număr de texte patristice scoase din Augustin, sfinții Ambrozie și Ilarie, Sfântul Ciprian, Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa, texte care ar fi fost puse la dispoziția «Călugărilor sciți». S-a zis că autorul acestui florilegiu n-ar fi Dionisie, ci Ioan Maxențiu, deși traducerea textelor grecești este opera lui Dionisie cel Mic⁵⁰,

Dionisie creează, în fine, era creștină din punct de vedere cronologic, propunând ca să nu se mai numere anii erei vremii sale de la Dioclețian, ci de la Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos, care este «începutul nădejzii noastre» și «cauza reparării umane» prin patima Sa, care trebuie să strălucească încă mai tare⁵¹.

Sint, aci, contribuții și creații spirituale și istorice dintre care unele au valoare universală și de care, astăzi, beneficiază întreaga lume. Fixat în Mediterana Centrală, la Roma, în situația și locul de a face cercetări și de a ridica pararele între unele vechi civilizații și noua viziune a Europei, reprezentată atunci de către cultura creștină, Dionisie cel Mic a acceptat pecetea Întrupării lui Hristos ca bază cronologică a istoriei celei noi, întâi a continentului nostru și apoi a întregii lumi.

Semnificația și valoarea legăturilor celor doi „sciți” cu lumea mediteraneeană — Legăturile lui *Ioan Casian și Dionisie cel Mic cu lumea mediteraneeană dau la iveală un ansamblu de elemente deosebit de interesante pentru raporturile dintre Răsărit și Apus în secolele IV—V și VI*, dar în același timp ele reflectă și *vocația, misiunea și remarcabilele servicii*, pe care acești daco-romani le-au adus Europei. Amândoi au plecat dintr-un mic colț al Europei răsăritene și, ca împinși de o forță inrezistibilă, după ce s-au încărcat, ca albinele, cu mierea duhovnicească a Răsăritului, au dăruit din ea și Apusului. Casian a plecat de la Constantinopol la Roma avînd ca misiune să ducă o scrisoare de intervenție în favoarea Sfîntului Ioan Gură de Aur⁵², al cărui nume el l-a adus în centrul Europei. El a întemeiat la Marsilia două mînăstiri, probabil pentru aceleași rațiuni care îl determinaseră să trăiască 20 de ani în mînă-

49. Toate aceste texte în P.L., LXVII, col. 9A—520A.

50. Berthold Altaner, *Kleine Patristische Schriften: Zum Schrifttum der «skythischen» (gotischen) Mönche* — Quellenkritische und literarhistorische Untersuchungen, hrsgb. von G. Glockman — in *Texte u. Untersuchungen*, Band 83. Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p. 489—494.

51. P.L., 67, col. 487 A: «Inchoantes, nolumus circulis nostris memoriam, impli et persecutoris innectere, sed magis elegimus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praeannotare; quatenus exordium spei nostrae notius nobis existeret et causa reparacionis humanae, id est, passio Redemptoris nostri, evidentiùs eluceret».

52. *De Incarnatione* . . . VII, 31, 2, p. 389.

tirea de la Betleem și în cele din Egipt, adică el a întemeiat aceste așezăminte prin vocație spirituală, căreia poate solicitarea din partea episcopului Proculus i-a dat direcția și urgența realizării. El a scris *Instituțiile* sau *Regulele* monahale, la cererea episcopului Castor de Apta Iulia, «plin de bogății duhovnicești»⁵³. El a redactat opera sa *Despre Întrupare*, la insistența lui Leon, episcopul Romei⁵⁴, pe care îl cunoscuse cu mai mult de 20 de ani înainte și pe care îl acoperă de elogii. Astfel, Casian lega Țara Sfântă (Asia), Egiptul (Africa), Constantinopolul, Roma și Marsilia (Asia și Europa) prin misiunea sa neîncetată de a apropia și de a stimula la acțiune pe oamenii mari ai vremii sale, ca Sfântul Ioan Gură de Aur, Inocențiu I, Leon cel Mare, Castor, Proculus, de a crea instituții generatoare de spiritualitate pentru Apus, de a combate o mare erezie, cum era nestorianismul și de a se opune la deviații doctrinare. Dionisie cel Mic, una din «eminențele cenușii» ale «Călugărilor sciți», venit, poate, la început, la Constantinopol și apoi în Italia, a adus aceleași servicii prin traducerile sale de opere doctrinare și canonice grecești în limba latină, prin colecții de documente bisericesti și prin lucrările sale de cronologice. El a transmis Apusului, cât a putut, elemente de cultură patristică răsăriteană și poate fi considerat ca unul dintre creatorii de cultură europeană medievală⁵⁵. El a pus în legătură nu numai Sciția Minor, Constantinopolul și Roma, ci toată această lume mediteraneeană, întâi prin traducerile sale din literatura patristică greacă, apoi prin numeroși oameni ai Bisericii din Italia, ca papa Hormisdas, Casiodor, și călugării săi de la Vivarium, prin figuri ca episcopul Ștefan de Salona, în Dalmația, etc., contribuind la crearea unității de conștiință a unei Europe noi de la Bosfor la Gibraltar și din Sciția Mică în Africa. Fixarea erei creștine pecetluia această luare de conștiință.

Orientarea doctrinară a lui Casian și Dionisie cel Mic este ortodoxă, strâns legată de tradiția și de învățătura corifeilor patristici ai timpului, ca Sfînții Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, Leon cel Mare etc., precum și de hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Cei doi Sfinți au combătut cu tărie nestorianismul, Casian într-un întreg tratat de 7 cărți, pline de informații și de dezvoltări intransigente, Dionisie în mai multe Prefețe la un număr de traduceri din Sfântul Chiril al Alexandriei, traduceri care combăteau chiar nestorianismul⁵⁶. În timp ce Casian își sprijină ortodoxia pe Biblie, pe tradiția doctrinară a Sciției Minor, care este aceea a teologiei patristice orientale, îndeosebi pe aceea a Sfântului Ioan Gură de Aur, Dionisie își proclamă ortodoxia pe aceeași bază, inclusiv pe doctrina «Călugărilor sciți» și aceea a Sinoadelor Ecumenice.

53. «Prefață», 3, p. 4.

54. *De Incarnatione*... «Prefață», 1, 2, 3, 4, 5, p. 235—236: «... Nunc id exigis ut de ipsa incarnatione domini ac maiestate dicamus... Magnus honor, sed periculosa professio... Pareo obsecrationi tuae, pareo iussioni».

55. Berthold Altaner, *Patrologie*, IV-e Auflage, 1955, p. 431.

56. «Praefatio Dionysii Exigui ad Ioannem et Leontium», 2, 3, *Ibidem*, p. 55—56.

Totuși, cei doi «sciți» n-au scăpat de reproșul de neortodoxie. Casian a fost acuzat de semi-pelagianism, mai precis de opoziție față de învățătura lui Augustin despre har și predestinație, ceea ce a provocat o polemică ardentă din partea lui Prosper de Aquitania, ucenic și admirator al marelui episcop de la Hippo⁵⁷.

În fond, învățătura Colațiunii a XIII-a a lui Casian, unde se tratează despre har și libertate, deși condamnată la sinodul de la Orange (529) și stigmatizată ca apocrifă, adică pusă la index, în cunoscutul *Decretum Gelasianum*⁵⁸, nu este semi-pelagină decât dacă e privită în perspectivă augustiniană. Augustinolatria lui Prosper de Aquitania a trecut și în teologia catolică modernă, care crede că doctrina lui Casian despre libertatea omului în actul mântuirii nu corespunde ansamblului concepției sale și că ea ar putea fi detașată fără dificultate de acest ansamblu; ea n-ar fi decât o încercare de a proteja creștinismul de orice interpretare fatalistă, cu ajutorul gândirii Sfântului Ioan Gură de Aur⁵⁹. În realitate, învățătura lui Casian nu este semi-pelagiană decât în ochii augustinienilor; ea reflectă concepția Sfântului Ioan Gură de Aur după care harul și libertatea colaborează⁶⁰. Nu-i o doctrină îndreptată special contra fatalismului, ci este doctrina ortodoxă a majorității Sfinților Părinți răsăriteni, dar care, la Casian, este formulată în chip limpede și clasic. Gândirea sa asupra raportului dintre har și libertate asupra căreia el a reflectat îndelung în timpul șederii sale în oazele de spiritualitate ale Țării Sfinte, Egiptului și Constantinopolului, inclusiv în minăstirea sa de la Marsilia, este una din perlele teologiei patristice. Autorul nostru subliniază adânc importanța și rolul libertății în viața omenească în general și în actul mântuirii îndeosebi. Este una dintre cele mai prețioase idei umaniste pe care el a dus-o în Apus, deși această concepție a fost condamnată, 100 de ani mai târziu, într-un sinod local. Harul și libertatea, zice Casian, par a se opune unul celeilalte; în realitate, ele sînt de acord și din cauza evlaviei trebuie să le acceptăm, deopotrivă pe amîndouă, pentru a nu ne atinge de regula de credință a Bisericii. Cînd Dumnezeu vede voința noastră înclinînd spre bine, El vine în întîmpinarea noastră, ne conduce și ne întărește⁶¹. Grație binefacerii din partea Creatorului, bunele voinți au uneori inițiativa, dar aceste bunevoinți nu ajung la realizarea virtuții decât sub conducerea Domnului (Rom. VII, 18)⁶². Este adevărat că liberul arbitru poate sau să neglijeze harul, sau să-l iubească⁶³. Dar, din momentul în care Dum-

57. S. Prosperi Aquitani, *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra collatorem*, P.L., 51, col. 215 A—276 A. Argumentele lui Prosper sînt destul de slabe. Se știe că pînă la urmă el a adoptat aproape aceeași poziție ca și Casian.

58. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum...*, Leipsig 1912, p. 56.

59. M. O. Galliard, *op. cit.*, col. 266.

60. Prof. N. Chițescu, *Învățătura Sfântului Ioan Casian despre raportul dintre har și libertate*, în «Telegraful Român». Omagiu înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, 1905—1955, p. 306—316.

61. *Contalto XIII*, 11, 4, p. 377.

62. *Ibidem*, 9, 5, p. 374; 9, 4, p. 373.

63. *Ibidem*, 12, 8, p. 381.

nezeu vede luminind în noi o scinteie de bunăvoință, oricât de mică ar fi ea, El o favorizează, o mărește și o întărește prin suflarea Sa ⁶⁴.

Dionisie cel Mic, deși perfect ortodox (totus catholicus), a fost inovătit de a fi comis unele greșeli de doctrină, dar Casiodor, care ne dă această informație, declară că cel ce citește actele Sinoadelor de la Efes și Calcedon, ca și scrisorile de confirmare a acestor Sinoade, va constata că încercările celor răi au eșuat în această privință ⁶⁵. Precizia dată ne arată că ceea ce se considera ca greșeli, în opera lui Dionisie, erau de fapt elemente aparținând textelor conciliare, poate uneori versiunii lor latine, nu unei opere personale a autorului nostru.

Cei doi călugări daco-romani «sciți», maiștri desăvârșiți în greacă și în latină, au îmbogățit cultura mediteraneeană cu cunoștinți și probleme variate: ascetice, teologice, istorice, juridice, antropologice etc. Plecând din Sciția Minor, acest tezaur cultural a fost continuu amplificat prin călătoriile, lecturile și experiențele personale ale acestor Părinți, de-a lungul Palestinei, Egiptului, Constantinopolului, Romei și întregii Mediterane. Opera lui Casian conține aluzii, reminiscențe, rezumate sau texte din autori clasici ca Cicero, Virgiliu, Horațiu, Salustiu, Persius, poate Ovidiu ⁶⁶. Casian cunoaște bine curente gîndirii antice ca stoicismul, aristotelismul, neoplatonismul, psihologia vițiilor sau a păcatelor, teoria patimilor care îi vine de la Portic, prin cultura alexandrină ⁶⁷. Dionisie era magistr în istorie, dialectică și astronomie. Casian citează la fiecare pas Sfînta Scriptură, se servește de Origen și de Evagrie fără să o spună ⁶⁸, citează texte din Sfîntii Ilarie și Ambrozie, din Fericiții Ieronim și Augustin, din Rufin, din Sfîntii Grigorie de Nazianz, Atanasie și Ioan Gură de Aur ⁶⁹, este informat asupra literaturii polemice contra lui Nestorie, asupra ereziilor și învățăturilor acestora, asupra provinciilor cu specificul lor, este la curent cu hotărîrile Sinoadelor Ecumenice și cu toate noutățile epocii sale ⁷⁰, pe care le pune la dispoziția contemporanilor săi mediteraneeni. Dionisie cel Mic a făcut la fel prin traducerile, Prefețele și calculele sale pascale. Menționăm spiritul critic al celor doi «sciți», spirit de care ei se folosesc larg în operele lor: amîndoi critică pe Nestorie; Casian critică și pe Augustin ⁷¹, Dionisie critică pe Grigorie de Nyssa ⁷², sistemul calculelor cronologice practicate pînă la el, pe unii dintre contemporanii săi în materie de dogmă și s-a ostenit, prin noi exigențe, să dea o traducere cît mai exactă a canoanelor ⁷³.

Spiritualitatea este preocuparea principală a lui Casian și una din cele mai importante ale lui Dionisie cel Mic. Ei concep spiritualitatea

64. *Ibidem*, 7, 1, p. 369.

65. *Op. ctt.*, 23, P.L., 70, col. 1138 BC.

66. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 9–10 și notele.

67. M. P. Gallard, *op. cit.*, col. 237.

68. *Ibidem*, p. 223–225, 229. Ambii erau «personae non gratae», în cercurile bisericesti stricte.

69. *De Incarnatione*... VII, 24–30, p. 382–389.

70. M. O. Gallard, *op. ctt.*, col. 222.

71. *Conlatio XIII*, p. 362–396, îndeosebi 11, p. 375–376.

72. *Praefatio Dionysii Exigui ad Eugipum presbyterum*, 2, în «Scriptores Illyrici Minores», Corpus Christianorum, Series Latina, LXXXV, 1972, p. 35; PL 67, col. 345 D.

73. *Praefatio Dionysii Exigui ad Hormisdam papam*... 2, 3, *ibidem*, p. 51.

ca pe o dorință arzătoare de progres în desăvîrșire, ca pe o luptă continuă contra păcatului, ca pe o vigilență neîncetată asupra simțurilor, ca pe un efort de a trezi și întări conștiința care procură adevărata independență și libertate interioară mai presus de teama servilă și de nădejdea mercenară. Spiritualitatea este dragostea de bine pentru binele însuși⁷⁴. De aceea, prietenia are un rol decisiv în procesul desăvîrșirii, pentru că în fond ea nu apare și nu se menține decît între oameni care merg pe același drum al binelui și practică aceeași virtute⁷⁵. Lupta neobosită contra celor 8 păcate capitale trebuie să ducă la triumful asupra patimilor, la această *apatheia* (nepățimire), care este starea sufletească pe care nimeni și nimic nu o poate tulbura, în care nedreptatea este suportată cu răbdare, unde schimbările și eventualitatea morții nu o neliniștesc, unde voința este nezguduită, pentru că e susținută de Dumnezeu, unde în fine vine și cunoașterea⁷⁶. Dragostea de muncă, ascultarea, răbdarea, smerenia, bunătatea și dragostea constituie temeliile desăvîrșirii⁷⁷. Fiară sălbatică, care devoră orice virtute este mîndria.

Este interesant să aflăm de la Casian că el nu va face apel la minuni și la semne în descrierea procesului desăvîrșirii, pentru că cititorii n-ar avea din acestea drept profit decît mirarea, în timp ce scopul său precis, al autorului nostru, este ameliorarea moravurilor și realizarea vieții desăvîrșite⁷⁸. Esențialul este experiența și practica⁷⁹.

Casian, ca și Dionisie, a avut destui predecesori în domeniul spiritualității. El nu-i numește pe Origen și pe Evagrie, dar citează cu mari elogii pe Sfîntul Vasile și Fericitul Ieronim⁸⁰. Dionisie procedează la fel pentru episcopul Petru și Părinții sciți. Cei doi «sciți», după ce au făcut, din tinerețe, o profundă și lungă experiență în acest domeniu, au fost în măsură să implanteze în Biserica din Apus această spiritualitate puternic ancorată în Sfînta Scriptură și bine sistematizată în viața ascetică de care ei vorbesc. Spiritualitatea «scitului» Casian a avut o influență considerabilă în Apus: prieteni și adversari s-au inspirat pe larg din ea, ca: Vincentiu de Lerin, Eucheriu de Lyon⁸¹, Faustus de Riez, Casiodor care aprecia și înaltul nivel spiritual al lui Dionisie cel Mic, apoi Chesarie din Arelate, Grigorie cel Mare, Regula Magistrului (Regula magistri), Regula Sfîntului Benedict, în pofida indexului din *Decretum Gelasianum* și a condamnării de la Sinodul de la Orange. În Răsărit, operele spirituale ale lui Casian sau extrase din aceste opere au fost traduse în greacă probabil încă din secolul V; Fotie cunoaște un rezumat (epitome) al *Instituțiilor* și un altul al Colațiunilor II și VII; K. J. Dyvouniotis a găsit și a publicat o traducere greacă, în 1913, a Colațiunilor I, II, VII și VIII⁸². Filocalia greacă din 1792, *Filocalia* rusă

74. *Conlatio* XI, 8, 1, p. 320; M. O. Galliard, op. cit., p. 246.

75. *Conlatio* XVI, 5, p. 442 și passim. 76. O. Chadwick, op. cit., p. 85.

77. *De Institutis coenobiorum* VII, 19, p. 143—144; XII, 3, p. 229.

78. *Ibidem*, «Preață», 7, 8, p. 6: «Propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae... disserere».

79. *Ibidem*, «Preață», 5, p. 5: «Totum namque in sola experientia usuque consistit».

80. *Ibidem*. 81. Gennadius, op. cit., 64, p. 83.

82. P.L., XXVIII, 849—906; Fotie, Biblioteca, 197, ap. O. Chadwick, op. cit., p. 148—157.

din 1877 și *Filocalia* românească din 1946—1948⁸³ conțin extrase din Casian.

Ioan Casian și Dionisie cel Mic, plecați din Scitia Minor și rezidind ani îndelungați în Răsărit unde au învățat mult din spiritualitatea și din patristica răsăriteană și unde au făcut experiențe hotărâtoare, au fost trimiși sau chemați la Roma și mai departe încă, în Apus. Ei au fost, în aceste părți ale Apusului, ca pionieri însărcinați de Hristos cu misiuni multiple: să răsădească cu generozitate în inimile fraților din Apus conștiința unității de viață, de gândire și de aspirații pentru desăvârșirea existenței creștine, între Răsărit și Apus, să pună în circulație învățătura ortodoxă contra nestorianismului și a altor erezii sau devieri de la adevărata credință, să organizeze cadrul canonic-juridic al Bisericii Apusului, să transpună și acomodeze, la fața locului, prin traduceri și adaptări, concepția Părinților Răsăriteni despre Întrupare, antropologie și experiența contemplării și a harului.

Dacă Ioan Casian reunește în el înțelepciunea pozitivă romană cu intelectualismul grecilor⁸⁴ și smerenia, răbdarea, vigilența și dragostea Evangheliei, inclusiv gnoza prin liniștea absolută în Dumnezeu, Dionisie cel Mic este încărcat de erudiție, pătruns de spirit juridic și istoric și a știut să-și lege numele de o faptă nemuritoare, ca întemeietor al erei creștine⁸⁵. Dacă Ioan Casian are calități de observație și de echilibru și dacă clasicismul său se întemeiază pe o cunoaștere profundă a naturii umane, în ceea ce aceasta are ca universal⁸⁶, Dionisie este înzestrat cu un spirit precis de analiză, predă dialectica la Vivarium, posedă o capacitate remarcabilă de sinteză și de critică și este purtătorul unui umanism de prima mână. Ambii au consolidat cu elemente noi raporturile dintre Răsărit și Apus, raporturi promovate deja prin oameni ca Sfinții Policarp, Iustin, Irineu, Atanasie, Ilarie de Pictavium și Fericitul Ieronim și Rufin, grație unor eforturi cunoscute. Prin recomandarea erei celei noi, Dionisie a contribuit la promovarea unității nu numai între creștini, ci și între toți oamenii.

Prin călătoriile, șederea și activitatea lor în diferite regiuni ale Mediteranei, Casian și Dionisie au pus în contact romanitatea răsăriteană și romanitatea apuseană. Acest contact reliefează faptul că cei doi «sciți» vorbeau și scriau o limbă latină remarcabilă prin lexicul, construcția frazei și echilibrul ținutei generale a textului⁸⁷, într-un așa grad, încât s-a tras concluzia, la un moment dat, că opera lui Casian, de exemplu, nu putea aparține cuiva originar din Scitia Minor. Și, totuși, Ammian Marcellin, care scrie într-o frumoasă limbă latină, nu e nici italian, nici provensal, ci sirian. În al doilea rînd, acest contact atestă

83. Traducerea română este a Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. I, Sibiu, 1946, p. 85—142.

84. M. O. Galliard, *op. cit.*, p. 222.

85. C. Verschaffel, *Dennys le Pettit*, în «D. Th. C.» IV, 1, 1924, col. 449.

86. M. O. Galliard, *op. cit.*, col. 276.

87. Gennadius, *Ibidem*: «Scripsit... librato sermone et... sensu verba inveniens et actione linguam movens».

o continuitate desăvârșită a limbii latine, în Dacia Pontică, pentru perioada dintre moartea lui Casian (435) și scrierile lui Dionisie cel Mic, spre 520—545, adică pentru ceva mai mult de 100 de ani. E posibil ca expresia «experiența magistra»⁸⁸, de care se servește Dionisie pentru a desemna mijlocul prin care el a cunoscut pe oamenii duhovnicești superiori ai Sciției Minor, să facă aluzie la Ioan Casian, ca unul dintre acești oameni duhovnicești, întrucît ideea de experiență este frecvent folosită de acesta autor, inclusiv expresia «experiența magistrante»⁸⁹.

Este și o continuitate de doctrină, de credință și de educație între Răsărit și Apus, exprimată prin elogiul pe care Ioan Casian îl face spre 430—431, Sfîntului Ioan Gură de Aur, de care credințioșii din Constantinopol trebuie să-și amintească totdeauna ca de un magistru și pedagog, care i-a crescut la sînul său și i-a îmbrățișat. Ei trebuie să citească scrierile și să țină învățătura hrisostomică, ce constituie frumosul și sublimul, pe care au să-l răsădească în sufletele și în cugetele lor. El însuși, Casian, va face la fel, întrucît el l-a avut, ca și ei și cu ei, pe Ioan Gură de Aur drept magistru de obște; el este ucenicul și opera marelui Patriarh și, în același timp, lucrarea pe care a elaborat-o, de curînd, contra lui Nestorie, tot el, Gură de Aur, i-a sugerat-o și i-a desăvârșit-o. Patriarhul a fost izvorul, iar el, Casian, este riul care derivă din acest izvor⁹⁰. Această pagină de profundă grațitudine și de fină frumusețe spirituală este scrisă la Marsilia, un sfert de veac după plecarea autorului ei de la Constantinopol și se adresează credincioșilor acestui oraș însuși, într-o operă scrisă pentru Apus. La un sfert de veac sub raport cronologic și la cîteva mii de kilometri ca distanță spațială, în Apus, Casian își proclamă apartenența teologică și spirituală la creștinismul răsăritean, îndeosebi cel hristostomic. Îndemnînd pe răsăriteni să-și aducă aminte de cei trei Patriarhi ai Constantinopolului, Grigorie Teologul, Nectarie și Ioan «minunat prin credința și puritatea sa», în realitate Casian se adresa Apusului, pentru a-l pune la curent cu marile valori ale Răsăritului și pentru a se prezenta el însuși cititorilor săi ca răsăritean, deși lucra pentru apusenii. El împărtășea acestora învățătura Răsăritului în latina clasică, învățată în Sciția Minor și desăvârșită după aceea în Apus. Lucrul s-a petrecut la fel și cu Dionisie cel Mic.

Casian și Dionisie reprezintă o sugestivă continuitate spirituală și lingvistică a vieții daco-romane din Sciția Minor, de-a lungul a două secole, în spațiul Mediteranei. Ei sînt expresia anticipativă a continuității poporului român însuși, care, deși ortodox, vorbește o limbă neo-latină, moștenind astfel și credința și limba lui Casian și Dionisie cel Mic. Dragostea lui Casian pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur și Grigorie Teologul este confirmată de către ortodoxia românească din toate timpurile.

88. *Praefatio Dionysii Exigui ad Ioannem et Leontium* . . . 1, p. 55.

89. *Conlatto III*, 7, 4, p. 76; XII, 16, 3, p. 359.

90. *De Incarnatione* . . . VII, 31, 4, 5, 6, p. 390—391.

SFÎNTUL IRINEU, EPISCOP DE SIRMIMUM

Cetatea Sirmium, azi Mitrovița, în Serbia, a fost una din cele mai importante dintre cetățile provinciilor sud-dunărene ale Imperiului roman. Ea exista încă din timpul celților taurisci din secolul al III-lea î. Hr. Romanii au ocupat cetatea Sirmium în anul 35 î. Hr.

O mare dezvoltare a luat Sirmium în timpul împăratului Traian (98—117), servind romanilor ca bază de operațiuni în cele două războaie daco-romane, dintre anii 101—102 și 105—106.

Dintre împărații romani, Aurelian (270—275) și Probus (277—282) erau originari din Sirmium¹.

Începând din timpul tetrarhiei lui Dioclețian (284—305), cetatea Sirmium a devenit reședință imperială — *sedes Imperii*. Ginerele împăratului Dioclețian, C. Galerius Maximianus (292—311) era de origină daco-romană, după mama sa *Romula*, născută probabil în cetatea Romula din Dacia Malvensis (Inferior), azi localitatea Reșca din Oltenia, pe care carpii și dacii, ostili stăpînirii romane, o siliară să se refugieze pe teritoriul Imperiului roman din sudul Dunării. În cinstea ei, fiul ei Galeriu numi un oraș din Dacia Ripensis cu numele de Romulianum, situat la vărsarea Timocului în Dunăre, lângă Bononia (Vidin)².

Împăratul Galeriu și-a stabilit de la 21 mai 295 reședința sa imperială la Sirmium și conducea de aci Praefectura Illyrici³.

În 293, veni la Sirmium și socrul lui Galeriu, Dioclețian, unde, un an mai târziu, în 294, sărbători cei zece ani de domnie ai săi — decennalia⁴.

De la Bisericile înființate de Sfântul Apostol Pavel în orașele Macedoniei și anume: Neapolis, Filipi, Amfipolis, Apolonia, Tesalonic și Bereea în anul 51, în a doua călătorie misionară a sa, și din Iliria, unde Sfântul Apostol Pavel a predicat în cursul anului 57 (Romani XV, 19—20), creștinismul s-a răspândit prin ucenicii săi și urmașii acestora, la nord, în provinciile romane Tracia, Moesia Inferior (Secunda), care se întindea atunci și peste Scythia Minor sau Dacia Pontică (Dobrogea), Moesia Superior (Prima) și la Sirmium, metropola civilă și militară a provinciei Pannonia Inferior (Secunda), reședința prefecturii Iliricului.

1. A. Lippold — E. Kirsten, *Donauprovinzen*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Band IV, Stuttgart, 1959, col. 153 ; 166—167.

2. Lactantius, *De mortibus persecutorum*, IX, XI, XXIII, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XXVII, Vindobonae, 1893, p. 183, 185, 199 ; H. Grégoire, *Notes Epigraphiques*, în «Byzantion», t. VIII (1933), p. 55.

3. J. Zeiller, *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, în «Orientalia Christiana Periodica», XIII (1947), nr. 3—4, p. 670 ; Ibidem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 5—6, 14 ; A. Lippold — E. Kirsten, *op. cit.*, col. 154—155 ; W. Ensslin, *Maximianus Galerius*, în *Paulys-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Band XIV, Stuttgart, 1930, col. 2520 ; W. Seston, *Diocletian et la tétrarchie*, Paris, 1946, p. 244 ; I. I. Russu, *Dacia și Pannonia Inferior*, București, 1973.

4. W. Seston, *op. cit.*, p. 131 ; Idem, *Diocletianus*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band III, Stuttgart, 1957, col. 1036—1052 ; W. Ensslin, art. *Valertus Diocletianus*, în *Paulys-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, zweite, Reihe, 14 Halbband VII A, 2, Stuttgart, 1948 col. 2438—2448.

În Epistola către romani, scrisă de la Corint în primăvara anului 58, Sfântul Apostol Pavel ne dă o mărturie directă despre predicarea cuvintului Evangheliei în Iliria, în anul 57, în cursul celei de a doua călătorii misionare, exprimându-se în termenii următori: «De la Ierusalim și din ținuturile de prinprejur *pină în Iliria*, am răspîndit Evanghelia lui Hristos. Astfel am rîvnit s-o binevestesc acolo unde Hristos n-a fost numit, ca să nu zidesc pe temelie străină» (Romani XV, 19—20).

Sfântul Apostol Pavel a predicat și la Nicopolis, în Epir, unde dorea să petreacă iarna anului 65—66 (Tit III, 12).

În Dalmația, a predicat după tradiția creștină, Tit, ucenicul Sfântului Apostol Pavel.

Nu cunoșteam împrejurările în care creștinismul a pătruns la Sirmium, dar, după tradiția creștină, Biserica de Sirmium (Mitrovița) a fost întemeiată de Epenet (Epaenetus), despre care se crede că a fost unul din cei 70 de ucenici ai Domnului Hristos, și de Andronic (Andronicus), despre care face mențiune Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani (XVI, 5, 7)⁵.

Eruditul istoric al creștinismului ilirian, J. Zeiller și alți cercetători și istorici au contestat valoarea istorică a acestei tradiții⁶. Fapt sigur este că la începutul secolului al IV-lea, apare la Sirmium un *episcop cu numele de Irineu*, care a murit ca martir la 6 aprilie 304, în greaua persecuție dezlănțuită contra creștinilor de împăratul Dioclețian și de ginerele său Galeriu. Aceasta presupune că Biserica din Sirmium, pină să ajungă la rangul de *Episcopie*, a putut exista cu mult înainte de 304, deoarece nu se ridică la această treaptă o Biserică alcătuită numai din cîțiva credincioși. Nu cunoaștem însă, dacă Sfântul Irineu a fost primul ei episcop, sau dacă înaintea lui au mai păstorit la Sirmium și alți episcopi.

Actul martiric al Sfântului Irineu de Sirmium ni s-a păstrat în forma originală, în limba latină, transcris, în ceea ce privește cuprinsul, aproape cuvînt cu cuvînt, după procesul său verbal de judecată de la Tribunalul din Sirmium, făcută de guvernatorul provinciei Pannonia Inferior (Secunda), Probus. Doar introducerea și încheierea sînt adăugate de autorul creștin necunoscut, care a alcătuit Martiriul Sfântului Irineu de Sirmium. Acest act martiric are o mare valoare istorică, atît pentru istoria pătrunderii creștinismului în provinciile dunărene ale Imperiului Roman, cit și pentru limba latină creștină vorbită în aceste provincii. Acest fapt l-a făcut pe Jacques Zeiller, cel mai bun cunoscător al istoriei provinciilor creștine sud-dunărene, să afirme că actul martiric al Sfântului Irineu «este unul dintre cele mai sobre și mai bune pe care le posedăm»⁷.

5. D. Farlati — J. Coletii, *Ilyricum sacrum*, t. I, Venetiis, 1741, p. 240 și 261; t. VII, Venetiis, 1819, p. 454 ș.u.; St. Salagius, *De statu Ecclesiae Pannonicae*, Quinque-Ecclesiis, 1777, p. 8—32; P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae, 1886, p. 378; Pr. Prof. I. Râmureanu, *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358*, în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 5—6, p. 268; B. Sarla, *Die Chrtianisierung des Donauraumes*, în *Wölker und Kulturen Südosteuropas*, München, 1959, p. 18—22; Tibor Nagy, *Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu den Zusammenbruch des römischen Grenzschutzes*, Budapest, 1939, în ungurește, cu rezumat în limba germană; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 31—32; Furio Lenzi, *Introduzione del cristianesimo nell' Iliria*, Firenze, 1908.

6. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 31—32; Idem, *L'expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans du I-er au V-e siècle*, în «Revue internationale des Études Balcaniques» (Belgrade), I (1934—1935), t. II, p. 414—419.

7. J. Zeiller *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, p. III.

Din punct de vedere lingvistic, acest act martiric are și o mare valoare filologică, deoarece este *primul document creștin de limbă latină, așa cum se vorbea ea în provinciile dunărene ale Imperiului roman, la sfârșitul secolului al III-lea și începutul secolului al IV-lea.*

Îată traducerea românească a *Martiriului Sfântului Irineu de Sirmium* :

I. «În timpul persecuției împăraților Dioclețian (284—305) și Maximian (e vorba de C. Galerius Maximianus (292—311), creștinii, luptându-se prin felurite munci, îndurau chinurile impuse de tiranii împărați cu inima incredințată lui Dumnezeu, făcându-se părtași la răsplătirile Sale cele veșnice. 2. Acest fapt s-a întâmplat și cu slujitorul lui Dumnezeu, Irineu, episcopul cetății Sirmium, a cărui luptă și biruință am s-o arăt și istorisesc îndată. Pentru smerenia lui curată și teama de Dumnezeu, Căruia îi servea prin fapte bune, el s-a făcut vrednic de numele său (în limba greacă Irineu înseamnă cel «pașnic», de la cuvântul εἰρήνη (pace).

II. Așa dar, fiind prins Irineu, a fost adus în fața lui Probus, guvernatorul provinciei Panonia⁸.

Guvernatorul Probus i-a zis : Supunându-te poruncilor împărătești, jertfește zeilor.

Episcopul Irineu a răspuns : Cel ce jertfește zeilor și nu lui Dumnezeu, va fi șters din numărul celor aleși.

Guvernatorul Probus a zis : Prea îndurătorii împărați au poruncit că trebuie să jertfești sau să mori prin chinuri. Irineu a răspuns : Mi s-a poruncit să primesc mai degrabă chinurile decât să sacrific demonilor, negînd pe Dumnezeu.

Guvernatorul Probus a zis : Sau jertfești sau voi porunci să fii chinuit. Irineu a răspuns : Mă bucur, de vei face-o, ca să fiu și eu părtaș la suferințele Domnului meu.

Guvernatorul Probus a poruncit să fie chinuit. Și pe cînd îl chinuiau cu cea mai mare cruzime, guvernatorul i s-a adresat : Ce zici, Irinee, jertfești ? Iar Irineu a răspuns : Jertfesc prin buna mărturisire a credinței mele Dumnezeului meu, căruia i-am jertfit totdeauna.

III. — 1. Venind, însă, părinții lui și văzînd că el este chinuit, îl rugau (să jertfească zeilor). Iar copiii lui, îmbrățișîndu-i picioarele, îi ziceau : Ai milă de tine și de noi, tată. Erau de față și femeile (adică soția și rudeniile), care, plîngînd pentru tinerețea și frumusețea lui, îl rugau să jertfească). 2. În jurul său se auzeau plînsul și bocetele tuturor rudelor, gemetele slujitorilor, țipetele vecinilor și vaietul prietenilor, care, cu toții plîngînd, îi ziceau : Fie-ți milă de floarea tinereții tale. 3. Dar el, cum s-a spus, cuprins de o dorință mai înaltă, avînd înaintea ochilor porunca Domnului, care a zis : «Dacă cineva mă va tăgădui în fața oamenilor și eu îl voi tăgădui în fața Tatălui Meu, care este în ceruri» (Matei X, 33), disprețuînd toate, n-a răspuns nimănui dintre ei. Căci se grăbea să ajungă la speranța chemării de sus.

4. Atunci guvernatorul Probus i-a zis : Ce zici ? Lasă-te pentru lacrimile acestora de nebunia ta și, luînd aminte la tinerețea ta, jertfește. Irineu a răspuns. Iau aminte la mine neîncetat, dacă nu voi jertfi. 5. Probus a poruncit ca Irineu să fie

8. E vorba de provincia *Pannonia Inferior sau Prima*, a cărei reședință era cetatea Sirmium, numită în urmă, după numele Sfântului Dimitrie, Mitrovița, capitala prefecturii Iliricului în secolul al IV-lea.

dus spre pază la închisoare. Acolo a fost închis mai multe zile și a fost supus la felurite chinuri.

IV. 1. -- Iar după oarecare timp, stînd guvernatorul Probus, la miezul nopții, pe scaunul de judecată, a fost introdus din nou preafericitul martir Irineu. 2. Probus i-a zis : Acum, jertfește, Irinee, și vei fi cruțat de chinuri. Irineu a răspuns. Fă ceea ce ți s-a poruncit, iar aceasta să n-o aștepți de la mine. 3. Probus, mînios, a poruncit ca el să fie bătut cu vergi. Irineu a răspuns : **Am** pe Dumnezeu căruia am învățat să mă închin din copilărie. Lui mă închin, El care mă întărește în toate, și Lui îi jertfesc. Iar zeilor făcuți de mîini omenești, nu pot să mă închin.

Probus a zis : Caută să scapi de moarte. Îți este de ajuns chinurile pe care le-ai suferit.

Irineu a răspuns : Sînt ferit continuu de moarte, cînd, prin chinurile pe care crezi că mi le-ai făcut, dar pe care nu le simt, primesc pentru Domnul viața cea veșnică.

Probus a întrebat : Soție ai ?

Irineu a răspuns : Nu am.

Probus a întrebat : Copii ai ?

Irineu a răspuns : Nu am.

Probus a întrebat : Părinți ai ?

Irineu a răspuns : Nu am.

Probus a zis : Dar aceia care au fost în ședința trecută și plingeau, cine erau ?

Irineu a răspuns : Este o învățătură a Domnului meu Iisus Hristos, care spune : «Cel ce iubește pe tată ori pe mamă, ori pe soție sau pe fii sau pe frați mai mult decît pe Mine, nu-Mi este Mie vrednic» (Matei X, 37 ; Luca XIV, 26).

Astfel, Irineu, privind la Dumnezeu spre cer și luînd aminte la făgăduințele Lui, disprețuind toate, mărturisea că nu cunoaște și nu are niciun părinte, afară numai pe Dumnezeu.

Probus a zis : Jertfește măcar pentru copii. Irineu a răspuns : Copiii mei au același Dumnezeu pe care-L am și eu, care poate Să-i mîntuie. Tu, însă, fă ceea ce ți s-a poruncit.

Probus a zis : Te sfătuiesc, tinere, jertfește, ca să nu te dau chinurilor.

Irineu a răspuns : Fă ceea ce vrei. Vei vedea chiar acum cită putere de răbdare îmi va da Domnul Iisus Hristos față de cursele tale.

Probus a zis : Am să te condamn.

Irineu a răspuns : Îți voi mulțumi, dac-o faci.

Probus, dînd sentința de condamnare, a zis : Poruncesc ca Irineu, cel ce nu s-a supus hotărîrilor împărătești, să fie aruncat în fluviu.

Irineu a răspuns : Așteptam feluritele tale amenințări și multele tale chinuri, ca, după acestea, să mă dai sabiei. Tu, însă, nu m-ai supus la nici una din acestea. De aceea te rog să faci aceasta, ca să cunoști în ce fel s-au deprins creștinii să disprețuiescă moartea pentru credința lor în Dumnezeu.

V. Probus, miniat deci pentru credința prea fericitului bărbat, a poruncit ca el să fie tăiat cu sabia.

Iar Sfîntul martir al lui Dumnezeu, primind-o ca pe a doua biruință, mulțumind lui Dumnezeu, s-a rugat, zicînd : Îți mulțumesc, Doamne Iisuse Hristoase, care,

prin felurile pedepse și chinuri, mi-ai dat tărie și m-ai socotit vrednic să mă fac părtaș mării Tale celei veșnice.

Și după ce a ajuns la podul care se numește al lui Basent, dezbrăcându-se de hainele sale și ridicând mâinile spre cer, s-a rugat, zicînd :

Doamne Iisuse Hristoase, care ai binevoit să pălmești pentru mîntuirea lumii, fă să se deschidă cerurile Tale, ca Îngerii să primească sufletul servului Tău Irineu, cel ce moare pentru numele Tău și pentru poporul Tău care sporește în Biserica Ta universală de Sirmium.

Îți cer și mă rog milostivirii Tale să mă primești și pe mine și să binevoiești a-i întări pe aceștia în credința Ta.

Și astfel, fiind tăiat cu sabia de ostași, a fost aruncat în riul Sava (afluentul Dunării).

VI. A primit mucenicia slujitorul lui Dumnezeu Sfîntul Irineu, episcopul cetății Sirmium, în ziua a VIII-a înainte idelor lui Aprilie (6 aprilie), sub împăratul Dioclețian și guvernatorul Probus, împărăiînd Domnul nostru Iisus Hristos, a cărui mărire este în vecii vecilor. Amin»⁹.

9. Traducerea textului latin al *Martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium* în limba latină ne aparține și este făcută după textul original cu titlul : *Passio Sancti Iraenei* (+ 6 aprilie 304), ed. Rudolf Knopf-Gustav Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Sammlung ausgewählter Kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften), Tübingen, 1929, p. 103—106. Vezi textul latin și în *Acta Sanctorum* cu titlul *De S. Irenaeo episcopo et martyre Sirmii in Pannonia Acta* t. IX. Martii tomus III, Parisiis et Romae, 1865, p. 554—555 la 26 aprilie, și la Th. Ruinart, *Acta martyrum syncera* (6 apr.), Ratisbonae, 1859, p. 432—434.

Hieronymus, *Martyrologium Hieronymianum*, ed. J. B. de Rossi — L. Duchesne, în *Acta Sanctorum Novembris*, t. II, pars prior, Bruxelles, 1894, p. 40, stabilește data martiriului Sfîntului Irineu de Sirmium tot la 6 aprilie. Tot așa *Breviarium Syriacum*, ibidem, p. LV. *Martyrologium Hieronymianum*, t. II, pars posterior : *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. H. Quentin, Bruxellis, 1931, p. 176, stabilește martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium la 26 aprilie, ceea ce este greșit.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxellis, 1902, col. 917, pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 23 august, în aceeași zi cu a Sfîntului Irineu de Lugdunum. *Bibliotheca hagiographica Graeca* (BHG), ed. Fr. Halkin, t. II, 3-e éd., Bruxellis, 1957, p. 41, nr. 940—951 b, pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 26 martie și la 23 august. *Bibliotheca hagiographica Latina*, ed. Soci Bollandiani, t. I, Bruxellis, 1949, p. 662, nr. 4466 pune sărbătoarea Sfîntului Irineu de Sirmium la 25 martie. Vezi și B. Latyșev, *Menologii anonymi byzantini... quae supersunt*, t. I, Petropoli, 1911, p. 281—283 ; t. II, Petropoli, 1912, p. 310—311. Vezi și Plus Bonifacius Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae, quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo*, Ratisbonae, 1873, p. 378.

Sfîntul Irineu de Sirmium este amintit și în actele Sfîntului Polion, lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovci), + 28 aprilie 304, în *Martyrologium Hieronymianum*, t. II, pars prior, p. 49 ; t. II, pars posterior, p. 211, nr. 19. Vezi și *Bibliotheca hagiographica Latina*, t. II, 1949, p. 1000, nr. 6869 și în *Acta Sanctorum Aprilis*, Parisiis et Romae, 1866, t. III (12), p. 572—573 ; Th. Ruinart, *Acta martyrum syncera*, Ratisbonae, 1859, p. 435—436. Sfîntul Irineu de Sirmium mai este amintit și în *Materialul celor 15 Sfînți de la Tibertopolis* (Strumitza), sărbătorii la 28 noiembrie. Vezi BHG, t. II., 3-e éd., p. 96, nr. 1199.

Pentru *Martiriul Sfîntului Irineu de Sirmium*, vezi și următoarele traduceri : P. Hanozin, *La Geste des Martyrs*, Paris, 1937, p. 219—223 ; H. Leclercq, *Les Martyrs*, t. II, Paris, 1903, p. 219—222, 25 mars ; Paul Alford, *La persécution de Diocletien*, 3-e éd., Paris, 1908, p. 290—294, ne dă în rezumat părțile principale ale actualui martiric citat.

Studi : A. Lippold und E. Kirsten, *Donauprovinsen, in Realexikon für Antike und Christentum*, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 166—167 ; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Band I (Texte und Untersuchungen, 50), Leipzig, 1937, p. 680, la 22 august ; p. 685 și p. 697, la 23 august ; Jules Lebreton et Jacques Zeiller, *De la fin du 2-e siècle à la paix constantinienne. (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours, publiée sous la direction de Augustin Fliche et*

Din *actul martiric al Sfintului Irineu*, aflăm că el era episcopul Bisericii de Sirmium, că era căsătorit și tată de copii în vîrstă fragedă. Era deci un episcop tînăr. Pentru credința sa în Hristos, a fost arestat, în urma edictului dat contra creștinilor de împărații Dioclețian și Galeriu în primăvara anului 304, din ordinul lui Probus, guvernatorul provinciei Pannonia Inferior, și judecat la tribunalul din cetatea Sirmium. Cu toate chinurile la care a fost supus, el a refuzat să tîmîieze statuile împăraților romani Dioclețian și Galeriu și să aducă sacrificii zeilor, mărturisind cu curaj și tărie credința sa fierbinte în Domnul Iisus Hristos. «Mărturisind credința mea, a răspuns Sfintul Irineu guvernatorului Probus, eu aduc jertfă lui Dumnezeu, căruia i-am jertfit totdeauna»¹⁰.

După primele chinuri, a fost din nou chinuit mult mai grav, pentru că guvernatorul Probus aștepta mai de grabă lepădarea lui de credința creștină, adică apostasierea, decît să-l pedepsească cu moartea.

Pentru a-l determina să se lepede de credința în Hristos, guvernatorul Probus a recurs la mijloace sentimentale și înduioșetoare, chemînd soția, copiii, rudele și prietenii Sfintului Irineu, care plîngeau pentru tinerețea lui, poruncindu-le să-l roage să sacrifice zeilor, pentru a scăpa astfel cu viață; iar aceștia cu toții îi strigau: «Ai milă de tinerețea ta».

Sfintul Irineu a rămas neclintit în credința creștină, răspunzînd cu îndrăzneală și tărie guvernatorului: «Mă mintui pentru veșnicie, dacă nu sacrific zeilor»¹¹.

Astfel Sfintul Irineu a rezistat cu răbdare și curaj atît la ademenirile și amenințările guvernatorului Probus cît și la rugămintele soției, copiilor, rudeniilor și cunoscuților.

După felurite chinuri, Sfintul Irineu a fost dus din nou la închisoare, unde, în fiecare zi, era încercat cu alte noi chinuri. În cele din urmă, guvernatorul Probus, văzînd că nu-l poate convinge să renege credința creștină, a ordonat să i se taie capul cu sabia, iar după aceea trupul sfintului să fie aruncat în riul Sava, un afluent al Dunării. Înainte de executarea pedepsei, Sfintul Irineu, mulțumind lui Dumnezeu, a rostit această rugăciune: «Îți mulțumesc, Doamne Iisuse Hristoase, care, prin felurite pedepse și chinuri, mi-ai dat tărie și m-ai scotocit vrednic să mă fac părtaș mării Tale celei veșnice»¹². De asemenea, ajungînd pe podul Basent de peste riul Sava, cu puțin înainte de a fi tăiat cu sabia și aruncat în apă, s-a rugat din nou lui Dumnezeu, spunînd: «Doamne Iisuse Hristoase, care ai binevoit să pătimești pentru mîntuirea lumii, fă să se deschidă cerurile Tale, ca Îngerii să primească sufletul servului Tău Irineu, cel ce moare pentru numele Tău și pentru poporul Tău, care se înmulțește în Biserica universală de Sirmium. Îți cer și mă rog milostivirii Tale să mă primești și pe mine și să binevoiești a-i întări pe aceștia în credința Ta»¹³.

Martiriul Sfintului Irineu de Sirmium este cel mai vechi act martiric în limba latină din provinciile dunărene ale Imperiului roman. «Documentul, afirmă J. Zeiller, are toate semnele vechimii: Istorisire de alură gravă, nici o exagerare sau notă falsă în scurtele dialoguri dintre Irineu și Probus, nici o descriere exagerată a chinurilor, nici o stînjnire din partea povestitorului de a face să vorbească pe soția și copiii

Victor Martin), t. 2, Paris, 1935, p. 468; H. Delehay, *Le origines du culte des martyrs*, 2-e, éd., Bruxelles, 1933, p. 256; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 79–81; Idem, *L' expansion du christianisme dans la péninsule des Balkans du I-er au V-e siècle*, în rev. cit., p. 414–419; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. V, Paris, 1702, p. 250–256; t. V, 1, Bruxelles, 1707, p. 116–123.

10. *Martiriul Sfintului Irineu*, ed. cit., p. 103. 11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, p. 104. 13. *Ibidem*; P. Allard, *op. cit.*, p. 290–294.

episcopului, nici o aluzie la fapte posterioare perioadei persecuțiilor... Impresia care se degajează din lectura *Actului martiric al Sfântului Irineu* este aceea a unei compuneri primare, provenind direct din registrele publice ale grefei tribunalului sau din spusele martorilor oculari¹⁴. Sfântul Irineu de Sirmium este menționat și în *Actele Sfântului Pollion*, lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovți), care a suferit martiriul pentru Hristos tot în anul 304, 28 aprilie, adică la puțin timp în urma Sfântului Irineu. Aceasta presupune că Actul martiric al Sfântului Irineu este anterior Actului martiric al Sfântului Pollion¹⁵.

Sfântul Irineu numește Biserica de Sirmium: «*Ecclesia catholica*» — «*Biserică universală*», adică Biserica adevărată sau ortodoxă, întrucât păstrează întru totul credința cea adevărată a Domnului Iisus Hristos. Noțiunea de «*Biserică universală*» — *Ecclesia catholica*, ar putea constitui un argument care ne-ar face să presupunem că autorul necunoscut al Actului său martiric, o pune în comparație cu Biserica fracțiunilor eretice din timpul său. În cazul acesta, el ar fi compus acest Act martiric la câțiva ani în urmă, poate în a doua jumătate a secolului al IV-lea, când Biserica de Sirmium era turburată de erezia antitrinitară sau monarhiană a episcopului Fotin de Sirmium, condamnat pentru erezie în sinodul de la Sirmium din 351¹⁶ precum și de partidele ariene dintre anii 348—358, ca: semiarienii sau omiusionii, arieni moderați; anomienii sau eunomienii, arieni extremiști și omeii, sau omienii, numiți și acacieni, care profesau un arianism vag și inconsistent¹⁷.

Amănuntele exacte, proaspete și vii, culese de autorul necunoscut al *Actului martiric al Sfântului Irineu de Sirmium*, după procesul său verbal de judecată în limba latină, de la grefa tribunalului din Sirmium, ne lasă în mod evident să înțelegem, însă, că el l-a compus la foarte scurt timp după moartea Sfântului Irineu, întâmplată în anul 304, adăogînd doar introducerea și finalul.

Acest fapt l-a făcut pe istoricul francez J. Zeiller să afirme că *Actul martiric al Sfântului Irineu* «este unul din cele mai bine garantate dintre acelea care se păstrează din persecuția lui Dioclețian în Illyricum, iar noi apreciem, datorită circumstanțelor care l-au însoțit și renumelui postum al martiriului, locul pe care-l deține în întiiistătătorul Bisericii de Sirmium în cetatea sa episcopală, precum și locul pe care l-a păstrat el, apoi, în istoria bisericească a regiunii danubiene»¹⁸.

Ni s-a păstrat, de asemenea, o scurtă însemnare biografică despre Sfântul Irineu de Sirmium și în *Synaaxrium Ecclesiae Constantinopolitanae*, amintit în ziua de 23 august, adică în aceeași zi cu *Sfântul Irineu, episcopul Lugdunului* († 202), azi Lyon, în Franța, în care se istorisește următoarele:

«*Lupta Sfântului martir Irineu, episcopul Sirmiumului* (Mitrovița). Acest sfânt a trăit în timpul împărăției lui Dioclețian (284—305). Și fiind prins, a fost adus din Sirmium în Panonia și a fost înfățișat guvernatorului Probus, mărturisind și predicînd credința în Hristos, adevăratul Dumnezeu. Pentru aceasta a fost pus la închisoare și fiind scos, a fost biciuit, iar după aceasta, primind condamnarea, i s-a tăiat capul cu sabia și a fost aruncat în râul Sava. Astfel s-a săvîrșit mucenicia lui»¹⁹.

În afară de știrea că Sfântul Irineu de Sirmium a trăit și a suferit moartea mucenicească în timpul persecuției împăratului Dioclețian, nu mai aflăm nici o altă

14. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 80.

15. Vezi edițiile *Actului martiric al Sfântului Pollion*, lectorul Bisericii din Cibalae (Vinkovți, în Jugoslavia), † 28 aprilie 304, la nota 9; Lenain de Tillemont, *op. cit.*, t. V, Paris, 1702, p. 256—259.

16. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *art. cit.*, p. 275—316.

17. *Ibidem*.

18. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 81.

19. *Synaaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, col. 917.

informație cronologică în Sinaxarul Bisericii de Constantinopol. Textul citat din acest Sinaxar prezintă însă o informație geografică eronată, când spune că Sfintul Irineu «a fost adus din Sirmium în Panonia»²⁰, deoarece se știe că cetatea Sirmium era atunci metropola politică și bisericească a provinciei Pannonia Inferior, deci se afla chiar pe teritoriul provinciei Panonia și nu a venit din altă cetate.

Pentru termenii, care alcătuiesc pînă astăzi fondul principal al limbii române, sînt foarte interesante cuvintele latine creștine, folosite în textul din *Martiriul Sfintului Irineu de Sirmium*, care circulau în toate provinciile dunărene ale Imperiului roman, dintre care semnalăm: *amen* (amin); *adorare* (a adora pe Dumnezeu); *aeterna* (eternă, pus în legătură cu termenii *Vita aeterna* (Viața eternă); *angelus* (înger), cuvînt de origină greacă, intrat în limba română prin limba latină; *caelum* (cer); *Christus* (Cristos și Crist) și *Jesus Christus* (Iisus Cristos); *christianus* (creștin); *civitas* (cetate). În lucrarea Fericitului Augustin († 430), *De civitate Dei*, se întîlnesc frecvent expresiile: *civitas terrena* (cetatea pămîntească) și *civitas Dei* (cetatea lui Dumnezeu) și *civitas coelestis* (cetatea cerească); *colere*, din care s-a format termenul *cultus* (cult, adică închinarea datorată lui Dumnezeu); *confessio* (confesiune, mărturisire); *Deus* (Dumnezeu) format din termenii: *Dominus Deus* (Domnul Dumnezeu); *Dominus* (Domnul); *demonius* (demon); *dignus* (demn, echivalent termenului slav vrednic); *episcopus* (episcop), termen de origină greacă, intrat în limba română prin intermediul limbii latine; *filius* (fiu); *frater* (frate), atît după rudenie fizică cît și ca rudenie spirituală; *martyr* (martir), termen de origine greacă, intrat în limba română prin limba latină; *mater* (mamă); *mors,-tis* (moarte); *negare* și *denegare* (a nega, în expresia *negare Deum* = a nega pe Dumnezeu; *nomen* (nume); *parens,-tis* (părinte); *pater* (tală); *particeps* (părtaș) de la verbul *participare* (a participa, a lua parte); *passio,-onis* (pasiune, în sensul de suferință); *praeceptum* (precept, poruncă, învățătură); *promissio,-onis* (promisiune); *sacrificare* (a sacrifica); *saeculum* (secol); *salvare* (a salva); *spiritus* (spirit)²¹.

Cultul Sfintului Irineu de Sirmium s-a menținut multe secole în această cetate. Teofilact arhiepiscopul Bulgariei, istorisește călătoria unui creștin bulgar care a mers în pelerinaj la toate locurile unde Sfinții fac minuni și îndeosebi «a vizitat și locul unde se află Sfintul Irineu, mult renumit și el prin minuni» — ἐπισκέψασα δὲ καὶ τὸν ἄγιον Εἰρηναῖον πολὺν καὶ αὐτὸν ᾄδόμενον ἐν τοῖς θαύμασιν²².

20. *Ibidem*.

21. *Martiriul Sfintului Irineu de Sirmium*, ed. cit., p. 104—105; H. Mihăescu, în studiul: *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, București, 1960, nu a fost folosit și textul latin al *Martiriului Sfintului Irineu de Sirmium* ca izvor pentru limba latină din provinciile romane dunărene.

Pentru cuvintele latine cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române, vezi și studiile următoare: Al Graur, *Fondul principal al limbii române*, București, 1957, p. 1—106; Idem, *Incercări asupra fondului principal lexical al limbii române*, București, 1954, p. 30—163; C-tin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, t. I, București, 1974, p. 143—146; C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1973, p. 116—119; *Istoria limbii române*, t. II, Edit. Academiei R. S. României, București, 1969, p. 170—171; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, T. I. *Limba latină*, București, 1968, p. 77—199; Pr. Prof. Ion Ionescu, *Privire asupra cuvintelor cu sens religios din fondul principal lexical al limbii române*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 6—7, p. 343—359; M. Macrea, *Contribuții la studiul fondului principal de cuvinte al limbii române*, în «Studii și cercetări lingvistice», V. (București, 1954), nr. 1—2, p. 7—18; V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 85—143; 229.

22. Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, *Historia martyrii XV martyrum*, 54, P. G., CXXVI, col. 220 A; J. Zeiller, *op. cit.*, p. 81; H. Delehaye, *op. cit.*, p. 256.

La trei zile după moartea martirică a Sfintului Irineu de Sirmium, adică la 9 aprilie 304, a suferit martirul și unul dintre diaconii săi, Dimitrie.

Moaștele Sfintului Dimitrie, diaconul Bisericii din Sirmium, s-au păstrat și s-au bucurat de un cult deosebit în acest oraș mai multe secole de-a rândul, iar, în amintirea lui, orașul Sirmium a primit denumirea de Mitrovița, nume care se păstrează până azi.

Viața smeritului diacon și martir Dimitrie, care a pățimit pentru Domnul Hristos în cetatea Sirmium, a suferit o completă transformare și a devenit apoi unul dintre Sfinții cei mai străluciți ai hagiografiei Bisericii Răsăritului. Dintr-un smerit diacon care a suferit martiriul la 9 aprilie 304, în cetatea Sirmium, sub împărații Dioclețian și Galeriu, martirologiile și Viețile de Sfinți grecești, au făcut un personaj consular și un șef militar, care a pălmit martiriul la Tesalonic. Sărbătoarea Sfintului Dimitrie a fost stabilită apoi la 26 octombrie în Mineile și Sinaxarele grecești, din care a trecut apoi la toate popoarele și Bisericile ortodoxe.

Cercetătorii și istoricii cu renume au arătat, însă, de mult timp, această denaturare a vieții Sfintului Dimitrie, care, dintr-un diacon și martir la Sirmium, a ajuns, martir la Tesalonic²³.

Memoria celor doi sfinți, Sfântul Irineu, episcop de Sirmium și a diaconului său, Sfântul Dimitrie, este însă strâns legată de Biserica de Sirmium, unde ei au servit până la moarte cu credință, râvnă, și dragoste Domnului Hristos.

23. *Bibliotheca hagiographica Graeca*, t. I. p. 152—164, izvoare, ediții și studii despre Sf. Dimitrie; *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου*, ed. H. Delehay, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, p. 250—263; p. 103—109: Saint Démétrius; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 163—166; *Martyrologium Hieronymianum*, t. II, pars prior, p. 41 și *Breviarium syriacum*, p. LV; *Acta Sanctorum Octobris*, t. IV (52), Parisiis et Romae, 1866, col. 50—209; *De Sancto Demetrio martyre*, comentariu introductiv, viața și faptele sale, text grec și latin; *Sancti Demetrii martyris acta*, P. G., t. CXVI, col. 1167—1426, text grec și latin; col. 1081—1168.

Studii: A. M. Papadopoulos, 'Ο ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ βουλγαρικὴν παράδοσιν, Tesalonic, 1971; D. Hemmerdinger-Iliadou, *L'Enkomion de Saint Démétrius par Jean archevêque de Thessalonique*, în «Balkan Studies», Thessalonique, 1960, p. 49—56; A. Lippold—E. Kirsten, *Donauprovinzen*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IV, Stuttgart, 1959, col. 167, afirmă că diaconul Demetrius martir la Sirmium, la 6 aprilie 304, este identic cu Sfântul Dimitrie cel cinstit de greci la Tesalonic. Moaștele sale au fost duse de la Sirmium la Tesalonic de către romani, cind s-au refugiat din cauza năvălirii popoarelor migratoare.

D. S. Padiis, 'Ο ἅγιος Δημήτριος καὶ οἱ Ἑλάδοι, Actes du IX-ème Congrès International d'Études Byzantines à Thessalonique 1953, t. III, Athènes, 1958, p. 128—140; C. W. Whitaker, *Some aspects of the writings on St. Demetrius*, in Actes du X-e Congrès International d'Études Byzantines, Istanbul, 1957, p. 298—301; V. Laourdas, *L'enkomion de Démétrius Chrysoloras sur Saint Démétrius* în «Gregorios Palamas», 40 (1957), p. 342—354; G. A. Sotiros, 'Η Βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, Atena, 1952; A. Xyngopoulos, 'Ο ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν βυζαντινὴν ἀγιογραφίαν, Tesalonic, 1950; H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933, p. 228—229; p. 256; Ch. Diehl — Le Tourneau, *Les mosaïques de Saint Démétrius de Salonique*, in «Monuments et mémoires», Piot. t. XVIII (1911), p. 225—247; Idem, *Les monuments chrétiens de Salonique*, (Paris, 1918), p. 61—114. Pr. Simeon Popescu, *Marele muncenic Dimitrie și Sfinții marii împărați Constantin și Elena...*, după ediția de la București din 1835, Sibiu, 1906; Lenain de Tillemont, *op. cit.*, t. V, Paris, 1702, p. 148—151; t. V. 1, Bruxelles, 1707, p. 242—246.

GÎNDURI ȘI POVĂȚUIRI ALE PREA FERICITULUI PATRIARH JUSTINIAN PENTRU ÎNVAȚĂMÎNTUL TEOLOGIC

În paginile ce urmează vom încerca să analizăm mai îndeaproape gândurile și îndrumările pe care ctitorul învățămîntului teologic nou din Biserica Ortodoxă Română le-a elaborat cu diferite prilejuri, în vederea formării slujitorilor sfințelor altare, așa cum se află ele redată în cele unsprezece volume de *Apostolat social* apărute pînă în prezent.

Îndată după cel de-al doilea război mondial, societatea românească a intrat într-un proces ireversibil de transformări, de înnoiri, de democratizare și progres. Pe baza înrădăcinării și experienței sale pe tărîm pastoral, didactic-teologic și social, Prea Fericitul Patriarh Justinian, o dată cu înscăunarea sa ca întîistătător al Bisericii Ortodoxe Române — 6 iunie 1948, a înțeles că-i revine sarcina de a îndruma viața bisericească, în lumina celor mai bune tradiții ale Ortodoxiei noastre și în contextul vieții celei noi a credincioșilor, a întregului popor român.

În clipele solemne ale investiturii sale, Prea Fericirea Sa adresa întregului cler apelul Sfîntului Apostol Pavel: «Înnoind duhul minții voastre, să vă îmbrăcați în omul cel nou» (Efes. IV, 23—24)¹. Cu același prilej, Prea Fericirea Sa arăta că, în vederea realizării mărețelor ei idealuri, Biserica Ortodoxă Română avea de rezolvat mari și capitale probleme. Între acestea observa că «Biserica noastră trebuie să se preocupe de formarea clerului ei de mir și monahal». În acest scop trebuie să-și reorganizeze instituțiile pentru formarea clerului, care să poată răspunde tuturor năzuințelor și nevoilor poporului dreptcredincios, un cler cu dragoste pentru ridicarea turmei păstorite și cu zel întru mîntuirea sufletului credincioșilor, sufletului enoriei, un cler cu drag de muncă pentru propășirea Bisericii și a Patriei².

«Promisa», cum am numit-o, necesară împlinirii acestui deziderat major s-a realizat curînd: școlile teologice au revenit la sînul Bisericii, începînd cu anul de studii 1948—1949. Acest eveniment a fost marcat printr-o cuvîntare a Prea Fericitului Patriarh, din care desprindem următoarele: «Plină de bucurie este astăzi inima mea, fără de margini este fericirea ce se revarsă peste sufletul meu, iar buzele mele nu pot mărturisi decît prin graiul cel nepieritor al psalmistului: «Mă bucur că Domnul a auzit glasul meu și rugăciunea mea, că a plecat spre mine urechea sa» Psalm. CIX, 1—2). Pentru că, într-adevăr astăzi Dumnezeu îndeplinește una din vechile și arzătoare dorințe ale sfînteii noastre Biserici românești, redîndu-i dreptul de a-și pregăti ea singură pe slujitorii altarelor, potrivit învățăturii, rînduieșilor și nevoilor sale (...). Azi înlăturăm primejdiile care au amenințat sfînta noastră Biserică în urma acelei dureroase laicizări a învățămîntului teologic (...). Pe drumul propovăduirii învățăturilor lui Hristos și al slujirii poporului, dorim să meargă de acum înainte toți slujitorii altarului. Dorim să vedem în sfîntele altare preoți conștienți de misiunea lor, iar în societate cetățeni devotați statului și poporului. Pe cei ce vor intra de acum înainte în cîmpul păstoririi pentru Hristos, avem încrederea că noua școală inaugurată îi va pregăti temeinic, potrivit îndrumărilor date de Sfîntul Sinod. Pe cei aflați

1. *Apostolat social*, vol. I, 1949, p. 130.

2. *Ibidem*, p. 131,

în pastorație îi chemăm, cu părintească dragoste, să vină pentru puțină vreme ca să se așeze de la izvorul cel curat al adevăratei învățături creștine, spre a se putea reîntoarce la altare, **înlăriți și luminați în munca pe care o au de dus**»³. Se enunța astfel și ideea organizării *Cursurilor de îndrumare misionară și pastorală* pentru clerul Bisericii noastre. Apoi, Prea Fericirea Sa citează din Epistola către Romani: «A venit vremea și ceasul să ne deșteptăm din somn. Noaptea a trecut și s-a apropiat ziua; să lepădăm dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm în veșmîntul luminii» (Rom. XIII, 11—12).

Considerații retrospective asupra aceluiași eveniment capital avea să facă peste mai mulți ani, în aceste cuvinte: «O piatră de hotar a fost așezată pe drumul învățămîntului teologic din țara noastră, cînd Biserica Ortodoxă, reintrînd în drepturile ei legitime, a putut prezida reorganizarea instituțiilor sale culturale, orientîndu-le preocupările educative în funcție de experiențele trecutului, de nevoile prezentului și de răspunderile ei pentru viitor»⁴.

Grija Părintelui Patriarh s-a manifestat pentru buna organizare și funcționare atît a învățămîntului teologic superior, cit și a celui mediu, deoarece, așa cum spunea la cea de-a 75-a aniversare de la înființarea Facultății de teologie din București «Numai cu un învățămînt teologic mediu bine organizat vor putea institutele teologice universitare să obțină rezultatele bune pe care Sfîntul Sinod le așteaptă de la ele. Cu cit vor fi mai bine pregătiți absolvenții seminariilor noastre, cu atît institutele teologice de grad universitar vor putea face o mai severă selecție, vor putea ridica întreaga lor activitate didactică la un nivel mai înalt, vor putea da sîntelor altare slujitori mai buni, mai învățați, mai zeloși în împlinirea misiunii lor pastorale și sociale»⁵.

Firese era ca institutele teologice să se bucure de o atenție specială, atît pentru nivelul superior al învățămîntului predat în ele, cit și pentru faptul că dintre absolvenții lor se recrutează cea mai mare parte a slujitorilor sîntelor altare în Biserica Ortodoxă Română. De aceea Întîistătătorul Bisericii noastre afirma că «Între așezămintele culturale ale Bisericii, institutele teologice de grad universitar ocupă locul de frunte și că «ele au o îndoită menire: **întîia, să promoveze știința teologică, să adîncească și să sporească conținutul disciplinelor sacre; a doua, să făurească suflete noi, să dăluiască conștiințe creștine, să nască personalități integrale, caractere tari — luminate de știință și încălzite de focul entuziasmului religios —, gata să se dăruiască fără rezerve pentru slujirea lui Hristos și a Bisericii Sale în această lume**»⁶.

Odată cu promulgarea «Regulamentului pentru organizarea și funcționarea instituțiilor de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române, s-au stabilit normele de desfășurare a activității în școlile noastre atît pe planul învățămîntului și educației, prin cursuri, seminarii și îndrumare permanentă din partea corpului didactic, cit și pentru viața comunitară în internatele teologice.

Referitor la programa de învățămînt, adresîndu-se studenților, Prea Fericitul Părinte Patriarh spunea: «Veți trece în cei patru ani de studii prin multe etape de cunoaștere a problemelor noastre teologice. Veți face cunoștință cu secția Exegetică. Căutați să aprofundați Sfînta Scriptură; fără învățătura Sfîntei Scripturi, un preot nu înseamnă nimic... La secția Istorică, veți vedea cum Biserica Ortodoxă este purtă-

3. *Ibidem*, p. 162, 163, 165.

5. *Ibidem*, vol. VII, p. 15.

4. *Ibidem*, vol. VI, p. 174—175.

6. *Ibidem*, vol. VI, p. 174.

toarea tezaurului învățăturilor Sfinților Părinți... La Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vă veți entuziasma de trecutul Ierarhilor și părinților Bisericii noastre...

Secția sistematică-dogmatică va cimenta cunoștințele voastre despre dogmele Bisericii și vă va ajuta, pe cât posibil omeneste, să cunoașteți pe Dumnezeu. La Morală veți cunoaște diferite sisteme etice și vă veți da seama de superioritatea moralei creștine. Studiarea virtuților creștine: credința, nădejdea, dragostea, vă va ajuta nu numai să dobândiți o cunoaștere adincă a lor, ci și o înclinare statornică pentru practicarea lor.

La secția Practică veți învăța cum să predicați și să catehizați. Sfințul Ioan Hrisostom ne arată cât de necesară este elocința pentru preoțime.

Toate aceste studii trebuie aprofundate, pentru a întări credința voastră ca să o puteți apoi propovădui și altora. Cine nu e pătruns de credință, nu va putea convinge pe alții de puterea credinței»⁷.

Și cu alte prilejuri a fost subliniat rolul important al diferitelor discipline teologice în formarea preotului capabil să răspundă chemării sale în contemporaneitate. S-a evidențiat însemnătatea cunoașterii tezaurului liturgic și a practicii liturgice uniforme în întreaga Biserică. La înființarea catedrei de Ecumenism, literatură creștină și Patrologie, în anul academic 1971—1972, se preciza rațiunea funcționării unei astfel de catedre complexe, epoca patristică constituind călăuză sigură în promovarea ecumenismului autentic, în respectul adevărului de credință și în spiritul dragostei slujitoare⁸.

Încă înainte de înființarea acestei catedre, Prea Fericitul Părinte Patriarh observa că «Educația ce li se face tinerilor noștri teologi în școli este aceea dictată de spiritul nou prezent în toată creștinătatea, spiritul ecumenic; spiritul dragostei între frați; spiritul păcii între Bisericile creștine și al bunei înțelegeri între toți oamenii»⁹, spirit la promovarea căruia Ortodoxia românească a adus o contribuție substanțială.

La fel, Prea Fericirea Sa explica locul Bizantinologiei în institutele noastre, astfel: «Am făcut catedră de Bizantinologie, la licență, pentru că Biserica noastră Ortodoxă este una din moștenitoarele culturii bizantine»¹⁰ și trebuie deci să cunoască și să prețuiască această moștenire de preț a ei.

Așa, în concepția Prea Fericitului Patriarh Justinian toate disciplinele care figurează în Programa școlilor noastre teologice își găsesc rostul și se împletesc în formarea tinerilor teologi pentru slujirea preoțească.

Pe lângă cultura teologică însă, școlile Bisericii trebuie să dea celor care se instruiesc și cultivă în ele și o cultură generală corespunzătoare. În acest sens, Prea Fericitul Patriarh spunea: «Cultura generală a viitorilor noștri preoți — ale cărei baze trebuie puse în școlile medii — nu poate fi neglijată nici în școlile noastre de grad superior, unde se cade să i se acorde aceeași atenție ca și cunoștințelor religioase (...) Preotul de mline își va desfășura activitatea în mijlocul credincioșilor al căror nivel cultural se află în continuă creștere și a căror dorință de cunoaștere, în cele mai variate domenii, a căpătat perspective evidente. Unor asemenea credincioși preotul trebuie să le fie părinte, păstor, duhovnic și povățuitor, în împrejurările vieții lor. De aceea, noi sintem datori să ținem seama de aceste stări noi de lucruri ivite în

7. *Ibidem*, vol. V, p. 140.

8. *Ibidem*, vol. IX, p. 84.

9. *Ibidem*, vol. X, p. 189.

10. *Ibidem*, vol. XI, p. 84.

viața credincioșilor noștri și să le dăm păstorii pe care îi așteaptă: preoți culți, plini de zel apostolic, capabili să-și ajute păstoriții în drumul lor spre lumină și spre mîntuire. Aceasta este sarcina cea mai importantă ce stă în fața instituțiilor de învățămînt, de toate gradele, ale Bisericii Ortodoxe Române, și spre soluționarea ei trebuie să ne îndreptăm atenția»¹¹.

Din cele înfățișate pînă aici, s-a putut sesiza și legătura care trebuie să existe între teologie și viață. «Turnurile de fildeș» în care s-au izolat mulți dintre teologi în trecut, s-au năruit și perspectiva lumii pentru care Fiul lui Dumnezeu s-a pogorît, s-a deschis tuturor. Îmbogățirea ocolitorilor Institutului teologic din București, la 30 ianuarie 1950, cînd Sfîntului Grigore de Nazianz i se alăturau, așa cum o făcuse Biserica de multe veacuri, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, aveau semnificații adînci pentru orientarea școlii noastre.

Cuvîntul Prea Fericitului Patriarh a lămurit adesea de ce teologia trebuie să se afle permanent în strînsă legătură cu viața. Alegem una dintre cele mai plastice lămuriri în această privință, rostită cu 16 ani în urmă la Seminarul teologic din București: «Pentru corpul didactic și pentru elevi aș vrea să amintesc o legendă grecească, unde se vorbește de Anteu și de Hercule, legendă care ar putea ilustra bine legătura strînsă pe care toți cei ce muncii în această școală trebuie să o aveți cu viața și cu realitatea.

Gigantul Anteu, de care ne vorbește mitologia, avea ca tată pe Neptun, iar ca mamă pe Cea (Pămîntul). Eroul Hercule, fiind odată în luptă cu Anteu, a văzut că Anteu are o forță uriașă cită vreme stă sprijinit pe pămînt; cînd e ridicat în aer însă, această forță îi pier. Atunci Hercule l-a ridicat în brațele sale, dezlipindu-l de pămînt și astfel l-a putut sugruma. Biruința lui Hercule se datorește faptului că el a observat că toată forța de luptă a lui Anteu venea de la mama lui — pămîntul — cu care ținea neconținut legătura. De îndată ce a fost desprins de pămînt, a putut fi sugrumat.

La fel poate fi și în activitatea voastră. Cită vreme veți ține legătura cu realitățile vieții, veți obține rezultate bune, de îndată ce veți rupe legătura cu aceste realități veți avea soarta lui Anteu»¹².

Activitatea școlilor noastre nu s-ar putea desfășura normal și încă la nivelul înalt preconizat fără o bună coordonare a întregii vieți din aceste școli, fără ordine și disciplină, fără asigurarea unei baze spirituale și materiale adecvate. După cum remarcă Prea Fericirea Sa și se constată, «Există toate condițiile materiale și spirituale pentru ca dorințele noastre să fie traduse în viață grabnic: un corp profesoral ales (...), manuale didactice, tipărite sau în curs de tipărire, și publicații teologice de nivel înalt; săli de clasă, de lectură, biblioteci, internate bine utilate și bine gospodărite, largă înțelegere și sprijinul generos al autorității de stat și grija de zi cu zi a Sfîntului Sinod»¹³.

Cele statornicite nu exclud procesul continuu de înnoire în școlile noastre. Dimpotrivă, le presupune, așa cum se vădese în modificările aduse de-a lungul anilor Regulamentului instituțiilor de învățămînt în adaptarea neîncetată a cercetării teologice la cerințele slujirii Bisericii în lume, în îmbunătățirea cu fiecare an a condițiilor materiale — ilustrată în jurul nostru de lucrările efectuate la Institutul teologic din

11. *Ibidem*, vol. VII, p. 15—16.

12. *Ibidem* p. 39.

13. *Ibidem*, p. 16.

București în primăvară și de stadiul final al amplexelor lucrări la șantierul de la Seminarul teologic Radu Vodă.

«Institutede teologice — spunea Prea Fericirea Sa — pe de altă parte, cu referire specială la baza spirituală — sînt centrele care pregătesc pe viitorii preoți. Dacă ele rămîn pe loc, și Biserica suferă și rămîne pe loc; de aceea, ele au rost să stimuleze activitatea de înnoire, de pregătire pentru viitor, pentru călăuzirea cu înțelepciune a Bisericii. Cînd aceste instituții nu mai au inițiative, rămîn înepenite, fără poziții corespunzătoare, și atunci Biserica nu-și aduce aportul, iar roadele ei lasă de dorit pentru credincioși»¹⁴.

În gîndirea Prea Fericirii Sale, «Biserica noastră trebuie să aibă școli cit mai corespunzătoare cu prețuirea ce i s-a acordat în comunitatea celorlalte Biserici Ortodoxe surori»¹⁵ ca și în lumea creștină în general.

Apreciînd în numeroase rînduri activitatea profesorilor din școlile noastre teologice pe diferite planuri, la catedră, în procesul educativ, în domeniul cercetării și al scrisului teologic, prezent în revistele prestigioase ale Bisericii Ortodoxe Române¹⁶, Prea Fericitul Patriarh Justinian și-a îndreptat adesea cuvîntul purtării de grijă părintești către dascălii în teologie, îndrumîndu-i cu înțelepciune, stimulîndu-i, cu povață plină de dragoste: «Vă îndemn — spune Prea Fericirea Sa cu prilejul uneia din vizitele la Institut — să vă continuați munca cu și mai multă stăruință, fiindcă dacă episcopii Bisericii Ortodoxe sînt chemați «apostoli» și «părinți» ei, apoi dvs., prin chemarea de la Dumnezeu, sînteți «dascăli și învățătorii» Bisericii Ortodoxe. Vă îndemn așadar, din toată inima, să adînciți învățăturile religioase, pentru ca pe temeiul lor să puteți da îndrumări noi, în pasul vremurilor de astăzi, celor care vin cu atîta drag să vă asculte și să se folosească de cele învățate aici. Vă îndemn, de asemenea, să depuneți o muncă neprecupețită în ce privește sădirea unei credințe puternice în viitorii noștri preoți. Trebuie să țineți seama de pilda cea bună pe care trebuie să o dați studenților, prin viața dvs., de profesori, prin comportarea pe care trebuie să o aveți la tol pasul și, mai ales, prin dragostea desăvîrșită față de creșterea și întărirea lor sufletească (...). Avem un deosebit respect pentru profesorii care, nu numai cu cuvîntul predică pe Hristos, ci și cu viața lor»¹⁷.

O atenție deosebită a acordat întîistătătorul Bisericii noastre și pregătirii celor mai vrednici licențiați pentru specializare în cadrul cursurilor de doctorat și, în continuare, pînă la obținerea titlului de *doctor în teologie*, sprijinindu-i prin acordarea de burse speciale, prin publicarea lucrărilor de seminar și a tezelor etc. Sensul adevărat pe care îl atribuie acestei pregătiri superioare este evidențiat în următorul paragraf: «Pentru noi, doctorii în teologie trebuie să fie adevărați savanți în disciplinele Teologiei, și alcătuiind forul cel mai înalt al științei teologice ortodoxe. Noi n-am urmărit și nu urmărim să dăm diplome de rezonanță, diplome pompoase, ci am dorit să ținem neapărat ca deținătorul de titlu să reprezinte și o capacitate reală corespunzătoare. Credem că a trecut vremea împănării cu titluri. Trăim în vremuri în care trebuie să se demonstreze puterea de muncă, cu realizări concrete în obținerea titlului»¹⁸.

Desigur, s-ar mai putea aminti și alte gînduri și îndemnuri ale Prea Fericitului Părinte Patriarh de interes pentru munca teologică, cele referitoare de pildă la cursu-

14. *Ibidem*, vol. XI, p. 77.

15. *Ibidem*, vol. V, p. 201.

16. *Ibidem*, vol. V, p. 135; vol. VII, p. 8.

17. *Ibidem*, vol. V, p. 135.

18. *Ibidem*, vol. V, p. 203.

rile de îndrumare, sau Conferințele teologice interconfesionale. Credem însă că acestea ar putea face pe larg obiectul unei alte prezentări, similare celei de față.

Încercînd acum să încheiem, ne vom ralia cu satisfacție la constatarea pe care Prea Fericitul Patriarh Justinian o face cînd spune: «Astăzi, în Institutele noastre teologice, este dominant un climat nou, potrivit atît studiului disciplinelor sacre, cit și unei orientări pastoral-misionare a viitorilor slujitori ai Bisericii. Nu se mai irosesc energii tinerești în cercetări și studii care să situeze pe teolog în afara torentului de viață religioasă a vremii. Studiul Teologiei urmărește acum să descopere comori noi în tezaurul tradițional al Bisericii, să afle dezlegări de adîncime în problemele care frămîntă contemporaneitatea, să trezească interes și pasiune pentru slujirea profețască, să însufle în conștiințele slujitorilor de mîine ai Bisericii spiritul dăruirii de sine, trăirea acestei înalte misiuni în duhul unei adevărate slujiri a Mîntuitorului Hristos»¹⁹.

Vorbînd la Academia Teologică din Halki, cu prilejul vizitei făcute Patriarhiei Ecumenice, Prea Fericitul nostru Patriarh arăta că «Academiile și facultățile de teologie ortodoxă au o menire deosebită în vremea noastră, cînd probleme de cea mai mare importanță asaltează Biserica Ortodoxă. Perspectivele deschise astăzi în fața Bisericii Ortodoxe sînt deosebit de frumoase. Ea trebuie să fie făcliera adevăratei învățături a Domnului și Mîntuitorului Hristos în lume și păstrătoarea neștirbită a luminii care se desprinde din această făclie. La lumina acestei dumnezeiești făclii ea trebuie să limpezească raporturile sale cu celelalte Biserici care vor să se apropie de ea; la lumina acestei făclii trebuie să-și desfășoare ea activitatea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, și cu făclia acestei învățături trebuie să pornească ea cu curaj creștinesc în lumea veacului nostru, pentru ca lumina lui Hristos să lumineze sufletele oamenilor pe căile voii celei sînte a lui Dumnezeu, de pace, de dragoste și de bună înțelegere»²⁰.

Parcurgerea acestor gînduri și povătuiri ale marelui și înțeleptului nostru Patriarh este de mult folos tuturor celor care se ostensc în instituțiile de învățămînt teologic ale Bisericii Ortodoxe Române. Ele luminează, antrenează, călăuzesc, fortifică. Avin du-le mereu înaintea ochilor minții, înțelegem mai bine chemarea noastră, înțelegem mai bine rostul muncii noastre.



10. *Ibidem*, vol. VI, p. 174—175.

20. *Ibidem*, vol. XI, p. 280—281.

OPERE TEOLOGICE BIZANTINE EDITATE ÎN ȚĂRILE ROMÂNE DE CĂTRE PATRIARHUL DOSITEI AL IERUSALIMULUI

Perioada ultimelor două decenii ale aceluși «admirabil al șaptesprezecelea veac românesc»¹ și a primelor două decenii ale veacului următor este cunoscută în istoria noastră națională printr-o prosperitate culturală deosebită. Muntenia, care atinge «culmea cea mai înaltă a culturii vechi românești»², ajunge în această epocă la o comunitate de cultură³ mai strânsă cu celelalte două provincii românești, mai ales cu Moldova, procesul de unificare culturală a teritoriului național atingând acum gradul de maturizare⁴.

Această prosperitate culturală a fost favorizată de climatul de stabilitate și de continuitate politică de care se bucura, în această perioadă, Țara Românească, mai mult decît celelalte două provincii românești. Domnitori ca Șerban Cantacuzino (1678—1688) și Constantin Brîncoveanu (1688—1714) au devenit ctitori și promotori entuziaști ai culturii, sprijinitori fermi ai ortodoxiei⁵. Fără a fi identice sau provocate de aceleași cauze, cele două aspecte, cel cultural și cel religios, se armonizau atît în politica internă a celor doi domnitori români cît și în cadrul mai larg sud est european sau chiar pan-ortodox. Întreaga politică culturală inițiată de Șerban Cantacuzino și continuată de Constantin Brîncoveanu se desfășura «într-un cadru general răsăritean»⁶ care nu excludea influența culturală a Apusului⁷.

Biserica Ortodoxă era supusă, în această vreme, unor influențe protestantizante și unei intense propagande iezuite care încarca să cîștige de partea Bisericii Romano-Catolice ierarhi ortodocși, să pună stăpînire pe locurile Sfinte de la Ierusalim sau să treacă la unire cu Roma populația ortodoxă din teritoriile intrate de curînd în sfera de influență politică a unor puteri catolice ca Polonia și Austria. Toate acestea au dus la formarea unei «conștiințe balcanice»⁸ care a ușurat conviețuirea și chiar simbioza pe solul românesc a două culturi aflate în plină înflorire: cea românească și cea grecească. Grecii, atît cei din Imperiul Otoman cît și cei din coloniile din Italia, cunoșteau, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, o renaștere generală

1. Prof. Alexandru Elian, «Postfață» la St. Runciman, *Căderea Constantinopolului*, (traducere, note, postfață și îngrijirea științifică a ediției românești de Alexandru Elian), Editura Științifică, București, 1971, p. 270.

2. Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. III, București, 1945, p. 205.

3. *Istoria României*, vol. III, București, 1964, p. 260.

4. George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 219.

5. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Constantin Brîncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 9—10, p. 917—930; Ștefan Ionescu și Panait I. Panait *Constantin Vodă Brîncoveanu, viața, domnia, epoca*. Editura Științifică, București, 1969, p. 337.

6. George Ivașcu, *op. cit.*, p. 220.

7. Mario Ruffini, *L'influenza italiana in Valachia nell'epoca di Constantin Vodă Brîncoveanu*, Milano, 1933.

8. Ariadna Camarilano-Cioran vorbește despre o «conștiință balcanică» a popoarelor ortodoxe din Balcani, împotriva influențelor protestante sau catolice, pînă în secolul al XIX-lea, cînd a început să fie promovată o «conștiință pur națională». *Academiile domnești din București și Iași*, Editura Academiei R. S. România, București, 1971, p. 14.

manifestată printr-o întrebuițare a situației economico-sociale⁹, o creștere a influenței politice și o renaștere a culturii, pătrunsă de spiritualitatea ortodoxă¹⁰.

Elementul cultural grecesc era promovat în țările române de învățați greci, în majoritate clerici, care au venit în aceste părți atrași de climatul de semiindependență politică a celor două țărișoare și de dărnicia domnitorilor români¹¹. Fie că veneau de la Constantinopol fie de la școlile superioare din Apus, mai cu seamă din Italia, aceștia se așezau în țările române ca dascăli la cele două școli domnești de la București și Iași, întemeiate în această vreme¹² sau ca preceptori particulari ai odraslelor domnești sau boierești.

Prezența grecească era întregită în țările române de șirul de ierarhi greci care făceau dese vizite și uneori se stabileau pe perioade mai îndelungate sau chiar definitiv la curțile domnitorilor români. Figura cea mai de seamă între ierarhii greci care populează în această vreme țările române¹³ a fost aceea a patriarhului Dositei Notara «șeful necontestat al întregii Ortodoxii, un fel de Petru Movilă al celei de a doua jumătăți a veacului al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea»¹⁴.

Născut la 31 mai 1641 în satul Arahove din apropierea Corintului¹⁵, Dositei a fost hirotonit diacon la vârsta de 16 ani pentru ca la 25 de ani să intre în treapta episcopatului ca mitropolit al Cezareei. Cunoștință cu țările române a făcut încă din 1664 când a însoțit la Iași pe Nectarie, patriarhul de atunci al Ierusalimului, prilej cu care a putut cunoaște pe omonimul său Dosoftei, la cea dată episcop al Romanului, dar prima vizită, după alegerea în scaunul de patriarh al Ierusalimului (1669), a întreprins-o Dositei în anul 1670, când a pregătit la București Sfântul Mîr iar la Iași a primit Mînăstirea Cetățuia din partea lui Duca Vodă. Mînăstirea Cetățuia a devenit reședința patriarhului pentru vremea petrecută în Moldova¹⁶ și primul sediu al tipografiei grecești. La Iași exista deja o tipografie pe care mitropolitul Dosoftei al Moldovei o primise de la patriarhul Ioachim al Moscovei, prin mijlocirea spătarului Nicolae Milescu, de sub a cărei teascuri au ieșit la lumină cărți prețioase, prin grija harnicului mitropolit cărturar. «Văzînd pe moldoveni că au tipografie iar grecii nu — mărturisese patriarhul Dositei — îmi ardea inima. Dumnezeu, însă, începătorul și săvîrșitorul celor bune, ne aduse pe un vlah, ieromonah cu numele Mitrofan și dădurăm acestuia 600 groși și ne pregăti tipografie nouă»¹⁷. Astfel s-a pus temelie, în anul 1680, celei de a doua tipografii grecești în întreg Orientul, după cea a lui Ciril Lucaris, singura existentă la această dată.

9. Victor Papacostea, *La fondation de l'Académie grecque de Buharest. Les origines et l'erreur de datation et sa penetration dans l'historiographie*, în «Revue des Études Sud-Est Européennes», IV (1966), 1-2, p. 121; Prof. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 282.

10. Olga Cicanci, *Literatura în limba greacă în Moldova și Țara Românească în veacul al XVII-lea*, în «Studii — revistă de istorie», tom. 23 (1970), -, p. 18.

11. Victor Papacostea, *art. cit.*, p. 116.

12. Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 24 și 69.

13. Prof. Alexandru Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlăhiet cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe, de la întemeiere pînă la 1800*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVII (1959), nr. 9-10, p. 929.

14. George Ivașcu, *op. cit.*, p. 219.

15. Dumitru Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dositei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*. Teză de licență în teologie, Cernăuți, 1929, p. 2.

16. Dan Simonescu, *Le monastere de Cetățuia (Iassy), foyer de culture de l'Orient orthodoxe*, în «Balcania», VI (1943), p. 360.

17. Cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.

În timpul deselor călătorii iubitorul de cultură care era patriarhul Dositei aduna mereu manuscrise care erau apoi copiate de către călugări sub supravegherea patriarhului în biblioteca Metocului Sfântului Mormînt din Constantinopol, întemeiată în același an cu tipografia de la Cetățuia. Însemnările aflate pe unele din manuscrisele adunate de patriarhul Dositei sau de nepotul său Hrisant Notara și păstrate astăzi în Biblioteca Muzeului istoric de stat din Moscova, arată că aceste manuscrise proveneau din regiunile europene ale Imperiului Otoman (Constantinopol, Atena, Tesalonic, Adrianopol)¹⁸. Alte manuscrise își aveau originea în Creta, de unde au fost duse la Constantinopol de către marele dragoman Panaiot Nicosios, după cucerirea insulei de către turci (1669). Soția marelui dragoman le-a predat mai târziu patriarhului Dositei care le-a depus în biblioteca Sfântului Mormînt din Constantinopol¹⁹. Din acest depozit constantinopolitan unele manuscrise au fost aduse în țările române, iar altele au fost duse de Hrisant la Moscova²⁰. Patriarhul Dositei a cunoscut și lucrări din bogata bibliotecă de la Alexandria²¹. Cu unele manuscrise, conținând opere bizantine sau post bizantine, patriarhul Ierusalimului a putut veni în contact chiar în țările române. Mînăstirea Cetățuia de la Iași, de pildă, posedă biblioteca învățăturii grec Nicolae Kerameus, bogată în cărți și manuscrise²².

Începîndu-și seria tipăriturilor sale grecești în țările române, în anul 1682, cu o lucrare a patriarhului Nectarie îndreptată împotriva primatului papal, patriarhul Dositei aducea prin aceasta un omagiu înaintașului său pe scaunul patriarhal al Ierusalimului dar, în același timp, indica direcția anti-catolică a volumelor pe care le va edita în continuare în țările române. Patriarhul Dositei a arătat mai întîi un oarecare interes pentru teologia catolică. Mărturisirea sa de credință a fost primită cu bunăvoință și tipărită de catolici. După încercările acestora, însă, de a răpi Patriarhiei Ortodoxe a Ierusalimului patronajul asupra Locurilor Sfinte (care au reușit în anul 1690) patriarhul Dositei a devenit un oponent neînduplecat al propagandei catolice.

Pentru volumul care a apărut la un an după lucrarea lui Nectarie, patriarhul Dositei a ales două opere bizantine din secolul al XV-lea: *Κατὰ ἀντιρῆσεως* (împotriva ereziilor) a lui Simion arhiepiscopul Tesalonicului (1410—1429) care, în activitatea sa scriitoricească, s-a ocupat mai mult cu expunerea și explicarea învățăturii de credință și a vieții mistice și liturgice a Bisericii Ortodoxe²³. A doua lucrare din cuprinsul volumului este 'Εὐχῆσι καὶ ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας a lui Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului (1391—1445), cel care a stat în fruntea opoziției antiunioniste din Bizanț, în timpul și după Sinodul de la Ferrara-Florența. Mitropolitul Marcu Eugenicul a preferat să plece în exil decît să semneze actul unirii de la Florența.

Ioan Eugenicul, diacon și nomofilax al Sfintei Sofia de la Constantinopol, «credincios camarad al fratelui său»²⁴ mitropolitul Marcu, a scris un discurs împotriva

18. B. L. Fonkici, *Ierusalimskii patriarh Dositei i ego rukopisi v Moskve*, în «Vizantitskii Vremennik», XXIX (1968), p. 278 ; Olga Cicanci, *art. cit.*, p. 33.

19. B. L. Fonkici, *art. cit.*, p. 279.

20. Patriarhul Adrian a fost favorabil întemeierii unei tipografii grecești la Moscova pentru publicarea manuscriselor trimise acolo de către Dositei, prin nepotul său Hrisant. După moartea lui Adrian, însă, Dositei n-a mai găsit aceeași înțelegere la Ștefan Iavorski, urmașul lui Adrian. B. L. Fonkici, *art. cit.*, p. 297.

21. Pr. Prof. Milan Šesani, *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea. După Sinodul de la Iași din 1642*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 11—12, p. 631.

22. Dan Simonescu, *art. cit.*, p. 361.

23. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1897, p. 112.

24. Hans Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 750.

sinodului de la Florența, care a fost tipărit de către patriarhul Dositei, mai întâi în volum aparte, la Iași, în iunie 1694²⁵, sub titlul: *Δόγος ἀντιρρητικὸς τοῦ βλασφημοῦ καὶ ψευδοῦς ὄρου τοῦ Φλορεντία συντεθέντος κατὰ τὴν πρὸς Ἰταλίους σύνοδου* și pe care l-a inclus apoi în *Τόμος καταλλαγῆς*. Lui Dositei îi revine meritul de prim editor al acestui tratat²⁶.

Tot în 1694 apărea la Iași *Τόμος καταλλαγῆς* (Tomul împăcării), primul din seria vestitelor tomuri ale lui Dositei, colecții de opere de teologie polemică, provenind de la scriitori bizantini și post bizantini. Tipărit de meșterul tipograf Dumitru Pădure, pe cheltuiala Patriarhiei Ierusalimului, tomul constituie un răspuns la cartea lui Leon Allatius: *Enchiridon de processione Spiritus Sancti* (Roma, 1688), plină de injurii la adresa Bisericii Ortodoxe, carte care circula la acea dată în Moldova²⁷. Cu excepția unei scrieri împotriva latinilor, a cărei autor îi era necunoscut patriarhului Dositei, a actelor sinodului din Constantinopol, din anul 1450, a căror autenticitate este contestată de către unii istorici²⁸ și a unei scrieri a lui Gheorghe Coresios, toate celelalte opere incluse în *Tomul Împăcării* sînt scrieri bizantine.

Tomul Împăcării se deschide cu tratatul Κατὰ Λατίνων (Împotriva latinilor) al lui Macarie, mitropolitul Ancirei, care a trăit în timpul împăratului Manuil Paleologul (1391—1425) pe care l-a și însoțit de altfel în călătoria întreprinsă în Italia, Franța și Anglia. Se pare totuși că *Împotriva latinilor* n-a fost inspirată de această călătorie, în orice caz, nimic nu dovedește începerea ei la Paris²⁹. Scopul pe care și l-a propus mitropolitul Macarie în acest tratat a fost acela de a arăta completa autonomie a celor patru scaune patriarhale din Orient iar pe de altă parte, de a pune în lumină puritatea credinței ortodoxe în raport cu inovațiile latinilor. Patriarhul Dositei, care prin includerea tratatului în *Tomul Împăcării*, a dat prima ediție tipărită a acestuia³⁰, n-a cunoscut, la data publicării, pe autor, socotind tratatul ca aparținând unui anonim. Abia mai târziu, în *Istoria Patriarhilor Ierusalimului*, p. 954, l-a atribuit lui Macarie al Ancirei. Tratatul acesta se mai află și într-un codice din fosta Bibliotecă Imperială de la Viena, avînd pe Macarie ca autor³¹. Tratatului îi lipseau, la data editării, capitolele XIX și XX pe care Dositei le-a suplinit cu scrieri ale lui Gheorghe Coresios și Nicolae Kerameus.

Tratatul lui Macarie este urmat de *Discursul contra hotărîrii sinodului de la Florența* al lui Ioan Eugenicul, pomenit mai sus.

Macarie Macres (1391—1430), călugărul atonit care a servit drept emisar al împăratului Ioan al VIII-lea Paleologul (1425—1448) la papa Martin al V-lea, este prezent în *Tomul Împăcării* cu lucrarea: *Către latini că a zice că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul nu este necesar, ci este o inovație fără de credința ortodoxă*. Scrierea, care nu a fost una dintre cele mai importante din vremea aceea, cunoștea acum prima ei imprimare³².

25. Ion Bîanu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche, 1508—1830*, tom. I, București, 1903, p. 338.

26. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 759.

27. Dumitru Stănișoae, *op. cit.*, p. 51.

28. Aurelio Palmieri, *Dositheé*, art. în «Dictionnaire de Theologie Catholique», IV, 2, Paris, 1924, col. 1794.

29. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 742.

30. L. Petit, *Macaire d'Ancyre*, art. în «Dictionnaire de Théologie Catholique», IX, 2, Paris, 1927, col. 1442.

31. Aurelio Palmieri, *Dositeo, patriarca greco di Gerusalemme (1641—1707)*, Florența, 1909, p. 50.

32. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 778.

După *Ἀπολογία* episcopilor și preoților din Constantinopol către împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul, datînd probabil din anul 1443³³, *Tomul împăcării* cuprinde *Περὶ τῶν δύο φύσεων* *Despre cele două firi ale Domnului* a Sfintului Maxim Mărturisitorul (582—662), unul dintre cei mai nefînduplecați adversari ai monoteletismului. *Despre cele două firi ale Domnului*, alcătuită probabil în timpul șederii Sfintului Maxim Mărturisitorul în Creta (626—627), a fost îndreptată împotriva lui Arie, Nestorie, Sabelie și Eutropie³⁴. Ea a fost inclusă de Dositei în *Tomul Împăcării*, împreună cu *Culegere comparativă din Slinți / Părinți / că pentru aceste capete teologice sînt de acord și cu ceilalți Slinți / Părinți / ai latinilor* a lui Teodor Agallianos, hieromonih al patriarhului Ghenadie al II-lea Scholarios, diacon și dicheofilax al bisericii Sfînta Sofia de la Constantinopol. Dositei tipărește pentru prima oară această culegere pe care a găsit-o într-un codice purtînd ca dată anul 1453, aflat la mitropolitul Heracleei. Conținutul original al culegerii îl constituia *Ἐξαβίβλος*-ul lui C. Harmenopulos, T. Agallianos adăugînd doar povestirea asedierii Constantinopolului de către turci³⁵.

Ultima lucrare de teologie bizantină din *Tomul Împăcării* aparține lui Matei Vlastares, călugăr din secolul al XIV-lea, cunoscut prin opera sa canonică *Sintagma allabetică*. Matei Vlastares este și autorul unei opere celebre pe teme polemice *Ἐλεγχος τῆς πλάνης τῶν λατίνων* *Dovedirea greșelii latinilor* păstrată într-un mare număr de manuscrise de la Minăstirea Iviron. Dositei a publicat trei capitole ale acesteia³⁶.

Τόμος ἀγάπης (*Tomul Dragostei*), publicat la Iași, în martie 1698, pare a fi fost menit de către autor să răspundă tot unei scrieri latine, de data aceasta lucrării lui François Richard: *Elemente credinței Bisericii Romane*, publicată în greacă vulgară, la Paris, în anul 1658³⁷. *Tomul Dragostei* s-a tipărit sub domnia lui Antioh Cantemir, tot pe cheltuiala Patriarhiei Ierusalimului, de către monahul Dionisie, corector și stihuitor fiind Ieremia Cacavela. Dintre cele 25 de scrieri, tratînd problema primatului papal, a purcederii Duhului Sfînt, a Euharistiei și a Botezului, 12 provin din epoca bizantină.

Prima operă de teologie bizantină din *Tomul Dragostei* este: *Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, *Mărturisirea credinței ortodoxe* a Sfintului Grigorie Palama (1296—1359), «una din cele mai înrîuritoare figuri ale istoriei bizantine a cărei influență s-a răspîndit departe de perioada de existență a Imperiului Roman de Răsărit»³⁸. Sfîntul Grigorie Palama face distincție, în învățătura sa, între ființa divină și energiile divine, susținînd caracterul necreat al acestora din urmă.

Patriarhul constantinopolitan Filotei Kokkinos (1300—1379), ucenicul Sfintului Grigorie Palama, a fost inclus de către patriarhul Dositei, în *Tomul Dragostei* cu lucrarea: *Κατὰ τῶν βλασφημιῶν τοῦ Γρηγόρα Ἰμποτρινα calomniilor lui Gregoras*, o retrospectivă asupra distincției dintre ființa divină și lucrările dumnezeiești și asupra caracterului necreat al luminii taborice. Textul, deși defectuos, din *Tomul Dragostei* reprezintă *editio prima* a acestei lucrări a lui Filotei Kokkinos.

33. Aurelio Palmieri, *Dosithée*, col. 1794.

34. Erhard, care consemnează prezența acestei lucrări în *Codex Sinaiticus* 385 (sec. XIII), o credea inedită. Karl Krumbacher, *op. cit.*, p. 64.

35. Aurelio Palmieri, *Dositeo, patriarca greco . . .*, p. 54.

36. P. Bernard, *Blastares Matthieu*, art. în «*Dictionnaire de Theol. Cath.*», II, 1, Paris, 1923, col. 917.

37. Aurelio Palmieri, *Dosithée*, col. 1794.

38. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 712.

Ghenadie al II-lea Scholarios, primul patriarh după cucerirea Constantinopolului³⁹ este prezent cu câteva din scrierile sale anti-unioniste pe mai bine de 70 de pagini din *Tomul Dragostei*. Între paginile 239—252, Dositei dă o ediție trunchietă a lucrării (*Către unul din prieteni despre cuvîntul Iericitului Teodor Graptos*)⁴⁰. De la pagina 252 la 291 *Tomul Dragostei* cuprinde *Expunere despre mărirea ipostatică a Sfîntului Duh*, al treilea tratat despre Sfîntul Duh al lui Ghenadie al II-lea Scholarios, care este combinat aici cu alte două lucrări. Deși posedă singurul manuscris în care se păstra acest tratat (Dionisianos 150), Dositei l-a publicat cu unele modificări suprimînd pasajele patristice destinate să explice tratatul, întreg textul fiind tratat cu multă libertate⁴¹. În aceeași manieră au fost editate și alte două opere ale lui Scholarios: (*Contra adaosurilor pe care latinii le-au introdus în Simbolul Credenței*) și (*Impotriva ereziei și necredenței simoniace*)⁴².

Lucrarea *Impotriva postului de simbătă al latinilor*, publicată între paginile 312—315 ale *Tomului Dragostei* sub numele lui Ghenadie al II-lea Scholarios, aparține lui Nicolae de Otranto, autor din secolul al III-lea⁴³.

Gheorghe Gemistos Pleton, filozoful contemporan cu patriarhul Ghenadie al II-lea Scholarios, a redactat câteva scrieri despre purcederea Duhului Sfînt, una din acestea fiind tipărită mai întîi în *Tomul Dragostei* sub titlul Προς τοῦ ὑπέρ λατινικοῦ δογματικοῦ δόγματος βέλτων⁴⁴.

Patriarhul Dositei a tipărit în *Tomul Dragostei* și una din operele lui Teodor Azallianos *Respingerea cărții lui Arghiropol despre învățătura latinilor*.

O altă lucrare dezbătînd problema purcederii Duhului Sfînt, care a văzut lumina tiparului prin grija patriarhului Dositei, a fost *Cuvînt despre purcederea Sfîntului Duh* a fostului patriarh constantinopolitan Grigorie de Cipru, din secolul al XIII-lea, lucrare inclusă între paginile 387—413 ale *Tomului Dragostei*.

Moldova a fost patria primei ediții tipărite⁴⁵ pentru *Cele unsprezece capitole teologice* ale vestitului filozof bizantin din secolul al XI-lea, Mihail Psellos, prin cele patru pagini care le-au fost rezervate în cel de al doilea *Tom* al lui Dositei.

Tomul Dragostei mai cuprinde un fragment dedicat monahilor din lucrarea Περὶ πίστεως *Despre credință* a lui Nicefon Blemmides (sec. XIII). Aceasta reprezintă prima editare a unei părți din lucrarea *Despre credință*⁴⁶

Tot pentru prima oară văd lumina tiparului⁴⁷, în cuprinsul *Tomului Dragostei*, și Δόγοι περὶ τῶν ἀζύμων *Cuvinte despre azime* ale patriarhului Ioan al Ierusalimului, din secolul al XII-lea.

Tomul se încheie cu două lucrări ale mitropolitului Marcu Eugenicul *Scrisoare către creștinii ortodocși allători pretutindeni pe pămînt și în insule; Mărturisirea drepte credințe alcătuită la Florența împotriva Sinodului latinilor*.

Τόμος ἑαράς *Tomul Bucuriei*, care a apărut în 1705, nu s-a mai tipărit la Iași ci la Rîmnic, unde era episcop la acea dată, Antim Ivireanul. Din cele șapte scrieri

39. Diac. Asist. Ioan Pulpea Rămureanu, *Ghenadie II Scholarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109.

40. L. Petit, X. A. Siderides și M. Jugie, *Oeuvres completes de Gennade Scholarios*, publiées pour la premiere fois, vol. III, Paris, 1930 p. XVIII.

41. *Idem*, vol. II, Paris, 1929, p. IV.

42. *Idem*, vol. III, p. XX.

43. *Idem*, vol. III, p. LI.

44. Karl Krumbacher, *op. cit.*, p. 121.

45. Hans Georg Beck, *op. cit.*, p. 539.

46. *Ibidem*, p. 672.

47. *Ibidem*, p. 611.

care alcătuiesc conținutul acestuia patru sînt lucrări de teologie bizantine. Tomul cuprinde mai întîi cîteva din scrisorile patriarhului Fotie (820—891): *Scrisoare entronistică adresată papei Nicolae I* în care patriarhul Fotie justifică legitimitatea alegerii sale pe scaunul de Constantinopol și dovedește ortodoxia sa⁴⁸; *Scrisoare entronistică adresată scaunului Antiohiei*, trimisă și patriarhilor de la Alexandria și de la Ierusalim; *Scrisoare apologetică adresată papei Nicolae*, datînd din anul 861, înfățișînd felul în care și-a îndeplinit, pînă la acea dată, slujba episcopatului; *Scrisoare enciclică adresată patriarhilor Răsăritului împotriva celor ce zic că Duhul purcede și de la Fiul*⁴⁹; *Epistolă către arhiepiscopul Acvileei despre purcederea Sfîntului Duh*. În continuare sînt publicate procesele verbale ale sinodului zis al VIII-lea ecumenic, sub titlul: *Πρακτικά τῆς ἐπί Φωτίου Ἀγίας Ἐκκλησίας*.

Alături de scrisorile patriarhului Fotie, Dositei a ales pentru *Tomul Bucuriei* scrieri ale altor doi teologi bizantini.

Teodor Agallianos, cu *Dialog cu un monah, împotriva latinilor* și Marcu Eugenicul cu *Scrisoare către creștinii ortodocși allători pretulindenii pe pămînt și în insule*, care a fost tipărită mai întîi în *Tomul Dragostei*.

Editarea unor opere teologice bizantine, în cuprinsul celor trei tomuri tipărite în țările române, de către patriarhul Dositei al Ierusalimului, nu s-a făcut potrivit unor norme rigurose științifice. Lipsesc, în aceste tomuri, indicații cu privire la manuscrisele folosite⁵⁰. Scrierile unora dintre autorii bizantini nu au fost publicate într-o ordine cronologică fiind risipite, uneori, în mai multe volume, cu intervenții nedorite în textul original. Felul acesta de receptare a unor opere vechi era, însă, practicat și de alții în epoca respectivă⁵¹. Dacă instrucția autodidactică a lui Dositei trebuie avută aici în considerare, nu trebuie să se piardă din vedere caracterul acestor tipăriri destinate a fi nu ediții critice, ci instrumente în mina teologilor contemporani cu patriarhul, în lupta împotriva propagandei catolice. Socotind cărțile grecești apărute în Apus nepotrivite acestui scop, patriarhul Dositei a întemeiat tipografia grecească de la Cetățuia, prima de acest fel într-o țară ortodoxă⁵², cu ajutorul căreia, precum și cu cel al altor tipografii din Țara Românească, a tipărit «cărțile grecești cele mai însemnate»⁵³, care au îndeplinit un rol însemnat în păstrarea și întărirea legăturilor în sînul Ortodoxiei.

48. I. Hergenröther, *Photius — Patriarch von Konstantinopel ; Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, vol. I, Regensburg, 1867, p. 407.

49. Această enciclică a fost tradusă în românește în două rînduri : mai întîi de către Grigorie al IV-lea, mitropolitul Ungrovlahiei și tipărită la Buzău în anul 1832 iar mai apoi de către profesorul de teologie Teodor M. Popescu în anul 1930. Cf. Teodor M. Popescu, *Enciclică lui Fotie către patriarhii orientali* (867) — *traducere adnotată*, în «*Studii Teologice*», I (1930), nr. 2, p. 56—57.

50. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 23.

51. Alexandru Dușu, *Sinteză și originalitate în cultura română 1650—1848*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 73.

52. E. Völkl, *Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanariotenzelt* (1711—1821), în «*Südost-Forschungen*», XXVI (1967), p. 106.

53. Demostene Russo, *Studii clasice greco-române*, vol. II, București, 1939, p. 538—539.

SENSUL EXPRESIEI „TRIMISUL LUI DUMNEZEU“ (MALAK — IAHVE) ÎN VECHIUL TESTAMENT*

Potrivit învățăturii Bisericii noastre, între creaturi primul loc îl ocupă lumea spirituală sau nevăzută constituită din îngeri, ființe spirituale. Singura cale de cunoaștere a existenței îngerilor este Sfânta Scriptură. Cuvîntul lui Dumnezeu depus în scris de aghiografi ne vorbește lămurit despre ființele din lumea nevăzută, întărește credința noastră în existența reală a îngerilor. Biserica a mărturisit de la început credința în existența îngerilor, chiar și cele mai vechi simboluri de credință ale Bisericilor din Ierusalim, Antiohia, Cezareea Capadociei, Cipru, cuprind ca punct esențial al credinței articolul despre Dumnezeu în calitate de creator al tuturor celor văzute și nevăzute, adică creator al lumii spirituale. Îngerii au fost creați de Dumnezeu pentru preamărirea Sa. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr, arătînd că îngerii văd pe Dumnezeu (Matei XVIII, 10), îl slăvesc (Isaia, VI, 1; Apoc. IV, 8), împlinesc voia Lui (Psalm. CII, 20), și slujesc în iconomia mîntuirii¹.

Activitatea îngerilor constă în a executa poruncile dumnezeiești în opera mîntuirii, pentru întemeierea și desăvîrșirea împărăției lui Dumnezeu, și pentru a ne ajuta pe calea spre mîntuire. Îngerii ajută și ocrotesc pe cei dreπți și vrednici, cum au fost Avraam, Lot, Iacob, Ilie, Daniel (Fac. XIX, 28; Regi XIX, 5; IV Regi I, 3, 15; Daniel III, 25) și se bucură totodată de întoarcerea păcătoșilor, slujind astfel pentru mîntuirea noastră a tuturor.

Îngerii sînt trimiși spre slujirea tuturor celor ce cred în Domnul Iisus Hristos. Deci, îngerii sînt duhuri create de Dumnezeu, pentru ca să-L preamărească și să-L servească.

O parte din îngeri nu a rămas în starea de comuniune cu Dumnezeu, așa după cum au fost creați; unii au căzut din această comuniune devenind îngeri răi, duhuri necurate. În Sfînta Scriptură îngerii cei răi sînt numiți duhuri rele, duhuri necurate, diavoli, draci, demoni. Diavolul îi produce lui Iov nenorociri (Iov I, 6; II, 2), îl muncește pe Saul cînd acesta este părăsit de duhul Domnului (I Regi XIV, 14), îl ispitește pe David; iar moartea a apărut în lume prin lucrarea diavolului (Înțel. Sol. II, 24)². Acești îngeri răi au fost și ei creați de Dumnezeu, dar nu au fost creați răi, ci buni, însă răutatea diavolului a provenit din mîndria și abuzul libertății lor. Contra diavolului, a îngerilor răi, a trebuit să ducă lupta însuși Fiul lui Dumnezeu, anunțat în Vechiul Testament sub numele de «Îngerul lui Dumnezeu» (*Malak Iahve*). Pentru mîntuirea neamului omenesc și eliberarea lui din robia păcatului și de sub influența diavolului s-a intrupat Fiul lui Dumnezeu, Îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie, întocmită sub îndrumarea Pr. C. Prof. Mircea Chialda, care a dat și avizul să fie publicată.

1. *Teologia Dogmatică și Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1958, Editura Institutului Biblic și de Mîstune Ortodoxă, p. 193.

2. *Ibidem*, p. 495.

1. Denumirea și noțiunea de Malak - Iahve în general

Denumirea de înger este cea mai obișnuită, întrucât lumea spirituală este constituită din numeroase cete denumite cu termenul general de îngerii. Cuvîntul «înger», ca și corespondentul său în cele mai multe limbi moderne, derivă de la cuvîntul latinesc «angelus» și de la cel grecesc «ἄγγελος» care înseamnă, sol, trimis, vestitor. În limba ebraică pentru cuvîntul înger găsim termenul de «malak» prin care în general se redă noțiunea de trimis, sol, vestitor, atît pentru acțiunile divine, cît și pentru cele omenești³.

Termenul de înger (ἄγγελος-malak) arată prin el nu natura îngerilor, ci principala lor misiune de vestitori ai voii lui Dumnezeu și slujitori ai Lui⁴. Sfîntul Ioan Damaschin spune că îngerii au un singur lucru de făcut și anume să laude și să slujească voinței lui Dumnezeu.

Noțiunea de malak = mesager, trimis, sol, desemnează atît pe mesagerii omenești trimiși de oameni către oameni, ca și pe profeții vechiului Testament și pe îngerii. Clasificarea de mesager, sau trimis o merita și preotul (Mal. II, 7) sau întregul popor al lui Israel ca instrument al lui Dumnezeu. Preotul în calitate de trimis al lui Iahve avea misiunea permanentă pe lângă Israel de a-l proteja (Psalm. XXXIV, 8), sau de a-l pedepsi atunli cînd era în culpă (Psalm. XXXV,*)⁵. Despre noțiunea de malak = trimis, mesager care desemnează persoanele prin intermediul cărora Dumnezeu și-a făcut cunoscută voia Sa omului, ne vom ocupa în lucrarea prezentă, arătînd mai întîi sensul expresiei de «malak-Iahve» în cărțile istorice și apoi în scrierile profeților.

2. Malak - Iahve în cărțile istorice ale Vechiului Testament

Sfînta Scriptură de la prima și pînă la ultima ei carte depune mărturie despre existența îngerilor. Despre ei se face mențiune încă la începutul Genezei, căci după izgonirea din raj a primilor oameni, îngerii au păzit drumul spre pomul vieții (Gen. III, 2), un înger l-a oprit pe Avraam să jertfească pe fiul său Isaac (Gen. II, 11), Iacob vede în vis îngerii lui Dumnezeu urcînd și coborînd pe o scară între cer și pămînt (Gen. XXII, 12—13), precum și în alte texte din Geneză (XVI, 7—9; XIX, 1, 15; XXI, 17; XXIV, 7, 40; XXXI, 1)⁶. Îngerul Domnului i s-a arătat lui Balaam (Num. XXII, 22); îngerii s-au închinat lui Dumnezeu (Deut. XXXII, 43). În toate aceste locuri apar ca ființe reale, personale și spirituale, deosebite de Dumnezeu și de oameni.

Toate textele pe care le găsim în cărțile anterioare captivității babilonice ne ajută să respingem afirmația că iudeii ar fi împrumutat credința în îngeri de la păgînii cu care au venit în contact și mai cu seamă de la babiloneni în timpul captivității. De altfel între concepția păgînă despre demoni și învățătura creștină despre îngeri există o mare diferență. Conform concepției păgîne, panteistă sau dualistă, spiritele sau demonii, sînt emanații din Dumnezeu, în timp ce, potrivit învățăturii Sfîntei Scripturi, îngerii sînt creaturi ale lui Dumnezeu⁷. Și Sfinții Părinți ne infor-

3. I. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Erster Band, Graz, Austria, 1967, p. 255.

4. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1964, col. 45.

5. Fr. M. J. Lagrange, Art. *L'ange de Iahve*, în «Revue Biblique», tom. XII, Paris, 1903, p. 218.

6. A. Vacant, art. «Ange», în «Dictionnaire de théologie catholique» vol. I, Paris, 1923, col. 1181. 7. *Teologia dogmatică și simbolică* p. 481.

mează că toate ființele finite îl au pe Dumnezeu ca autor socotindu-i și pe îngeri printre creaturi, bazându-se pe texte biblice (Eccl. XVIII, 1; Psalm. CXLVIII, 2)⁸. După raportul lor cu Dumnezeu îngerii se numesc în general «oaste cerească» (Ios. V, 14; III Regi, XXII, 19), fiind la dispoziția lui Dumnezeu pentru a călăuzi lumea, iar Dumnezeu în calitate de creator și stăpîn al acestor oști se numește «Domnul oștirilor» (I Sam. I, 3, 11; Psalm. XXIV, 10; XLVI, 8, 12). Locuind în ceruri îngerii aduc laudă lui Dumnezeu și îndeplinesc voia Lui. În general misiunea îngerilor este de a stabili legătura între Dumnezeu și noi cei ce credem în Domnul (Gen. XXVIII, 12) și de a ocroti pe cei credincioși, căci venind pe pămînt ca trimiși ai lui Dumnezeu (Gen. XVI, 7; XIX, 1—22; XXI, 17; XXII, 15; Num. XXII, 22—35; IV Regi 1, 3), îngerii ocrotesc pe cei drepti și vrednici cum este cazul lui Avraam, Lot, Iacob, Ilie (Gen. XIX, 28; III Regi XIX, 5; IV Regi I, 3, 13).

Deci, îngerii sînt trimiși spre slujirea tuturor celor ce cred în Dumnezeu⁹.

În Sfînta Scriptură se întîlnesc pentru îngeri și alte denumiri, ca «duhuri» (III Regi XXII, 21; Psalm. CI, 6), «sfinți» (Daniel VIII, 13), «păzitori» (Daniel IV, 10, 14, 20)¹⁰ etc. În lumea spirituală alcătuită din mai multe cete de îngeri, există o ordine ierarhică întemeiată pe puterile și slujirea deosebită a acestora, după cum și în lumea materială există o ordine progresivă, de la cele inferioare la cele superioare. Biserica, bazîndu-se pe Sfînta Scriptură învață că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngerești grupate în trei categorii, așa după cum arată și Dionisie Areopagitul. Categoria sau treapta întii cuprinde: Serafimii, Heruvimii, Scaunele; a doua: Domniile, Puterile, Stăpînirile; a treia: Începuturile, Arhangheli și Îngerii. Clasa Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu, iar cea mai de jos este aceea a Îngerilor. Dintre numele personale date îngerilor cunoaștem numai trei, pe Arhangheli Mihail (Daniel X, 13, 21) Gavriil (Daniel VIII, 16; IX, 21) și pe Rafael (Tobit III, 16; V, 4)¹¹.

Cărțile istorice ale Vechiului Testament ne relatează multe angelofanii, printre care există un mare număr în care cel care se arată este numit «*Ingerul lui Dumnezeu sau Malak Iahve*» (Gen. XVI, 7; XXI, 17; XXII, 11, 15; XXIV, 40; XXXI, 11; Exod III, 2; Num. XX, 17; XXII, 22; Jud. II, 1, 4; VI, 11; XIII, 3; II Regi XXIV, 16; III Regi, XIX, 5—7; IV Regi, I, 15; XIX, 35; Psalm. XXXVIII, 8). În aceste cărți se întîlnește și deosebirea între «*Malak-Iahve*» și ceilalți îngeri, de care ne-am ocupat pînă acum. El este ingerul sau trimisul lui Dumnezeu¹². Foarte des același personaj denumit la început inger este numit apoi Dumnezeu (Gen. XVIII, 19), cum este cazul la arătarea celor trei îngeri lui Avraam la stejarul lui Mamvre.

Apariția celor trei îngeri lui Avraam este terenul favorabil pentru speculații asupra raporturilor lui Iahve cu îngerii. Dificultatea se reduce la o deosebire de izolare, deoarece într-un izvor apar trei persoane, care au formă omenească, iar în altul Iahve singur¹³. Doi dintre aceștia se duc la Sodoma ca să salveze pe Lot, ei fiind denumiți îngeri, iar unul rămîne cu Avraam, fiind denumit Dumnezeu.

8. A. Vacant, art. «*Ange*», în «*Dictionnaire de la Bible*», tom. I, Paris, 1926, col. 580.

9. I. B. Bauer, op. cit., p. 258

10. I. Wetzler și B. Welte, *Kirchen-Lexicon*, Freiburg, 1840, p. 585.

11. A. Vacant, art. cit., în loc. cit. col. 580.

12. Dr. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster, 1934, p. 40.

13. Fr. M. J. Lagrange, op. cit., p. 220.

Îngerul lui Dumnezeu-Malak-Iahve îi apare lui Moise într-o flăcărie, apoi în timpul călătoriei poporului evreu prin pustie, apare ca trimis al lui Dumnezeu, în ajutorul lui Israel (Exod XIV, 19; XXIII, 20. 23; XXXII, 34; Num. XX, 16)¹⁴. S-a pus problema dacă îngerul din aceste apariții nu a fost însuși Dumnezeu cu care el pare a se confunda, sau Fiul lui Dumnezeu, care este numit «Îngerul Legământului». Iată, eu trimit pe îngerul meu și va găti calea înaintea feței mele și va veni îndată în templul său, «Domnul pe care-l căutați și îngerul legământului pe care voi îl doriți» (Mal. III, 1). Pentru prima dată la Sfântul Justin Martirul în lucrarea: «Dialogul cu iudeul Trifon» vom găsi identificarea dintre Îngerul lui Dumnezeu (Malak-Iahve) și Fiul lui Dumnezeu — Logos¹⁵. Sfinții Părinți consideră de altfel peste tot că Logosul — Domnul Iisus Hristos este identic cu Îngerul lui Dumnezeu (Malak Iahve), această identificare a devenit un bun comun pentru hristologia patristică. Exista mai multe teorii pentru a explica raportul dintre Îngerul lui Dumnezeu și Logos, dintre care menționăm aici numai două.

a) Teoria Logosului, care vede în Îngerul lui Iahve o descoperire a Logosului, adică a Fiului lui Dumnezeu preexistent.

b) Teoria reprezentării, după care îngerul este un sol, trimis al lui Dumnezeu, care vorbește și lucrează în numele lui Dumnezeu¹⁶.

Rămâne însă de a se ști dacă acest concept a derivat dintr-un fel de confuzie mai întâi între Iahve și al său Malak. Nouă ni se pare din contra că reprezentarea lui Iahve prin al său Malak devenită intimă este peste tot născută dintr-o idee mai nouă și ea s-a dezvoltat în același timp cu preocuparea de a menține intactă sublimitatea și transcendența lui Dumnezeu. Sfântul Ștefan în cuvântarea sa înainte de moarte ne spune că: îngerul este cel care a apărut în deșul cu flăcări, dar vocea lui Dumnezeu este cea care s-a făcut auzită (Fapte VII, 30. 32). În Apocalipsă (XXII, 6, 8, 12) se întâlnește un înger vorbind în persoana Domnului Iisus Hristos, însă el nu este decât un înger și refuză să fie adorat¹⁷. Deci, Malak este manifestarea lui Iahve, este însuși Iahve. Nu este nici o îndoială că Malak înseamnă «trimis, mesager», acesta fiind sensul rădăcinii și deci al cuvântului. Este foarte natural că Dumnezeu fiind un rege are mesageri, trimiși prin care se face cunoscut. Totuși se poate vorbi curent de un înger al lui Iahve. În acest caz nu este nici o dificultate de a se spune spre exemplu: «Iahve trimite îngerul său» (Gen. XXIV, 7) sau «Iahve a trimis pe îngerul său» (Num. XX, 16).

Însuși acest înger vorbește în numele lui Iahve «Numele meu este în el», «eu mă descopăr în el» (Exod XXIII, 20). Uneori acțiunea lui Iahve se adaugă la aceea a îngerului, însă ele rămân distincte, spre exemplu în episodul lui Balaam: «Dumnezeu deschide ochii lui Balaam și el vede pe îngerul lui Iahve» (Num. XXII, 31). Tot așa profetul Ilie este asistat pe drum de îngerul lui Iahve cu care se va întreține pe muntele Horeb (I Regi, XIX, 5, 7)¹⁸.

Cei mai mulți Sfinți Părinți au crezut că în toate aceste apariții nu era îngerul, ci însuși Dumnezeu. Ei au susținut aceasta atât pentru că acest personaj este numit Dumnezeu și vorbește ca Dumnezeu, cât și pentru că aceste angelofanii erau preliminare ale întrupării Domnului. Unii au văzut în câteva dintre aceste arătări Sfânta

14. J. Feiner și M. Löhrer, *Mysterium salutis*, vol. II, Zürich-Köln, 1967, p. 64.

15. „Ἄγγελος”, în P. G., VI, 595, 56; 611, 59; 611, 60.

16. Dr. F. Stier, *op. cit.*, p. 3.

17. Fr. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 217.

18. *Ibidem*, p. 218.

Treime, indeosebi în cei trei îngeri, care s-au arătat lui Avraam. Aceasta arată unitatea naturii celor trei persoane divine, mai ales când Dumnezeu declară că El se numește Iahve, că El este Dumnezeu lui Avraam, Isaac și Iacob. În primele patru secole ale Bisericii, s-a crezut că era Fiul lui Dumnezeu care s-a arătat sub formă de inger și a pregătit astfel opera întrupării. Această părere a fost formulată și susținută de mai mulți Sfinți Părinți ca : Sfintul Irineu, Sfintul Justin, Origen, Tertulian, Sfintul Chiril de Alexandria, Sfintul Chiril de Ierusalim, Eusebiu de Cezareea, Sfintul Ciprian, Sfintul Ioan Gură de Aur, Sfintul Grigore de Nisa, Sfintul Grigore de Nazianz¹⁹, iar Fericitul Augustin susține că toate aparițiile sensibile ale lui Dumnezeu se fac prin îngeri (Gal. III, 19 ; Evr. II, 2).

Pentru a explica angelofaniile de care ne ocupăm în lucrarea de față, se poate afirma în general că îngerii sînt cei care au apărut, dar Dumnezeu au vorbit prin ei. Urmînd învățătura Sfintei Scripturi se afirmă că este atît un inger, cît și Dumnezeu care vorbește și se manifestă. Se pune însă întrebarea dacă îngerii au luat pentru aceste arătări trupuri adevărate. Păreră comună este că ei și-au format sau că Dumnezeu le-a format trupuri adevărate pentru angelofaniile relatate ca reale în Sfînta Scri; tură. Ei apar și în postura de ostaș (Gen. XXXII, 1. 2 ; Iosua V, 14 ; I Regi, XXII, 19 ; II Regi VI, 17) sau beau și mîncîncă împreună cu Avraam (Gen. XVIII, 8). Înainte de exil Sfînta Scriptură ni-l prezintă pe Dumnezeu prezent între heruvimi pe tronul îndurării intervenind uneori în treburile poporului evreu. Dumnezeu spre care este îndreptată toată atenția în primele pagini ale Sfintei Scripturi se arată oamenilor sub formă de inger. Din cele mai vechi timpuri îngerii i-au ocrotit și păzit pe oameni, ca de exemplu pe Avraam, Agar, Lot, Iacob, Moise. Îngerii nefiind deosebiți individual unul de altul în epoca patriarhală nu se putea ajunge la concepția unui inger păzitor de a-i păzi pe oameni tot timpul existenței lor. Cu toate acestea, Sfînta Scriptură ne oferă cîteva informații privitor la îngerii păzitori cum avem pe Agar ocrotită mereu de un inger, Iacob în clipa morții invocă îngerul care l-a scăpat de toate relele (Fac. XLVII, 16), un inger călăuzește poporul lui Israel în pustie, Rafael l-a însoțit pe Tobit²⁰. Nu numai după Septuagintă dar și după textul ebraic sau după Vulgata, binecuvîntarea lui Moise (Deut. XXXIII, 2) se referă la rolul pe care l-au avut îngerii la promulgarea legii, cum de altfel afirmă și Sfintul Apostol Pavel în Epistola către Evrei²¹.

3. Malak- Iahve în cărțile profetice

Am arătat că noțiunea malak, „ἄγγελος“ — inger înseamnă vestitori ai voii lui Dumnezeu. De aceea în Sfînta Scriptură se numesc îngeri nu numai ființele spirituale, ci și anumiți oameni întrucît sînt înfățișați ca trimiși ai lui Dumnezeu. Sînt numiți îngeri. Moise (Num. XX, 16) ; preoții (Maleahi II, 7) ; profeții (Agheu I, 13) și chiar Mîntuitorul este numit «Îngerul Legămîntului» (Maleahi III, 1). Deși cîteodată profeții sînt numiți îngeri în sens impropriu, totuși în sens propriu acest nume se dă ființelor spirituale, care vestesc chiar profeților voia lui Dumnezeu, arătîndu-se prin aceasta că se deosebesc de profeți. Există și cazuri de viziuni sensibile ca de exemplu la Amos (VII), la Ieremia (I) unde aceste viziuni sînt prezentate și explicate de Iahve însuși, la Ezechiel uneori este Iahve (XLIV, 2), alteori o persoană supra-

19. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 586.

20. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 1191.

21. A. Vacant, *art. cit.*, în *loc. cit.*, col. 590.

naturală (XL, 3) care descoperă planul templului, la Zaharia (1—3) este un înger care dă cheia descoperirilor²². Amos, Ieremia n-ou fost preocupați de problema de a ști dacă apariția lui Iahve din Exod interpretate de Isaia (XLIII, 9) presupun o distincție reală între prezența lui Iahve și mijlocirea îngerilor, deci când vocea declară: «au sint Iahve» apariția este atribuită unui înger.

Profeții, deveniți mesageri ai lui Dumnezeu, puteau fi numiți îngeri (Aghiu. I, 13); aceeași calificare fiind dată și preotului (Maleahi II, 7), sau întregului Israel ca instrument al lui Dumnezeu²³. Îngerul Domnului — Malak Iahve îi vorbește lui Daniel de mai multe ori (Daniel VIII, 6; IX, II, 10; XII, 1), lui Zaharia (I, 9—19; II, 3; III, 6; 1—5), iar Ezechiel vede pe heruvimii (X, 8—22, I, 1—10)²⁴. Ezechiel vede patru heruvimi în chip de foc cu fața de om, leu, bou și vultur cu mâini, picioare și aripi (Ezechiel I, 10). Avem și viziunea chemării profetului Isaia (VI, 2, 6) unde întâlnim pe serafimi, care slăvesc pe Dumnezeu în imne (VI, 1)²⁵. Pentru că îngerii sint vestitorii voii lui Dumnezeu au fost trimiși de Dumnezeu la profeți pentru a le descoperi adevărurile divine așa cum îi întâlnim la profetul Ezechiel, apoi la Zaharia și Daniel, așa după cum am arătat mai înainte. Profeților Ezechiel și Daniel îngerul li s-a arătat în chip de om (Daniel VIII, 15; X, 5. 6) citeodată plin de slavă (Daniel X, 6), citeodată îmbrăcați în haine de in (Ezechiel IX, 2. 11; X, 2. 6). În timpul arătării îngerul vorbește foarte tare (Daniel X, 6), mișcarea îngerilor fiind ca la o ființă zburătoare, deși nu sint menționate aripi (Daniel IX, 21; XIV, 36. 38). Îngerii îi ocrotesc și îi ajută pe oameni (Daniel III, 49, 92. 95) îl salvează din pericol (Daniel VI, 23; Isaia XXXVII, 36)²⁶. Tot ei îi conduc pe oameni prin aer la locuri, care pînă acum le erau necunoscute (Daniel XIV, 34—39) avînd și putere asupra demonilor²⁷.

Deci, îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve este conducătorul și ocrotitorul celor care se tem și fac voia lui Dumnezeu, îndeosebi conducător al profetilor.

Din cele expuse rezultă că însăși denumirea de înger malak — ἄγγελος arată rolul important al îngerilor de vestitori ai voii lui Dumnezeu. Pe lângă aceasta îngerul mai are și sarcina de preamărire a lui Dumnezeu în cunoaștere dreaptă și împlinirea voii Sale, așa după cum învață și Biserica că toate puterile cerești au fost create pentru a aduce slavă lui Dumnezeu.

În raport cu noi, îngerii duc la îndeplinire poruncile dumnezeiești în opera de mîntuire, prevestind în Vechiul Testament intruparea Fiului lui Dumnezeu (îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve) pentru mîntuirea neamului omenesc.

Expresia îngerul lui Dumnezeu — Malak Iahve întâlnită în cărțile istorice și la profeții Vechiului Testament exprimă foarte bine sensul acesteia, deoarece prin Malak Iahve înțelegm pe Fiul lui Dumnezeu sau îngerul Legămîntului (Maleahi III, 1). Noțiunea de Malak arată atît acțiunea divină prin îngeri, cît și acțiunea umană prin profeți. Aceste două aspecte de trimis, mesager uman și divin se întîlnesc în persoana Domnului Iisus Hristos.



22. Fr. M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. 216.

23. *Ibidem*, p. 218.

24. *Teologia dogmatică și simbolică*, p. 481.

25. I. B. Bauer, *op. cit.*, p. 257.

26. J. Feiner și M. Löhrer, *op. cit.*, p. 64.

27. D. Bernhard, *Das Buch Jesata*, Göttingen, 1922, p. 274.

DOGMELE ȘI VALORIFICAREA LOR ÎN VIAȚA CREDINCIOȘILOR ORTODOCȘI

Mișcările harismatice din Occident semn al trebuinței creștinului de azi după trăirea dogmelor. — În ultima vreme, în creștinismul occidental au apărut unele fenomene de credință ce se dezvoltă și se modifică pe zi ce trece.

Viața și doctrina Bisericilor creștine sînt confruntate astfel, cu o mulțime de situații noi, care preocupă deopotrivă atît pe teologi cît și pe credincioși. Față de această situație, Ortodoxia trebuie să ia act și să se pregătească pentru a fi gata oricînd să dialogheze și să-și păstreze nealterat tezaurul ei de credință, prin mijloacele pe care le are.

Pentru Ortodoxie, adevărul dumnezeiesc exprimat prin dogme este realitate și afectivitate în același timp¹. Inima realității supreme este dragostea, prin care Fiul lui Dumnezeu a intrat într-o veșnică comuniune cu noi prin întrupare «pentru a restabili raportul de iubire între ființa noastră umană și Dumnezeu și între noi și semenii noștri»². La revărsarea de iubire pornită de la Dumnezeu spre creatura sa, trebuie să se răspundă cu aceeași dragoste, pentru ca relația Dumnezeu—om, să fie permanentă.

Pe acest fundal, de simțire religioasă, au apărut mișcările harismatice din Occident. Sub aspectul cunoașterii dogmatice, aceste mișcări nu se sîlesc să vadă imbinarea ce trebuie să existe între trăire și cunoaștere, între ceea ce se înțelege și ceea ce rămîne mai presus de înțelegere, în credință. Pentru a se feri credincioșii, de a gîndi și trăi în felul acesta, trebuie ca «trecutul Bisericii să fie cercetat cu deosebită grijă, pentru a-și desvălui toate valorile sale creștine»³.

Procesul de relativizare a credinței a dus în Occident la fărîmîțarea Bisericii, neîntinîdu-se cont de învățătura Sfintei Tradiții, cum cere, de exemplu, Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Cercetați ideile, nu numai cuvintele, așa cum sînt scrise, căci rămînd numai la cuvintele scrise și neînțelegîndu-le decît pe ele, multe erori sînt posibile»⁴.

Spre a se evita o asemenea situație, trebuie ca învățătura Domnului Iisus Hristos «să fie făcută vie în inima fiecărui credincios, luînd în considerare toate posibilitățile sale de recepționare, fără schimbarea fondului revelat»⁵. În Occident, «sub presiunea mișcării protestatere a tineretului»⁶, s-a ajuns la acele grupări emoționale

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 339—340.

2. Idem, *Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Isus Hristos, darul și Cuvîntul suprem al lui Dumnezeu*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 1, p. 9.

3. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Problema actualizării teologice din punct de vedere interconfesional și interreligios*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 211.

4. Omilia VII, P. G., XLVIII, 769, Cf. Pr. Prof. Petru Rezuș, *op. cit.*, p. 212.

5. *Ibidem*, p. 217.

6. Prof. Constantin C. Pavel, *Preocupări actuale în domeniul teologiei morale creștine*, în «Studii Teologice», XXV (1973), nr. 3—4, p. 177.

excentrice, ca: «happy, grupuri — T... cei ce se droghează «cei cu viață comună, pöporul lui Iisus» «Iisus al revoluției»⁷. Afară de aceste mișcări emoționale, începînd cu anul 1953, a apărut în America mișcarea neopenticostală⁸, care s-a introdus la început în anglicanism și presbiterianism, dezvoltîndu-se apoi din anul 1960 în mediile protestante din Germania și din Franța, iar din anul 1967 începînd să se infiltreze și în cercurile catolice, sub numirea de «mișcarea harismatică de înnoire»⁹.

Este de remarcat faptul, că în timp ce protestantismul caută să folosească aceste mișcări pentru relativizarea și mai departe a conținutului credinței și a deosebirilor dintre biserici, catolicismul caută să le mențină în cadrul Bisericii și a teologiei, deși laicii catolici, care participă la reuniunile acestor mișcări, nu mai prea vor să țină cont de deosebirile confesionale, ci se contamineză de relativismul protestant. Se observă de asemenea la membrii acestor grupări, un dispreț pentru Biserică, pentru doctrină, avînd o afectivitate religioasă lipsită de o bază doctrinară temeinică. Or, după învățătura Bisericii Ortodoxe, dogmele constituie osatura vieții bisericești. Ele sînt adevăruri fundamentale ale Bisericii. Dogmele «nu sînt suspendate undeva, în stratosfera teoriilor gratuite și sterile, fără a avea nici un contact cu realitatea. Dimpotrivă, dogma este expresia unor realități divine, care ne întîmpină și care intră în relație cu toți cei ce le acceptă în credință»¹⁰.

Ortodoxia înseamnă dreptă credință și în același timp și dreaptă trăire, ea cîrînd de la credincioșii ei, nu numai să învețe dreapta credință, ci și dreapta trăire, cunoscînd că orice deviere de la dreapta învățatură, duce implicit la devierea de la dreapta trăire.

Dogmă și trăire în creștinismul răsăritean și în cel occidental. — Se știe că există «o teologie a dogmelor mai mult sau mai puțin comună Ortodoxiei și Romano-Catolicismului, din perioada dinainte de despărțire»¹¹. Dar după 1054, romano-catolicii au formulat noi dogme, care nu sînt nici descoperite, nici trăite de Biserică, în speranța că ele vor căpăta autoritate asemănătoare cu dogmele propriu-zise. Adevărurile revelate se pot primi însă, «nu prin intermediul papei... ci în ambianța Bisericii Ecumenice și a prelungirii ei în Biserică Ortodoxă. Nu cu ideea de hrană ne hrănim, zice Sfîntul Grigore de Nisa, ci cu hrana însăși. Papa, cu toată insistența teologilor apuseni, nu este un «Altar Christus»..., căci cu această afirmație se tinde să se înlocuiască Hristos cel viu»¹². Pentru Ortodoxie, adevăratele dogme sînt neschimbătoare, deși nu se exclude un progres dogmatic. Romano-catolicii includ în dogmele propriu-zise și pseudo-dogmele, formulate atît înainte de anul 1054, cit și după această dată.

Unii teologi catolici, ca de altfel și mulți teologi protestanți, au ajuns la afirmarea generală a pluralității și libertății de manifestare a duhului, această manifestare implicînd un pluralism dogmatic care este greu de distins de relativism. Crești-

7. Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale...*, p. 329.

8. Nu este vorba de pentecostalismul vechi, care a luat naștere în anul 1906, dintr-o «sete de trăire» în Duhul Sfînt și în sfințenie.

9. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale...*, p. 329.

10. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Despre unele caracteristici ale moralei catolice*, în *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 199.

11. Antonie Plămădeală, episcop-vicar patriarhal, *Hans Küng și declarația «Mysterium Ecclesiae»*, București, 1974, p. 41.

12. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 47.

nismul răsăritean, «nu și-a convertit și epuizat dogmele în sisteme teologice..., pe care să le opună ca pe niște explicații totale și exclusive ale realității, altor sisteme filozofice sau științifice»¹³.

Speranța ce se pune pe o spiritualitate dincolo de definițiile dogmatice, pe o comunicare numai afectivă, nu-și găsește temei, din punct de vedere ortodox. Plecând de la faptul că orice religie «Este sinteza cea mai desăvârșită a celor mai înalte însușiri și funcțiuni ale sufletului, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și de legătura omului cu El»¹⁴, evident că nici Ortodoxia, sau cu atât mai puțin ea, nu s-ar putea adresa numai unei singure funcții sufletești. «Ca religie desăvârșită, ea trebuie să se adreseze în mod normal, și gândirii, și inimii, și voinței, și imaginației și tuturor puterilor omului deopotrivă»¹⁵. Ortodoxia întotdeauna a fost activă, gata oricând pentru orice jertfe, în slujba iubirii de Dumnezeu și de oameni. Iubirea însemnează permanentă slujire devotată, dezinteresată, ajutorarea semenului fiind dusă, dacă e nevoie pînă la jertfele cele mai mari, sacrificindu-se orice, și timp, și avere și orice interese proprii.

«Umanismul ortodox nu este un umanism centrat pe o alitudine fatalistă, pesimistă, pasivă, în fața vieții, ci este un umanism în care se simte vibrând intens nobila pasiune a faptei, a colaborării cu Dumnezeu, a muncii creatoare»¹⁶.

Se știe, că în Apus, din dorința de restabilire a unei comuniuni în credință și a unei accentuări a trăirii ei afective, au luat naștere multe denomiinațiuni protestante, care au căutat să scape de orgoliul speculației teologice individualiste, «crezînd că pot vedea în trăirea lor implicate punctele esențiale ale credinței creștine»¹⁷. Mișcările neopentecostale sau harismatice, punînd accentul pe trăirea afectivă a credinței, pretind că, «prin depășirea planului definițiilor ar realiza unitatea creștină, care nu se poate realiza pînă ce Bisericele rămîn în definițiile lor de credință»¹⁸. În fața acestei situații, a unui astfel de val de mișcări harismatice din Occident, Biserica Ortodoxă trebuie să-și ferească credincioșii ei. Datorită unei griji și îndrumări sănătoase, de toldeaua, în sinul Bisericii Ortodoxe nu s-au semnalat pînă acum asemenea mișcări extremiste. Ea a căutat să-și păstreze căldura duhovnicească pe care și-o trage din dogmele ei de credință și să o comunice credincioșilor, printr-o viață liturgică, bine definită și prin scrieri duhovnicești patristice, atât de mult prețuite și citite. În Ortodoxie, «dogmele n-au devenit definiții reci, sau prilej de dispute speculative, ci au rămas izvoare de viață afectivă»¹⁹.

Datorită faptului că omul a fost creat de Dumnezeu, după chipul și asemănarea Lui, el și-a îndreptat privirile continuu spre El, spre a-L afla, a-L cunoaște și a-L adora. «Conștiința religioasă a omului, pe care o are de la creația sa, îl îndeamnă pe acesta să caute pe Dumnezeu»²⁰. Cunoașterea și unirea credinciosului cu Dumnezeu nu constă numai în credință, ci și în împlinirea voinței și poruncilor Lui. Aceasta este sensul luminii cunoașterii și trăirii dogmelor în Ortodoxie. După afirmația teolo-

13. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. *Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 521—522.

14. Gruenhn. *Religionspsychologie*, p. 32—34. cf. Irineu Mihăilescu. *Curs de teologie fundamentală*, I. București, 1932, p. 84.

15. Pr. Prof. D. I. Belu. *Ortodoxia și activismul omului*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 67.

16. *Ibidem*, p. 79.

17. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale...*, p. 335.

18. *Ibidem*, p. 337—338.

19. *Ibidem*, p. 339.

20. Pr. Prof. Mihai Bulacu. *Cunoașterea lui Dumnezeu prin Ortodoxie*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 9—10, p. 1054.

lui, a adăugat cu timpul, noi mijloace de a face mai concrete și mai simțite de inimă adevărurile revelate, ca icoanele și măreția slujbelor bisericești, în care s-a înveșmîntat misterul liturgic, pentru ca astfel, pe cale intuitivă, să se treacă de la armoniile universului creat, la frumusețea lumii necreate. «Cunoașterea pe care ne-o dă dogma nu e deci ceva exterior nouă, ci este experimentată de noi; dogma devine astfel o cunoaștere trăită»²⁹. În Occident, s-a făcut separație între iubire și cunoaștere, uneori punindu-se de către unii teologi mai sus dragostea, alteleori punindu-se cunoașterea, pentru care fapt s-a ajuns la atâtea mișcări și grupări religioase deosebite. În procesul cunoașterii creștine, ca și în cel al mîntuirii, după concepția ortodoxă, există un deplin sinergism, o colaborare efectivă între uman și divin. «Că aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis în lume» (Ioan, XVII, 3). În acest text nu este vorba «de o simplă cunoaștere speculativă, teoretică, ci e vorba de ceva mai adînc și mai cuprinzător..., de o «posesiune totală a lui Dumnezeu»³⁰.

Cunoașterea și trăirea sănătoasă a adevărurilor revelate ajută la adîncirea progresivă a înțelesului lor. Punerea lor în practică înseamnă colaborarea integrală a tuturor funcțiilor sufletești, gîndire, sentiment, voință, toate acestea fiind unite prin puterea iubirii. «În clipa în care credinciosul accentuează exclusiv o unică funcție sufletească, în viața religioasă, cade într-un formalism fals și sec. Așa se întîmplă celui care practică un ritualism sterp, lipsit de lumina rațiunii și de căldura iubirii»³¹. Ortodoxia este religia faptei. «Așa să lumineze lumina voastră, înaintea oamenilor, încît văzînd ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru Cel din Ceruri» (Matei, V, 16). Învățătura Mîntuitorului «trebuie făcută vie în inima fiecărui credincios, fără schimbarea fondului revelat, considerînd toate posibilitățile sale de recepționare»³². Întrucît cea mai deplină cunoaștere este cea a iubirii, iar cea mai deplină iubire este cea a cunoașterii depline, s-a putut face afirmația că «studiul nu poate păgubi, ci numai folosi evlaviei... El trebuie îmbinat cu rugăciunea și încununat cu iubirea de Dumnezeu, în chip din ce în ce mai desăvîrșit»³³.

Biserica Ortodoxă a arătat că «nu există alt mod de mîntuire, decît cel asigurat de trăirea cu Hristos în Biserică conform normelor exprimate de dogme... Cine se abate de la normele dogmatice, se abate de la calea mîntuirii»³⁴. Prin urmare, în mod necondiționat, credinciosul trebuie să cunoască și să pătrundă adevărurile revelate, cît mai adînc, atît sub aspectul înțelegerii lor desăvîrșite, cît și al trăirii lor afective, spre a ajunge la esența adevăratei evlavii, care constă din două lucruri: «din învățatură dreaptă și fapte bune»³⁵.

Mijloacele de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor în viața credincioșilor ortodocși.

a) *Comuniunea credincioșilor.* Menirea omului credincios în această lume, după Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, este de a cunoaște, de a iubi și de a preamări pe Dumnezeu și prin aceasta de a ajunge la adevărata fericire. Această fericire nu

29. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 50.

30. Joseph Huby, *La connaissance de foi dans Saint Jean*. Col. «*Verbum salutis*», Paris, 1937, p. 136, cf. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 51.

31. Prof. Nicolae Chițescu, *Dogma și viața creștină*, p. 59.

32. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Problema actualizării teologice...*, p. 1217.

33. Prof. N. Chițescu, *Evlavie și teologie*, în «*Ortodoxia*», VIII (1956), nr. 2, p. 225.

34. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în «*Studii Teologice*» XVI (1964), nr. 9—10, p. 540.

35. *Ibidem*.

se poate realiza decât în duhul de comuniune al credincioșilor. «Numai în comuniunea largă a întregii Biserici sau parohii se activează din plin dragostea creștină; numai în ea se îmbogățește și se întărește fiecare cu darurile și cu experiențele cât mai multora»³⁶. Prin faptul că în Biserica Ortodoxă credincioșii contribuie la răspunsurile ce se dau în comun în timpul sfințelor slujbe, preotul ortodox se simte apropiat de ei, întărit cu credința și dragostea lor, cu căldura și cu dorința lor de a se ruga, între preot și credincioși realizându-se o puternică comuniune. Prin participarea credincioșilor la sfințele slujbe, se întărește spiritul de comuniune și de frățietate dintre ei. În felul acesta «comuniunea cultică realizează nu numai comuniunea sufletească între credincioși, ci și între credincioși și preot și a tuturor cu Dumnezeu, care este forma și treapta cea mai înaltă a comunității»³⁷. Pentru ajungerea la acest țel divin, cultul ortodox cuprinde în cadrul lui momente și acțiuni de cea mai înaltă tensiune sufletească.

În Biserica Ortodoxă, faptul că preoții de parohie sint căsătoriți, având familie și deci împărțind viața, bucuriile și grijile credincioșilor, ajută la întărirea comunității religioase, dându-se puțință de a se trăi intens viața religioasă. Credinciosul ortodox împărțându-se din același sfânt potir cu preotul, văzându-i fața și simțindu-i sufletul la Sfânta Spovedanie și la celelalte Sfinte Taine și ierurgii, pe care el le oficiază în biserică sau la casele credincioșilor din parohie, cu diferite ocazii, la sfeștani, înmormântări, sfințiri de cruci, sfințiri de finlăni etc., se găsește într-o comuniune de simțire comunitară deplină cu el. Mai mult decât atât, în Biserica Ortodoxă această comuniune afectivă cuprinde și pe cei repausați. «Cultul sfinților și rugăciunile pentru morți țin vie afecțiunea și responsabilitatea nu numai între cei ce trăiesc pe pământ, în același timp și în apropiere unii de alții, ci și între ei și cei ce-au fost în oricare loc»³⁸. Astfel Biserica Ortodoxă posedă duhul de comuniune prin excelență, în toată întinderea și profunzimea cuvântului și adevărilor revelate, oferind credincioșilor ei și posibilitatea de a participa activ la progresul social.

b) *Sfânta liturghie*. Esența gândirii și trăirii, profund ortodoxe, nu poate fi înțeleasă pe deplin decât în cadrul slujirii Sfintei Liturghii, când credinciosul vede desfășurându-se în chip tainic, dar real, întreaga lucrare de mintuire a Domnului Iisus Hristos. «Așa precum jertfa de pe Cruce a Mântuitorului a fost centrul activității Sale răscumpărătoare și totodată faptul cel mai de seamă din istoria mântuirii lumii, tot astfel, Sfânta Liturghie, care actualizează sau înveșnicește această jertfă este temelie și totodată miezul întregului cult ortodox»³⁹. Sfânta liturghie, atât prin marea ei mister precum și prin măreția și frumusețea ei, lucrează asupra sentimentului și imaginației tuturor credincioșilor. Aceștia «retrăiesc în timpul Sfintei Liturghii, întreaga taină a întrupării, începând de la Nașterea din Betleem și pînă la înălțarea la ceruri»⁴⁰.

36. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale...*, p. 344—345.

37. Prof. Teodor M. Popescu, *Duhul comunitar al Ortodoxiei*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 152.

38. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale...*, p. 340.

39. Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghia ortodoxă* (manuscris), fasc. 4, p. 367.

40. Pr. Prof. Spiridon Cindea, *Cultul divin și pastorația creștină factor de promovare a vieții religioase în Ortodoxie*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV, (1967), nr. 11—12, p. 1198.

Despre marea importanță a Sfintei Liturghii, au vorbit în termeni străluciți nu numai teologii răsăriteni, ci și unii teologi catolici și protestanți⁴¹. Iată cum se exprimă unul dintre acești teologi: «Liturghia Ortodoxă este o dramă puternică, extrem de bogată. Într-o plinătate de semne și acțiuni simbolice..., credincioșii primesc o chezașie a adevăratei prezențe a lui Hristos... Lumea cerească se lasă jos, pe acest pământ sărac, strălucirea de lumină a veșnicului Dumnezeu scinteiază în întunecimea lumii... Dumnezeu se întoarce prin sacrament în sufletul omului, îl sfințește, îl transformă, îl transfigurează și îl îndumnezeiește»⁴². Sfântul Maxim Mărturisitorul voind să redea în cuvinte omenești, puternica simțire de dragoste pe care o avea în timpul Sfintei Liturghii, exclamă astfel: «Vino, Cuvinte al lui Dumnezeu, vrednic de laudă; dă-ne revelația cuvintelor Tale pe măsura puterilor noastre, și ridicind grosimea vălului, arată-ne Hristoase, frumusețea lucrurilor inteligibile»⁴³. În timpul Sfintei Liturghii se rostește Simbolul de credință, fiind unul din minunatele mijloace de valorificare a dogmelor în viața credincioșilor.

Biserica Răsăriteană azi ca și în trecut, în virtutea trainicei sale tradiții a păstrat și păstrează cu sfințenie Sfânta Liturghie, ca pe cel mai de seamă mijloc de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor, pentru credincioșii ei. «Ea a trăit dogmele în slujbele bisericești și Dogmatica obișnuită a fost Sfânta Liturghie — această Dogmatică în acțiune»⁴⁴.

c) *Sfintele Taine și ierurgiile*. În concepția Bisericii Ortodoxe, mântuirea este un proces teandric, un act în care Dumnezeu și omul credincios colaborează. Sfintele Taine și ierurgiile, sînt semnul văzut al acestei colaborări, în care Dumnezeu dă harul Său, iar cel ce crede îl primește. Cuvintele precum și întreg ceremonialul fiecărei Sfinte Taine sau Ierurgii nu trebuie să fie socotite ca niște cuvinte și ceremonii magice, ci precum spune dogmatistul ortodox Andrutsoș: «Acestea trebuiesc primite ca o expresie a credinței Bisericii, prin care aceasta împărtășește și-și propune să împărtășească Harul special al fiecărei Taine»⁴⁵. Prin mijlocirea Sfintelor Taine și a Ierurgiilor Biserica este prezentă la toate actele mai însemnate din viața credincioșilor ei. Prin lucrările și acțiunile harice, ea îi binecuvintează, îi sfințește, îi încurajează, îi mîngie și-i tămăduiește. «Tainele reprezintă dinamica Bisericii. Biserica e Hristos prelungit și în curs de prelungire prin Taine»⁴⁶. Sfintele Taine sînt mijloace puternice de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor pentru credincioșii ortodocși. Astfel, Taina Botezului este ușa de intrare în Biserică și la împărtășire cu celelalte Taine, este lucrarea sfîntă, prin care cel afundat în apă se renaște spiritual. «Prin Botez sîntem altoiți în butucul viei care este Hristos și devenim mlădiță, ce se hrănește din sevele vieții Lui divine... Cel botezat e cu adevărat o făptură nouă

41. A se vedea acești teologi la: Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Adevărul și frumusețea Ortodoxiei*, p. 592—594.

42. *Ibidem*, p. 593.

43. Georges Khodre, *Approche Ortodoxe*, în «Jean Corban, Michel Bouttier, Georges Khodre, *La Parole de Dieu*, Coll. «Églises en dialogue», nr. 1, 1966, p. 122, cf. Doctorand Ierom. Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine*, în *Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. p. 553—554.

44. Prof. N. Chițescu, *Condițiile însușirii mîntuirii...*, p. 17.

45. H. Andrutsoș, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 321, cf. Prof. Diac. Em. Vasilescu, *Sfintele Taine*, în «Studii Teologice» (1950), II, nr. 1—2, p. 26.

46. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ființa Tainelor în cele trei confesiuni*, în: «Ortodoxia», VIII, (1950), nr. 1., p. 8—9.

după chipul lui Hristos»⁴⁷. Dacă Botezul este Taina nașterii din nou, Mirungerea este Taina creșterii în viața spirituală, prin care cel botezat primește darurile Sfintului Duh, spre creștere și sporire, în viața cea nouă de trăire cu Hristos. «Harul divin, odată sălășluit în făptura cea nouă, se înmulțește mereu și ea se dezvoltă mereu, tinzând să ajungă la «statura lui Hristos»⁴⁸.

Sfânta Împărtășanie este hrana vieții celei noi după însăși cuvintele Domnului: «Cel ce mănincă Trupul Meu și bea Singele Meu, petrece întru Mine și Eu întru el» (Ioan, VI, 56). Sfânta Împărtășanie unește nu numai cu Hristos, ci și întreolaltă «cei mulți» ajungând «un trup — căci toți ne împărtășim dintr-o piine» (I Cor. X, 17). Ea este «Taina Bisericii, Taina unității tuturor credincioșilor, Taina iubirii ce ne învăluie pe toți»⁴⁹. Sfânta Împărtășanie «oferă posibilitatea unității creștine pe pământ»⁵⁰. Ea produce o atitudine sufletească profundă de hristoforie «rezultat al unirii intime cu Hristos, o căldură a prezenței euharistice a Duhului, în care toți credincioșii creștini se îmbrățișează în lanțul de aur al iubirii divine»⁵¹. Prin aceste Taine, a Botezului, Mirungerii și Sfintei Împărtășanii «cel ce le primește este înzestrat cu tot ceea ce este necesar pentru dezvoltare vieții, pentru sănătatea sufletului și a trupului și pentru posibilitatea dobândirii vieții veșnice»⁵². Aceste Taine «dau creștinului, de la început, puterea pentru tot drumul duhovnicesc, pe care are să-l parcurgă, dacă actualizează această putere prin eforturi conștiente, adică pentru cele trei stadii ale acestui drum: curățirea, luminarea și desăvârșirea»⁵³.

Sfânta Taină a Pocăinței împărtășește primitivului ei harul iertării păcatelor săvârșite după Botez și împăcarea lui cu Dumnezeu. Această Taină este socotită ca «Taina minunatei pedagogii divine»⁵⁴. Fiind o convorbire dintre duhovnic și penitent «ea este o necesitate spirituală pentru credinciosul de azi ca și pentru cel din trecut»⁵⁵.

Taina Sfintului Maslu, după cuvintele Sfintului Apostol Iacob se face pentru cei bolnavi iar Harul ce se revarsă la această Taină este atit pentru vindecarea celui bolnav cit și pentru iertarea păcatelor lui.

Taina Preoției și taina Nunții, prin rosturile speciale ce le au, fiind în slujba comunității, sînt pline de trăire a adevărilor dogmatice. Prin Taina Nunții se întemeiază familia creștină, ea stînd la temelia multor virtuți creștine. Taina Preoției a fost socotită ca o nuntă duhovnicească, prin care preotul sau episcopul devine mire al parohiei sau eparhiei sale care este mireasă. «El este părintele duhovnicesc care naște în baia Botezului pe fiii săi, îi hrănește cu Adevărul și Harul divin și-i călăuzește pe cărările mîntuirii»⁵⁶.

Jerurgiile sînt și ele un mijloc puternic de valorificare și de trăire a dogmelor în viața credincioșilor ortodocși. Prin ele se revarsă asupra credincioșilor, noi puteri

47. Nicolae, mitropolitul Ardealului *Valoarea morală a Sfintelor Taine...*, p. 274—275.

48. *Ibidem*, p. 276. 49. *Ibidem*, p. 277—278.

50. Pr. Prof. Spiridon Cindea, *Cultul divin și pastorația creștină...*, p. 1202.

51. Pr. Prof. Corneliu Sirbu, *Sfânta Euharistie și unitatea creștină*, în «*Ortodoxia*», XIX, (1967), nr. 1, p. 55.

52. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile între ele și problema Tainelor din afara Bisericii*, în «*Ortodoxia*», VIII, (1956), nr. 2, p. 202.

53. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Valoarea morală a Sfintelor Taine...*, p. 280.

54. *Ibidem*, p. 280.

55. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în: «*Ortodoxia*», XXIV (1972), nr. 1, p. 5.

56. Nicolae, mitropolitul Ardealului, *Valoarea morală a Sfintelor Taine...*, p. 281.

morale, de înnoire duhovnicească, de luptă împotriva păcatului și de propășire în virtute. «La săvârșirea Ierurgiilor, creștinul se simte înălțat sufletește, respirând într-o atmosferă sărbătorească, plină de purificare și de iluminare»⁵⁷.

d) *Cântări și citiri din scrierile bisericești și filocalice*. — În Biserica Ortodoxă cântările și citirile religioase sînt întru totul adecvate realităților sufletești și trupești ale credinciosului. «Cultul ortodox folosește o bogată, variată și prețioasă producție de cântări și imne sacre, dintre care unele de origine biblică..., iar altele, cele mai numeroase sînt alcătuite de diferiți imnografi și melozi»⁵⁸. Sfîntul Vasilie cel Mare vorbind în repetate rînduri despre foloasele cîntării în comun, pentru viața credincioșilor, zice: «Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun, iubirea, făcînd din tovărășia laolaltă a glasului, un fel de trăsură de unire între oameni, adunînd credincioșii laolaltă într-un singur glas de cor»⁵⁹. Sfîntii Părinți însuflețiți de dragostea lor față de Dumnezeu și potrivit cuvîntelor psalmistului: «De șapte ori pe zi Te-am lăudat Doamne» (Ps. CXVIII 164), au statornicit pe lângă Sfînta Liturghie și «Cele șapte laude bisericești», în timpul cărora «credincioșii dau expresie simțirii lor produse de prezența lui Dumnezeu în ei..., cea mai adecvată teologie fiind cea cîntată»⁶⁰. Cîntările cultice sînt mijloace puternice de a păstra pe credincioși în Biserică. Ele constituie după o înțeleaptă constatare «unul din cele mai rodnice mijloace de întărire a evlaviei și a legăturii credincioșilor cu Biserica în fața atacurilor celor ce vor să facă prozeliți în rîndul ortodocșilor»⁶¹. Aceasta se datorește faptului că toate laudele, cîntările și imnele acatiste din Biserica Ortodoxă, sînt alcătuite pe bază de dogme, nu prin cîntări în afară de dogme.

e) *Rugăciunea de obște și particulară*. — Modul cel mai sublim de trăire a adevărilor dogmatice, și-l manifestă credinciosul însă, prin rugăciune. După Sfîntul Evagrie Monahul, rugăciunea este: «ridicarea minții și voiei noastre către Dumnezeu... Cel ce iubește pe Dumnezeu, de-a pururi stă de vorbă cu Dînsul cum ar sta cu un tată, ațîngînd orice gînd pătimas»⁶². Unirea omului cu Dumnezeu nu se poate săvârși în afara rugăciunii. Sfîntul Grigore Palama spune în această privință: «Puterea rugăciunii, împlinește taina unirii noastre cu Dumnezeu, rugăciunea fiind legătura făpturilor cuvîntătoare cu Ziditorul lor»⁶³. Cea mai de seamă roadă a rugăciunii este dumnezeiasca dragoste, care nu este din lumea aceasta. Ea fiind numele lui Dumnezeu însuși, pentru care fapt, Sfîntul Simion Noul Teolog exclamă: «O! Sfîntă Dragoste, cel ce nu te cunoaște n-a putut gusta dulceața facerilor tale de bine, pe care numai experiența trăită ne-o descoperă... căci tu ești împlinirea legii..., Tu ești Das-

57. *Ibidem*, p. 284.

58. Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cîntarea în comun a credincioșilor*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 1—2, p. 17.

59. *Comentar la Psalmi*, Ps. I, I, cf. Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice...*, p. 23.

60. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ortodoxia în fața unor fenomene actuale*, p. 341.

61. Vezi «Biserica Ortodoxă Română», 1952, nr. 6—8, p. 433, cf. Ene Braniște, *Temeiuri biblice...*, p. 36.

62. Evagrie Monahul, *Cuvînt despre rugăciune*, în «Filocalia», vol. I, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1946, p. 54—80.

63. Περὶ προσευχῆς P. G., t. CL 1117 B; Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Paris, 1944, p. 204.

cămul Profeților, Coboritorul Duhului Sfint peste Apostoli, puterea mucenicilor, însuflătorul Părinților și Dascălul, desăvârșirea tuturor Sfinților. Tu mă pregătești pe mine însumi, Dragoste, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu»⁶⁴.

*

Din cele expuse se poate constata că există o mulțime de mijloace de valorificare și de trăire efectivă a dogmelor în viața credincioșilor ortodocși. Biserica Ortodoxă este împotriva elementului religios trăit în afară de cadrul dogmelor și cunoașterii adevărate. Mintuirea subiectivă nu poate fi lăsată în seama credinciosului, «ca să și-o fasoneze după un liber examen sui-generis, așa cum vrea... Cheia pastorației individuale este tocmai limpezirea ortodoxă a problemelor pe care le ridică religia subiectivă și formația religioasă personală a ortodocșilor»⁶⁵.

După învățătura ortodoxă «trăirea religioasă subiectivă cuprinde credinciosul în unitatea sa psiho-fizică... Credinciosul se mintuiește global, în unitatea sa personală și această realitate trebuie să fie luată în seamă la cercetarea structurală și funcțională a religiei subiective, dacă vrem să nu greșim drumul»⁶⁶. Păstrarea echilibrului desăvârșit între emoțiile inimii și viziunea integrală a credinței, duce la trăirea sănătoasă și valorificarea desăvârșită a adevărilor revelate.



64. *Omilia LIII*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, trad. fr. *Vie spirituelle*, XXVIII, 1, Iuliet 1931, p. 75, cf. Vladimir Lossky, *op. cit.* p. 210.

65. Pr. Prof. Petru Rezuș, *Învățătura despre religia subiectivă*, p. 369.

66. *Ibidem*, p. 374—375.

PROPOVĂDUIREA CUVÎNTULUI ȘI CULTUL ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Predica ortodoxă și cultul

1. *Biblia* — *carte a Bisericii*. — În calitatea ei de Cuvînt al lui Dumnezeu, care descoperă celor ce cred taina mîntuirii veșnice, se deosebește de oricare altă carte.

Dacă *Vechiul Testament* rămîne documentul în care citim despre acțiunea mîntuitoare a lui Dumnezeu în istoria lui Israel, *Noul Testament* este mai mult decît atît. Specificul lui misionar se întemeiază pe faptul că predica apostolică proclamă împlinirea revelației în Iisus Hristos pe care ucenicii L-au văzut și L-au auzit; prin credință, iubire și pocăință, toți oamenii sînt chemați să vină la Hristos, formînd Biserica, poporul noii alianțe. Se poate afirma, așadar, că «*Evangheliile* sînt scrise în cuprinsul Bisericii. În acest sens, ele sînt mărturia Bisericii, documentele experienței și ale credinței Bisericii»¹.

Pentru fiecare creștin, *Biblia* rămîne un loc al întîlnirii cu Hristos, al prezenței Sale tainice printre noi, spre care ne conduce fiecare cuvînt care vorbește despre El. După pilda primilor creștini, Biserica Ortodoxă plasează fiecare lectură biblică într-o perspectivă sacramentală, capabilă să-i mijlocească o cunoaștere spirituală.

Cultul divin alcătuiește însăși trăirea credinței noastre. Prin intermediul lui, toți cei care mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu creator și răscumpărător alcătuiesc un singur trup duhovnicesc, găsindu-se într-o sublimă comuniune de viață.

Cu înțelesul de rugăciune, libertate și iubire, sobornicitatea alcătuiește un mediu și un principiu eclezialogic care revendică, pentru comunitatea de credință și viață a Bisericii, păstrarea și interpretarea *Scripturii*.

Prin predică, prin Sfintele Taine și prin alte mijloace harice, Biserica Ortodoxă cheamă pe toți fiii ei să participe și să beneficieze de lucrarea mîntuirii. Anunțîndu-se pînă la marginile lumii și ale timpului evenimentul unic al «Vestei celei bune», se redescoperă prin credință, pentru fiecare moment istoric, mărturia tradiției vii de totdeauna. De aceea, în calitatea ei de Trup tainic al Domnului, Biserica mijlocește neînterupt chemările dragostei răscumpărătoare venite de la Capul ei nevăzut, care continuă tainic împlinirea iconomiei concepute din veșnicie.

2. *Propovăduirea cuvîntului este un act de cult*. — Că evanghelizarea a avut totdeauna o dimensiune cultică și eclezială se vede mai întîi din faptul ascultării față de porunca Domnului.

Prin exercițiul lucrării sacerdotale, Mîntuitorul este de față în Biserică. Prezența aceasta liturgică se realizează de fapt și în alt mod, prin citirea sau prin tălmăcirea *Sfintei Scripturi*. Ascultînd predica, credinciosul vine în contact cu Hristos. Nu a dobîndit desigur harul mîntuitor, posibil numai prin lucrarea Sfintelor Taine, dar se află totuși în prezența unei puteri harice, mijlocite prin chemarea misionară. Antropologia ortodoxă postulează posibilitatea întîlnirii, prin intermediul predicii, a Fiului lui Dumnezeu cu cel căzut, căruia păcatul i-a întunecat numai chipul lăuntric.

Pentru a proba că predica este un mister în slujba mîntuirii, ar fi suficientă mărturia experienței apostolice: «Încă pe cînd Petru grăia aceste vorbe, Duhul Sfînt a căzut peste toți cei care ascultau cuvîntul» (Fapte X, 14). Sfîntul Apostol Pavel însuși socotește slujirea sa evanghelică printre păgînii pe care i-a chemat la credință drept o «jertfă sfințită întru Duhul Sfînt» (Rom. XV, 16). Înainte de acești vestitori, cuvîntul Mîntuitorului se răsfrîngea asupra ascultătorilor ca experiență a dumnezeirii Sale.

1. G. Florovsky, *La Bible et l'Église*, în «Contacts», X-e année (1958), nr. 24, p. 103.

Ideea de sacramentalitate a predicii o regăsim apoi de-a lungul întregii teologii patristice. Puterea regeneratoare a vorbirii cultice vine, după credința Sfântului Ioan Gură de Aur, din legătura ei cu Evanghelia, care este cuvîntul lui Dumnezeu. Misiunea învățătoare a preotului a fost poruncită de sus, iar eficacitatea pe care o are ea se aseamănă cu puterea aluatului, lucrător numai prin sine².

În actul comunicării, o persoană începe să se manifeste îndreptînd către alt semen căldura atenției sau dragostei sale. Atunci cuvîntul pe care îl rostește nu mai are doar un rol intelectual, pur informativ, pentru că el coboară de la deplină în plus, însuși farmecul persoanei. Este ilustrativ cazul Lidiei: «acesteia Dumnezeu i-a deschis inima ca să ia aminte la cele grăite de Pavel» (Fapte XVI, 14). Și cum se aflau într-un loc de rugăciune, lingă riu, ea s-a botezat împreună cu toată familia.

În Biserică, mesajul divin al predicatorului dobîndește un dinamism necunoscut în afară; este puterea care îi vine din alinierea lui și cuvîntul transmis prin Apostoli de către însuși Mintuitorul. Și lăria acestei tensiuni se mărește cu atît mai mult cu cît credinciosul beneficiază de o nouă influență, harul mintuitor al Sfințelor Taine.

3. *Raportul dintre propovăduirea cuvîntului și lucrarea sacramentală în Biserica Ortodoxă.* — În calitatea sa de liturghisitor, preotul are misiunea de a înfățișa Creatorului rugăciunea obștii credincioase, care poate fi de proslăvire, de mulțumire sau de cerere. Centrul operei mintuitoare l-a arătat însuși Domnul Hristos la Cina cea de Taină pentru ca mai târziu Apostolii să primească o autoritate deplină, prin trimiteră lor la predică în vederea convertirii tuturor neamurilor.

Ca «iconomi ai tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. IV, 1), preoții îndeplinesc o misiune al cărei scop final este latura sfințitoare. Totuși, în ordinea psihologică a lucrărilor și în ordinea practică, activitatea didactică premerge lucrării sacramentale. Tocmai în acest sens al instruirii prealabile a precizat Sfîntul Pavel cîndva că «Hristos nu m-a trimis să botez, ci să vestesc Evanghelia» (I Cor. I, 17), dîndu-ne o ierarhizare practică a momentelor misiunii creștine. Vestirea Cuvîntului dumnezeiesc în atmosfera de mireasmă a slujbelor o citim cu claritate din paginile istoriei comunității din Ierusalim: «iar noi vom stăruî în rugăciune și în slujba Cuvîntului» (Fapte VI, 4).

Cu alte cuvinte, între primirea Tainelor și doctrină există o legătură organică, care conlucrează în vederea mării comunității persoanelor. «Chiar înainte de Botez, credința se naște prin lucrarea harului din cuvîntul celui ce propovăduiește, în urma Tainelor primite de acela»³. Planul divin care-i privește pe toți cei răscumpărați și restaurați într-o unitate ontologică, trebuie explicat și înțeles. Predica are tocmai rolul acesta de a da evenimentului unic relația cu fiecare persoană și astfel a mării comunității dintre ele.

Predica nu poate fi izolată de liturghie, pentru că aceasta îi oferă mediul potrivit pentru realizarea sinaxei, cînd toți cei adunați laolaltă se împărtășesc dintr-un singur potir. În Liturghia coborîrea Sfîntului Duh dă mărturie despre sălășluirea transcendentului în immanent. Prin intermediul epiclezei, anamneza devine astfel manifestare a Fiului lui Dumnezeu care ni se oferă în taină.

Iisus Hristos fiind Logosul divin și de asemenea sacramentul deplin al mîntuirii, o propovăduire autentică are loc numai acolo unde se primesc și Sfintele Taine. «Ni-meni nu poate fi propovăduitorul Cuvîntului, dacă nu poate consacra cu însăși puterea acestui cuvînt jertfa de împăcare pe care o propovăduiește»⁴. Cu rolul ei pregătitor de primire a lui Hristos pe cale sacramentală, dar mai înainte pe cale verbală⁵,

2. Vezi Pr. Prof. D. I. Belu, *Cu privire la predică în concepția Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 3-4, p. 270.

3. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 9-10, p. 558.

4. Ierom. Veniamin Micle, *Cuvîntul lui Dumnezeu și Sfintele Taine în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 552.

5. Conf. Pr. I. Bria, *Slujirea Cuvîntului*, în «Glasul Bisericii», XXXI (1972), nr. 1-2, p. 57; A. Piacentini, O.F.M., *Il lettore, figura e funzione liturgica*, în vol. *L'assemblea liturgica e i suoi attori* de R. Falsini și colab., Milano, 1966, p. 167.

predica își păstrează importanța în cultul creștin. În Ortodoxie, ea a rămas ceea ce a fost și pentru Sfântul Ioan Gură de Aur: «a doua mare masă de obște», după aceea a Euharistiei.

Chemarea la credință constituie, așadar, cel dintâi aspect fundamental al predicii creștine. Aici intră în acțiune misterul persoanei, care urmează să ia seama la cuvântul rostit sau scris al celui care i se descoperă, autodărându-se. Prin intermediul Sfântului Duh putem să recunoaștem pe Hristos ca mântuitor. Credința însă are nevoie de acțiune propovăduirii *Sfintei Evanghelii* (II Tes. II, 14), pentru ca oamenii să se deschidă și să recunoască chemarea divină.

Dar vestirea Cuvântului este în același timp și o chemare la Sfintele Taine. Dacă prin iluminare duhovnicească, predica relatează ascultătorilor faptele săvârșite de Dumnezeu pentru oameni, răspunsul acestora nu poate fi decît adeviziunea la îndemnul adresat lor din iubire.

După exemplul Sfinților Apostoli, veacurile patristice au cultivat genul de predică în care credinciosul era edificat și condus apoi la Sfintele Taine, predica mistagogică. Adevărul religios însemna introducerea în tainele și în simbolismul cultului liturgic, răspândită de atâtea binecuvântări ale Trupului tainic al Domnului.

Coordonarea cuvântului și sacramentalul nu constă numai în faptul că primul constituie forma și mijlocește eficacitatea celui de al doilea, ci oferă și posibilitatea înțelegerii sensului acestuia⁶. Predica sau rugăciunea nu ridică mintea la faptul revelației în măsura în care o ridică taina. Auzirea exterioră a Cuvântului, susținută de actul intern al credinței, este desăvârșită prin participarea la Sfintele Taine, care are drept urmare încorporarea la Trupul lui Hristos și posibilitatea mântuirii.

O separare a Tainelor de doctrină ar nesocoti apoi legătura între comuniunea cu Hristos în stare sacramentală și învățătura cea dreaptă. Sfânta Scriptură nu este o realitate cu scop în sine, ci are finalitate sacramentală și liturgică; de aici condiționarea ei reciprocă cu Sfintele Taine. În ambianța lor, ca și de pe paginile Bibliei, noi putem să întilnim cuvintele și faptele Domnului, dar totodată să și simțim acea experiență duhovnicească legată de puterea dumnezeirii Sale. Prin viața euharistică, credinciosul din fiecare generație dobîndește o certitudine care nu este numai ceva individual, ci este înțelegerea comună a Bisericii de totdeauna și de pretutindeni, prelungirea mărturiei celor ce s-au împărțășit la început de vederea Domnului. «Astfel prin Duhul Sfînt, sălășluind prin Taine în comunitatea bisericească, se înțelege Sfînta Scriptură, la fel de toți și totdeauna, și din această înțelegere se predică altora»⁷.

4. *Folosirea liturgică a Bibliei.* — Cum fiecare întilnire cu aceasta înseamnă o împărțășire duhovnicească, o comunicare vie cu Hristos, Biserica Ortodoxă îndeamnă pe credincioși să citească și să aprofundeze studiul biblic în atmosfera specifică de rugăciune și evlavie.

Probă despre acest bilingvism pentru înțelegerea Cuvântului sfînt, în lumina Tradiției dumnezeiești, de către fiecare membru al Ortodoxiei, stau traducerea lui în limbile naționale ale credincioșilor. Ortodoxia românească are o tradiție glorioasă proprie, — în materie de tălmăcire bisericească în limba noastră, — cu vădite urmări literare⁸, care se recunosc și în colindele religioase. Urmări și mai însemnate a avut acest fapt pe plan pastoral, catehetic și de conștiință colectivă; în scurtă vreme, traducerea cărților de cult în românește a determinat tipărirea *Evangheliei* cu învățături (1581), a catehismelor și a altor cazanii. Îndemnul la cercetarea dumnezeicștilor Scripturi era acum direct și realizabil, cum nu o oferea epoca anterioară.

Întregul un bisericesc este așezat pe temelia Sfintei Scripturi. În preocuparea de a mijloci credinciosului retrăirea vieții pămîntești a Mîntuitorului, împletită cu marile evenimente ale istoriei sfînte. Biserica Ortodoxă se conduce de un *Evangheliar*⁹. Datorită acestui tablou zilnic al lecturilor biblice, este posibil ca în cuprinsul

6. R. Bornert, O.S.B., *Parole et Sacrament en perspective luthérienne et catholique*, în «Irenikon», t. XLV (1972), nr. 1, p. 46.

7. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 560.

8. Vezi Diac. Prof. H. Roventza, *Rotul Bibliei în formarea limbii literare*. În vol. *Biserica — cultură — neam*, București, 1936, p. 72—96; P. P. Panaitescu, *Inceputurile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 118.

9. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, *Anul bisericesc (liturgic) și subdiviziunile lui*, în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 11—12, p. 1095.

unui singur an liturgic să se tilcuiească de către ierarhie întregul Nou Testament, cu excepția Apocalipsei. Începutul ciclului este fixat la sărbătoarea Învierii, răstimp când medităm asupra tainei Cuvîntului întrupat.

Dar lecturile, imnurile duhovnicești sau rugăciunile care se înalță astăzi în oricare lăcaș de cult înseamnă o privire și o reflecție asupra întregii iconomii dumnezeiești pentru mîntuirea noastră. Chiar dacă pericopa profetică, existentă în liturgia bizantină pe timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur¹⁰, a dispărut, simbolismul ei a rămas. Un sens simbolic iluminează faptele biblice, relieful continuitatea planului divin. O arată cu prisosință rînduielele sacramentale creștine dacă sînt cercetate în legătură cu Vechiul Legămînt. Astfel sensul Botezului devine și mai inteligibil, privit prin elementele tipologice: creația, potopul, trecerea Mării Roșii, ungerea lui Aaron etc.¹¹. Raportat la mesajul evanghelic, Vechiul Testament în întregime se iluminează și se aprofundează retrospectiv. Aproprierea Bibliiei de Liturgie are darul nu numai să evite dezvoltarea unei teologii abstracte, ci și să discearnă continuitatea unui sens spiritual în desfășurarea revelației¹².

Pentru recunoașterea repetatelor legămînte ale lui Dumnezeu cu oamenii, cultul ortodox menține numeroase lecturi vechi-testamentare extrase din capitolele *Pentateuhului*, ale cărților profetice sau poetice, dar și din *Anaginoscomena*. O cercetare recentă a stabilit că optzeci la sută din textele întrebuițate astfel nu au suferit nici o modificare¹³. Pe de altă parte, numeroase condace, tropare, stihiri și iconografia ortodoxă fac aluzie la pericope și locuri din *Vechiul Testament*¹⁴.

Impresionantă este de asemenea folosirea *Psaltirii* în serviciile divine ortodoxe¹⁵. Ca și *Cartea lui Isaia*, aceasta este socotită un fel de evanghelie vechi-testamentară. Sfînții Părinți au reliefat deseori conținutul de rugăciune al Psalmilor.

În comunitatea bisericească, elocvența cuvîntului se mărește: i se comunică atunci o putere supranaturală, din faptul că este vorbit și cîntat în comun. Cateheza mistagogică a creștinismului primar a dovedit-o cu suficientă evidență. Există o propovăduire a slujbelor sfinte, a imnurilor și simbolurilor cultice, al căror conținut provine tot din revelația divină. «Preocuparea și metoda didactică a poeziei liturgice se poate demonstra cu cea mai mare îndrăzneală prin exemple luate la împlinire și fără a ne conduce în alegerea lor de vreun fel de criteriu asupra valorii lor literare, catehetice sau a nivelului lor teologic»¹⁶.

Fără a putea înlocui graiul direct al preotului, această «vestire măiastră» a Cuvîntului, cum ar putea fi numită, are totuși o mare eficacitate și putere de înfrîmîre directă. Suportul ei îl constituie mijloacele artei reunite în inima credinciosului, pentru a-l cînta și cuceri.

La ambianța caldă și plină de har a obștii închinătorilor, în care se simte legătura cu Biserica de pretutindeni și cu întregul cosmos, contribuie și latura vizuală a sfîntului lăcaș: icoanele în care se oglindesc făcliile aprinse istorisesc și ilustrează Biblia; celui lipsit de învățatură teologică, pictura îi vorbește de patriarhi, de mucenici, de viața Mîntuitorului și a Preacuratei Sale Maici; arhitectura unei biserici traduce acea mișcare coboritoare a Logosului întrupat.

10. Prof. Dr. Zeno Munteanu, *Citirea Sfintei Scripturi la cultul divin*, în «Anuarul Acad. ort. din Caransebeș», 1939, p. 173.

11. Paul Doncoeur, *Bible et Liturgie*, în *Études*-, 90-e année (1957), juillet — sept., p. 98; Pr. Prof. Vl. Prelipcean și Pr. Prof. Gr. T. Marcu, *Cuvîntul lui Dumnezeu în viața Bisericii*, în «Studii Teologice», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 38.

12. F. Amiot, *Bible et Liturgie*, în «Nouvelle revue théol.», 80-e année (1948), nr. 5, p. 464.

13. Vezi Pr. Ath. Negoitsa, *L'Ancien Testament dans le culte de l'Église Orthodoxe*, în «Revue d'hist. et de philos. rel.», 1957, nr. 4, p. 350.

14. Idem, *Psaltirea în cultul creștin*, București, 1940, p. 114—164.

15. Vezi Pr. Al. N. Constantinescu, *Sfînta Liturgie și Cartea Psalmilor*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 1—2, p. 49—53.

16. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 20.

Predica și pastorația ortodoxă

1. *Predica Cuvîntului în Sfînta Liturghie.* — Se știe că unul din mijloacele îndăntinale și de o deosebită eficacitate în conducerea comunității de credincioși la mîntuire îl constituie cultul. Fidelă începutului creștinismului perioada patristică a sistematizat marea putere cultivatoare a acestui mijloc de iradiere duhovnicească și estetică, care se adresează tuturor funcțiunilor sufletești ale credinciosului. Poate că mai mult decît în altă parte, o liturghie ortodoxă demonstrează că de fapt, în Răsărit, verbul «a învăța» capătă sensul de «a edifica».

Pentru creștinismul ortodox, Sfînta liturghie nu este o slujbă ca oricare alta. Veșnica prezență a lui Hristos cel răstignit și preamărit prin înviere se perpetuează în timp și în spațiu, odată cu alte evenimente și persoane din istoria mîntuirii. Dar aspectul latreutico-sacramental nu exclude instruirea și educarea credincioșilor, deoarece rugăciunile și imnurile vehiculează tocmai elemente de doctrină creștină. Pentru întărirea afirmației ar fi suficient să amintim un fapt adînc grăitor în simbolismul lui: pe un altar ortodox odihnește Hristosul euharistic din chivotul argintat, dar și Sfînta Evanghelie, care cuprinde Cuvîntul dumnezeiesc, pe care credincioșii o sîrută în anumite momente rituale.

După eclesiile și antifoanele de la început, care antrenează sufletele să se înalțe într-un climat de pace duhovnicească, subliniat și prin cîntarea *Fericirilor*, liturghia catehumenilor celebrează «intrarea cu Evanghelia». Curăția cerută și realizată prin venirea Mîntuitorului în lume se cuvine să fie urmărită și mai mult în timpul cîntării imnului treimic al Trisaghionului, pentru a proslăvi activitatea profetică a Domnului Hristos, momentul lecturii bibilice¹⁷. «Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpine, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gîndului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale învățături»¹⁸. Așa se roagă preotul înainte de citirea Evangheliei, moment în care diaconul săvîrșește ritul cădirii, iar poporul se ridică în picioare pentru a asculta lectura solemnă.

Comentariul omiletic al predicatorului va adînci, la vremea potrivită, cele proclamate, explicîndu-le pe înțelesul tuturor celor prezenți. Orientarea și educarea religios-morală a credincioșilor se desfășoară astfel în conformitate cu experiența apostolică de odinioară: «credința vine din auzire...» (Rom. X, 17). Pînă la unirea tainică și desăvîrșită cu Hristos prin Sfînta Euharistie, ritualul liturgic prevede mijlociri pentru catehumeni și credincioși a căror instruire în adevărurile descoperite se cuvine să fie cît mai completă, pentru a fi vrednici de împărtășire.

Pe măsura desfășurării rînduiei de cult, nota de religiozitate se mărește și ea. Predica va avea de cîștigat de pe urma harului divin, care se revarsă din credința fierbinte a întregii comunități. «Alături de rugăciuni, de imnuri, de acte și simboluri, predica reprezintă, deci, în liturghie, una din cele două faze complementare între ele. din circuitul funcțiunii catehetice»¹⁹.

Evanghelia, Liturghia și predica formează un tot în tradiția milenară a spiritua-lității ortodoxe. Legătura lor indestructibilă este sporită prin apostolatul cuvîntului, care comentează pe prima sau explică pe cea de a doua. Poporul credincios intuiește ambianța liturgică a predicii, închinîndu-se în momentele în care vorbitorul amintește noțiunii cu un conținut de evlavie: Sfînta Treime, Mîntuitorul, Maica Domnului.

Dacă sfînta liturghie, posedă forță de coeziune, predica are o forță de răspîndire spirituală. «De fapt e una și aceeași lucrare divină desfășurată în chip organic în două moduri destul de distincte și totuși îmbinate într-un tot armonice nu cunoaște decît armonia de ansamblu»²⁰.

O tradiție ortodoxă de veacuri a consfințit în timpul Sfîntei Liturghii două momente rezervate predicii propriu-zise: omilia exegetică sau tilcuirea Sfîntei Evanghelii, îndată după citirea ei rituală, și omilia tematică sau Cazania, rostită de către preot la sfîrșit. Ultimul moment poate cultiva și cateheza, precum și predica unui ciclu mai extins, legată de lămurirea simbolismului liturgic, de explicarea marilor sărbători sau de îndrumarea creștinească pe care o îngăduie anul cultic în întregimea lui.

17. Idem, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 178.

18. Cf. *Liturghier*, București, 1967, p. 121.

19. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Funcțiunea catehetică* . . . , p. 29.

20. Pr. Dr. Marin C. Ionescu, *Altarul și amvonul*, București, 1942, p. 82.

Printr-o hotărîre a Sfîntului Sinod din 5 octombrie 1950 s-a reafirmat la noi legătura tradițională dintre propovăduirea Cuvîntului și cult. Pe lângă faptul că a fost consolidată astfel coexistența patristică a celor două genuri de omilii²¹, s-a reîntregit totodată în Biserica noastră și funcția didactică a Sfîntei Liturghii.

Prin numeroase tălmăciri și retipăriri ale îndătinății Cazanii, carte în care exegeza se întîlnește cu pareneza la fiecare slujbă, numeroase omilii de origine greacă sau slavonă sufereau prelucrări locale, pentru ca, uneori, ele să se întoarcă în cuprinsul întregii Ortodoxii. Se citează, sub aspectul circulației lui, cazul Kiriakodromionului evanghelicesc. Alcătuit de un ierarh grec și tipărit la Moscova, el este tradus la 1801 în românește și, odată cu repetatele lui ediții, primește și o prelucrare social-morală și educativă mai conturată²².

Ultima adaptare românească a Kiriakodromionului la vremea și la graiul de astăzi se datorește Prea Fericitului Patriarh Justinian (București, 1960).

Referindu-se la mulțimea catehismelor, a voroavelor și a cazaniilor amintim unul din izvoarele predicii românești, alături de Sfînta Scriptură și de dascălii patristici, dar și una din caracteristicile activității omiletice în Biserica Ortodoxă din trecutul ei istoric nu prea îndepărtat.

O altă perioadă o constituie timpurile de astăzi, cînd întreaga societate se îndreaptă spre atingerea marilor idealuri ale omenirii, fenomen care reclamă confluența Bisericii în duhul slujirii lui Hristos²³.

Pe lângă predică, funcția didactică spirituală a cultului este activată și prin cateheză. Cu o notă mai mult intelectuală și formală, ea se distinge de proclamarea cuvîntului în sens strict. Rolul ei se evidențiază în acea personalitate creștină, conștientă și activă, care se realizează prin trăirea credinciosului în viața sacramentală, doctinară și disciplinară a Bisericii.

Este vorba așadar, de o lucrare sistematică în care chiar dacă nu se presupune totdeauna mireasma Sfîntei Liturghii, legătura ei cu alte momente cultice nu este exclusă. Cînd se desfășoară în cadrul liturgic, cateheza are de cîștigat duhul și elevația rezultată din întîlnirea învățăturii cu rugăciunea. De aceea școala catehetică ortodoxă de astăzi se poate realiza cu succes, în bună tradiție patristică nu numai în zile de sărbătoare, ci și în timpul săptămînii.

2. *Predica și Sfintele Taine.* — La fiecare taină, tipicul prevede să se citească măcar două fragmente din Evanghelie și din scrierile Apostolilor.

De aceea valoarea pastorală a Sfintelor Taine în Biserica Ortodoxă constă în lucrarea de îndrumare evanghelică pe care o prilejuiesc. O catehizare sumară, la început, sau o cit de modestă cuvîntare religioasă a preotului, după oficierea slujbei divine, pot întări mult credința ascultătorilor. Atmosfera comunitară a lăcașului bisericesc înlesnește percepția directă a celor propovăduite în legătură cu originea, scopul și importanța tainei sau cu obligația morală care revine primitoilor ei²⁴.

Există apoi condiții, cu prilejul oficierei fiecărei taine, pentru o activitate de instruire a credincioșilor și mai amănunțită și îndeeobi pentru apostolatul Cuvîntului. Dacă ne-am referi numai la două din ele și încă am fi îndreptățiți în afirmația noastră. În ritualul Sfîntului Maslu sînt prevăzute nu mai puțin de șapte lecturi din Evanghelie și tot atîtea din Apostol. În multe cazuri, bolnavul însuși citește și meditează îndelung asupra cărții lui Iov, sau a Psaltirii. Pe lângă aceasta, credincioșii care au participat la slujbă pot reține din pareneza ocazională a oficanților idei despre puterea lui Dumnezeu și despre consolarea samariteană a celui în suferință sau despre necesitatea pocăinței. Prin textul Decalogului și acelea al Fericirilor Taina

21. Vezi Pr. Prof. Grigorie Cristescu, *Omilie «mare» și omilie «mică», sau omilie «exegetică» și omilie «tematică» ?*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 1—2, p. 57.

22. Vezi Pr. Prof. I. Lupaș, *Kiriakodromionul lui Nikifor Theotokis și pătrunderea lui în serviciul amvoanelor românești*, în «Mitropolia Olteniei», X (1958), nr. 5—6, p. 331.

23. Vezi Pr. Asist. Gabriel Popescu, *Predică și predicator în Biserica Ortodoxă Română*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIX (1971), nr. 1—2, p. 117—120; idem, *Predica în Biserica Ortodoxă Română în vremea noastră*, în «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 11—12, p. 1209—1216.

24. Pr. Gh. Iordăchescu, *Sfînta Liturghie și Sfintele Taine ca mijloace de păstorie*, în «Studii Teologice», X (1956), nr. 7—8, p. 489.

Mărturisiri amintește credinciosului rezumatul revelației divine. Același efect îl au în cazul spovedaniei copiilor, parabolele și istorioarele biblice. Poate cu nici un alt prilej pastoral, ca la sfînta Mărturisire, străduința catehetică a preotului nu se împlinște și nu se împlinște atît de armonios. Credinciosul izolat beneficiază de pilde evanghelice, de reveniri, de metode și sfaturi duhovnicești care îl echilibrează și-l determină să practice virtutea, cu atît mai direct cu cît aceste povești se împletesc cu predica și îndrumările generale de mai înainte.

3. *Prilejuri individuale de propovăduire a Cuvîntului.* — Cultul ortodox dă posibilitatea întîlnirii preotului cu credincioșii nu numai în biserică, ci și pe la casele acestora. Cu prilejul ierurgiilor, cînd se binecuvîntează sau se sfințesc unele momente din viața noastră sau firea înconjurătoare. «Nu numai scaunul duhovnicesc, ci orice alt prilej de întîlnire și de convorbire cu credincioșii, iar îndeosebi întîmplările mai deosebite, nenorociri sau bucurii — însemnate în viața lor —, apropie pe preot de sufletul credincioșilor și-l edifică asupra temelor și datoriiilor lui de predicator, oferindu-i mult și prețios material pentru predici, dacă preotul pune interesul cuvenit pentru găsirea lui, dacă pune la inimă cauza servirii și mîntuirii credincioșilor»²⁵.

Orice clasificare sau înțeles s-ar da noțiunii de «ierurgie», experiența arată că elementul ei principal este acela de individualism, de spontaneitate religioasă. Rugăciunile din momentele acestea apropie pe preot de credincioșii care-i destăinuiesc păsurile lor, prilejuindu-i edificarea și mîngîierea evanghelică.

În ceasuri de pastorație prin ierurgii, rugăciunea sfințește și învață totodată; viața credinciosului realizează atunci un contact direct și viu cu cuvintele Evangheliei sau cu cuvintele celui care o tîlmăcește. Sfaturile mărunte, desprinse din Cartea Cărtilor și din înțelepciunea de fiecare zi, pe care creștinul le primește cu blîndețe și încredere echivalează cu acea evanghelizare «fără timp» la care îndemna apostolul odinioară (II Tim. IV, 2). De aceea, mai ales pentru oamenii de bună credință, preotul este un propovăduitor al Cuvîntului și un obișnuit interpret al Sfintei Scripturi. Exegeza sa pastorală le stă în permanență la dispoziție și este accesibilă tuturor membrilor parohiei.

*

În Biserica Ortodoxă, propovăduirea Cuvîntului dumnezeiesc s-a desfășurat întotdeauna pornindu-se de la comuniunea cu Hristos, așa cum ni-l mijlocește Biserica, păstrătoarea și interpretă fidelă a Bibliei. Credinciosul ortodox s-a îndreptat totdeauna către rugăciunea sobornicească, unde a auzit predica și a aflat înțelesul ei. «...Dăruiește, Dumnezeuule, și celor ce se roagă împreună cu noi — mijlocește preotul în taină²⁶ — spor în viață, în credință și în înțelegerea cea duhovnicească».

Prin predică și prin cateheză, «creștinii sînt și atrași să re trăiască Evanghelia ca o putere mîntuitoare»²⁷.

Avînd drept punct final împărtășirea cu Sfintele Taine, predica poate fi socotită un fragment liturgic. Vestirea ei nu rămîne teoretică, de vreme ce credinciosul ajutat de har se modelează după chipul lui Hristos pe care L-a aflat și pe care-L iubește din toată ființa. În plenitudinea sacerdotală a Liturghiei, profetismul Sfintei Scripturi pe care o proclamă și o tilcuiește predica își găsește sensul. În cult sufletul a aflat și va afla de-a pururi hrană și integritate.

Pe de altă parte, propovăduirea luminează întregul drum al mîntuirii, care se înfăptuiește printr-o viață de jertfelnicie și dragoste, de muncă și pace slujitoare în largul societății.

Exemplificînd cu pilda personală sau cu aceea a familiei sale, preotul ortodox vestește și comunică credincioșilor viața și poruncile Mîntuitorului Hristos.

26. Cf. *Liturghier*, ed. cit., p. 130 : *Rugăciunea a doua pentru credincioși*.

27. Conf. Pr. I. Bria, *op. cit.*, p. 56.

25. Prof. T. M. Popescu, *Predica — o mărturisire a preotului*, în «Glasul Bisericii», XIII (1954), nr. 11—12, p. 648.

PRIVILEGIILE RECUNOSCUTE DE AUTORITATEA CIVILĂ Patriarhiei Antiohiei după anul 1516 și legea „Statutului personal“ pentru greco-ortodocșii din Patriarhia Antiohiei și a întregului Orient

Cunoașterea privilegiilor de care se bucură astăzi Patriarhia Antiohiei poate fi socotită o condiție fundamentală pentru înțelegerea multor sectoare din organizarea și funcționarea ei în prezent¹. În vremea noastră, cînd toate Bisericile Ortodoxe au luat inițiativa de a pregăti un mare sinod al Ortodoxiei, încercînd de a pătrunde sensul adevărat al existenței instituțiilor din fiecare Biserică Ortodoxă, spre a putea da în acea adunare o nouă formulă cît mai cuprinzătoare și cît mai ortodoxă a principiilor după care se conduc astăzi aceste Biserici, studiul de față poate fi socotit drept o contribuție spre o cunoaștere mai adîncă, deci mai precisă, a sectorului de care ne vom ocupa, anume originea, evoluția și situația actuală a acestor privilegii, cu privire specială asupra organizării tribunalelor spirituale din Patriarhia Antiohiei.

De aceste privilegii se amintește în treacăt în art. 19 din Legea Fundamentală a Patriarhiei unde apar legate de persoana patriarhului². Ca să înțelegem rațiunea acestei dependențe, vom urca în istoria bisericească a Ortodoxiei răsăritene pînă la căderea Constantinopolului, în 1453, cînd sultanul turc Mahomed al II-lea apare pe scena istoriei ca fiind înlocuitorul împăratului Bizanțului³. Acest sultan, reputat pentru inteligența și vasta sa cultură, n-a vrut, din primii ani ai imperiului său, să trateze rău pe creștinii care alcătuiau majoritatea supușilor săi, ci, dimpotrivă, să se folosească de ei ca o forță nezdruccinată în întărirea unității imperiului. Primul lucru făcut a fost să le lase o oarecare autonomie în guvernarea lor ca să nu simtă o mare nostalgie pentru predecesorii săi bizantini. De aceea, el i-a tratat ca un millet, o națiune aparte în imperiul său, avînd ca șef și răspunzător pe lîngă el, pe patriarhul lor, pe care l-a proclamat un adevărat etnarh sau capul religioș și civil al lor. În această privință, sultanul nu putea îngădui ca la această mare demnitate și la acest înalt rol, să fie ales oricine, ci aruncînd o privire de cuceritor asupra robiiților săi, confirmă pe călugărul Ghenadie⁴, căpetenia antiunioniștilor din Bizanț și cel mai învățat călugăr al vremii sale, ca patriarh ecumenic și etnarh al grecilor din noul imperiu otoman. Prin această persoană aleasă, s-a închis ușa imperiului față de Occident și față de orice unire a celor două Biserici, din Orient cu cea din Occident — de fapt singura garanție pentru unitatea interioară a imperiului — și în consecință, față de orice coaliție între principii Occidentului și conducătorii Bizanțului. Iar acestui patriarh, în vederea îndeplinirii sarcinii încredințate, sultanul i-a dat ceea ce i-a trebuit în această privință. Dintr-un izvor contemporan acestor evenimente, citim că sultanul «il cinstește din belșug cu multe daruri și în sfîrșit îl pune patriarh și arhiereu al creștinilor cu multe onoruri și privilegii de neapărată tre-

1. Într-un articol precedent, intitulat «*Biserica Ortodoxă a Antiohiei — organizare și funcționare în prezent*», programat să apară în revista «*Studii teologice*» 1—2/1975, am încercat să prezentăm instituțiile prin care se conduce această Biserică după ultima Lege Fundamentală apărută în 1973.

2. «Patriarhul se bucură de drepturile și privilegiile confesionale».

3. Teodor M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci (1463—1953)*, în «*Ortodoxia*», V (1953), nr. 3, p. 381—438.

4. Diacon. Asist. Ioan Rămureanu, *Ghenadie II Scolarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în «*Ortodoxia*», VIII (1956), nr. 1, p. 72—109; Idem, *Bisericile Ortodoxe cu specială privire asupra Bisericii Ortodoxe Ruse*, Extras din revista «*Studii teologice*», I (1949) seria II-a nr. 1—2, p. 4—10.

buință; îi dă lui, între multe alte favoruri, și stăpînirea asupra Bisericii și cealaltă putere de conducere, întru nimic mai puțin de cum le avea înainte vreme la împărății (bizantini)»⁵. Un alt document din secolul XVI, amintește în această privință de «respectarea dănilor privitoare la nunți și înmormîntări, libertatea de a se celebra solemn Paștile, împreună cu libertatea de mișcare, pentru credincioși, în cele trei zile de sărbătoare, precum și oprirea preschimbării bisericilor în geamii (moschei)»⁶. Aceste privilegii și favoruri au fost date, cum se pare, în beratul sau documentul de investigație al patriarhului, document cu caracter administrativ care preciza raporturile juridice dintre patriarh și păstoriții săi pe de o parte, și dintre Biserica și organele de stat musulmane pe de alta⁷.

Aceste privilegii au fost respectate în totalitatea lor cît timp a domnit Mahomed al II-lea, iar Patriarhul Ghenadie (1454—1456, 1460—1464), a fost primul și ultimul patriarh care a beneficiat de ele fără greutăți, în mod deplin. În această perioadă, Patriarhia Antiohiei este încă sub mameluci (stăpînitori politici ai Egiptului), iar Patriarhul ei conduce Biserica după sfintele canoane și obiceiurile juridice încetățenite din veacuri. Însă în anul 1516, sub Sultanul Selim I (1512—1520) orașul Antiohia cade sub dominația turcilor odată cu întreaga Sirie și Palestină. Patriarhia Antiohiei, cu toate eparhiile ei, intră acum sub puterea otomană, iar patriarhul Antiohiei devine supus otoman și primește investitura lui de la sultan, ca și patriarhul de la Constantinopol. Patriarhul ecumenic, însă, fiind patriarhul din capitala imperiului otoman obține cu timpul niște prerogative administrative care îi dau dreptul de a trata în numele celorlalte patriarhii, îndeplinind pentru ei formalitățile necesare în capitală, și apărîndu-le în același timp drepturile, înaintea autorității otomane. Era natural ca autoritățile otomane să-i fi recunoscut patriarhului capitalei o oarecare întietate față de ceilalți patriarhi ai imperiului, recunoscîndu-i și prerogativele administrative de care se bucura. Un beret emanat de la autoritatea otomană supremă la sfîrșitul anului 1855 și adresat patriarhului ecumenic Chiril IV (1855—1860) cuprinde o dispoziție că dacă vine la Constantinopol unul dintre ceilalți patriarhi ai imperiului ca să îndeplinească vreo sarcină, trebuie să facă aceasta prin intermediul patriarhului ecumenic. Iar în 1892, patriarhul ecumenic Neofit VIII (1891—1895) a emis o decizie pe data de 10 ianuarie în care a specificat că aranjarea treburilor celorlalte patriarhii este o datorie, însă călcarea drepturilor lor este un lucru neîngăduit, nedemn de vrednicia patriarhală⁸.

În afară de privilegiile amintite cu prilejul înscăunării lui Ghenadie, patriarhul Antiohiei se bucura, deopotrivă cu patriarhul ecumenic, «de dreptul de a corija pe supușii săi care comit abateri, fie prin închisoare, fie prin exil. Însă se pare că n-a intrabuîntat acest drept, de teama ca fiii lui să nu treacă în rîndurile inuiaților cu Roma, sau de teama intervenției consulilor Marilor Puteri»⁹. Patriarhul Antiohiei avea și dreptul de a cunoaște procesele de judecată intentate înaintea lui de credincioșii sau păstoriții lui. Autoritățile otomane puteau la nevoie să anuleze aceste hotărîri. Însă, tribunalele civile nu puteau judeca procesele intentate împotriva patriarhului, drept rezervat Sublimei Porți Otomane, pe lângă dreptul Sinodului, după tradiția canonică a Bisericii. Patriarhul răspundea față de sultan de toate actele civile îndeplinite de supușii săi. În anul 1826, Patriarhul Metodie I al Antiohiei (1823—1859) a fost închis din cauza revoluției grecești, iar în 1845 a trebuit să se angajeze în fața guvernatorului Siriei de a reține pe supușii lui care intenționau să facă o insurecție. În ultima clipă poporul a ascultat pe patriarh și situația s-a liniștit. Patriarhul avea

5. Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453, traducere, note și postfață de Profesor Alexandru Elian*, București, 1971, p. 294—295. A se vedea și Schlumberger Gustav, *Le Siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453*, 6-a ed., Paris, 1926.

6. *Ibidem*, p. 296. A se vedea și Magistrand Adrian N. Popescu, *Situația creștinilor ortodocși în imperiul otoman în sec. XIX*; în «Studii teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 454.

7. Steven Runciman, *op. cit.*, p. 299; A se vedea același autor, *The Great Church in Captivity*. Cambridge University Press, 1968, p. 170.

8. Asad Rustum, *Istoria Bisericii Orașului Dumnezeu Antiohia și a Intregului Orient*, vol. II, Beirut, 1958, p. 14—15 (în arabă). Traducerea în românește ne aparține.

9. Magistrand Adrian N. Popescu, *op. cit.*, p. 455—456.

un apocrisiar la Constantinopol care prezintă Sublimei Porți cererile lui, însă acest apocrisiar nu intervine decât prin intermediul patriarhului Constantinopolului¹⁰.

Succesorii lui Mahomed al II-lea, cuceritorul Constantinopolului, n-au respectat totdeauna privilegiile acordate de el comunităților creștine, ci, în unele perioade, au restrâns, cit au putut din ele, ceea ce a stîrnit protestele Rusiei țariste, apăra-toarea ortodocșilor din Orient, în acel timp¹¹. Ca rezultat al intervenției lor apare Convenția de la Kuciuk Kainargi din 1774 în care creștinilor ortodocși li se recunosc din nou privilegiile anterioare. Ezitarea sultanilor la reglementarea acestor privilegii în mod definitiv rezultă din firmanele și beretele prin care, cînd afirmau privilegiile acordate de Mahomed Cuceritorul, cînd le negau sub pretextul dreptului comun, care trecea exercitarea acestor drepturi în competența statului. Amintim două scrisori pozitive pentru creștini. Prima scrisă de Rașid Pașa la adresa Marilor Puteri, pe data de 26 mai 1853 în care se spune: «din principiile politice ale Sublimei Porți păstrarea, în prezent și în viitor, a scutiților religioase și drepturilor civile ale clericilor din partea sultanilor predecesori, privilegiu care sînt aprobate de majestatea sa Sulta-nul»¹². A doua scrisoare este adresată de Mahomed Ali Pașa, ministrului de externe din Anglia, pe data de 13 mai 1855, în care se spune: «Creștinii sînt conduși de o autoritate creștină în toate treburilor lor spirituale, civile și administrative. Sultanii au acordat aceste privilegii din propria lor inițiativă»¹³.

Schimbări mai radicale au fost înfăptuite de sultanul Abdul Majid (1839—1861), care se face cunoscut prin publicarea firmanului numit Hattı Şerif de la Ghül-hané la data de 3 noiembrie 1839, dat în urma păcii de la Adrianopole. În acest firman, sultanul recunoaște egala îndreptățire a oricăreia înaintea lui, de orice religie ar fi fost, precum și libertatea mărturisirii de credință în stat¹⁴. El mai ia măsuri energice în urma încălcării preceptelor coranice și legilor imperiului care au fost în vigoare de la 1453, și s-au adevărat ineficace la menținerea securității imperiului, în condițiile noi de viață. Însă, se pare că aceste măsuri n-au fost eficace, ceea ce l-a silit pe sultan să emită faimosul Hattı Humaium pe data de 18 februarie 1856, în care a stipulat următoarele: «Toate privilegiile și imunitățile spirituale, acordate ab antiquo din partea strămoșilor mei și la date posteroare, tuturor comunităților creștine sau altor rituri nemusulmane stabilite în imperiul meu și sub scutul meu protector, sînt păstrate și confirmate. Fiecare comunitate creștină sau rit nemusulman este ținut ca, într-un interval de timp fixat, cu concursul Comisiei formate ad-hoc în sinul lui, să procedeze, cu înalta mea aprobare și sub supravegherea Sublimei mele Porți la examinarea imunităților și privilegiilor cerute de progresul luminilor și timpului. Puterile acordate de sultanul Mahomed al II-lea, și succesorii lui patriar-hilor și episcopilor riturilor creștine vor fi puse în armonie cu noua poziție pe care intențiile mele generoase și binevoitoare o asigură acestor comunități»¹⁵.

În articolul XIII se menționează că «procesele civile speciale, ca cele privitoare la succesiune sau altceva din acest gen, între supușii aceuiași rit creștin sau altui rit nemusulman, vor putea, la cererea lor, să fie trimise înaintea Consiliilor patriar-hilor sau comunităților»¹⁶.

Din aceste articole se pot face două constatări în legătură cu tema noastră: prima constatare pare a fi înmulțirea acestor privilegii într-un oarecare sens fără să fie întemeiate pe un berat sau firman, și intervenția sultanului spre a reduce numărul lor la cel fixat de Mahomed al II-lea Cuceritorul. Motivul creșterii numărului acestor privilegii este faptul că ele au fost păstrate pe cale de obicei, înmul-

10. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 202—203.

11. Maglstrand Adrian N. Popescu, *op. cit.*, p. 456.

12. Hanna Malek, *Statutul personal și tribunalele confesionale creștine în Siria și Liban*, Beirut, 1972, p. 279 (în arabă). Toate legile și articolele regulamentelor citate în acest studiu au fost culese din această carte și traduse în limba română de autor.

13. *Ibidem*, p. 230.

14. Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere de Dim. I. Cornilescu și Vasile S. Radu, București, 1915, p. 109.

15. Art. 2 din Hattı Humaium, după Engelhardt, Edouard: *La Turquie et le Tanzimat*, t. 1, Paris, 1882, p. 264.

16. Art. 13 din Hattı Humaium, după Engelhardt, *op. cit.*, p. 267.

țindu-se sub multe pretexte fără ca să mai poată reuși cineva să dovedească temeiul lor, din lipsa unui document scris referitor la numărul lor. Cînd aflăm că în dreptul musulman, obiceiul juridic avea puterea unei legi scrise, iar aceste privilegii au fost acordate pe cale de obicei, n-dăm seama de ce creșterea lor n-a alarmat în mod mai vădit pe sultanii secolelor anterioare, care puteau verifica autenticitatea sau falsificarea lor, fiind încă de origine recentă¹⁷.

A doua constatare este cea privitoare la procesele civile speciale, adevărate privilegii care sînt aici atestate ca făcînd parte din competența Bisericii. Aceste privilegii acordate patriarhilor în Imperiul Otoman pot fi împărțite în două categorii: privilegiile onorifice sau cele legate de persoana patriarhilor, mitropoliților și episcopilor de a nu fi judecați decît de tribunalele spirituale proprii, spre a păstra demnitatea preoției în care se află, de a se bucura de unele onoruri oficiale, printre care cel de a figura în Consiliul bătrînilor la nivelul vilaietelor (provinciilor), sandgeakuri (prefecturilor) și kazase (subprefecturilor)¹⁸; și privilegiile jurisdicționale de care se bucură patriarhii sau arhieriei asupra legăturilor lor cu supușii proprii, precum și asupra legăturilor dintre Sublima Poartă și Comunitatea creștinilor. De primele privilegii se amintește în documentul scris pe care l-a primit primul patriarh ecumenic Ghenadie după cucerirea imperiului, și în care citim: «I-a dat patriarhului în scris porunci cu puterea semnăturii împărătești, ca nimeni să nu-l supere sau să i se împotrivescă, ci el să fie independent, scutit de impozit și neturburat de nici un protivnic. El și patriarhii următori lui să fie scutiți de biruri și dări, în veac, precum și toți arhieriei supuși lui»¹⁹.

A. — Privilegiile. Organizarea tribunalelor spirituale

Pentru evidențierea privilegiilor jurisdicționale ale Patriarhiei Antiohiei vom menționa în mod deosebit organizarea tribunalelor spirituale. Observăm însă de la început că patriarhii, mitropoliții și episcopii au mai primit privilegii jurisdicționale de acest fel și înainte de perioada otomană, anume sub Iustinian (sec. VI); deci, nu este pentru prima dată că episcopilor li se încredințează o putere civilă asupra credincioșilor lor în virtutea demnității și importanței pe care le au în viața bisericească²⁰.

Cînd vorbim de un privilegiu jurisdicțional, înțelegem o putere exercitată de persoana care se bucură de acest privilegiu spre a reglementa acțiunile cu caracter social care, prin natura lor, sînt de competența autorității civile. Am văzut mai sus că sultanul Cuceritorul făcînd pe patriarh etnarh, implicit i-a dat puterea de a conduce pe supușii lui în domeniul civil, precum și facultatea de a se organiza în această privință după modelul civil. Acest privilegiu le-a primit și patriarhul Antiohiei după 1516, anul în care teritoriul eparhiilor acestei Patriarhii a intrat sub puterea otomanilor. În afară de subiectele legate de Sublima Poartă și pentru care se afla acolo un apocrisiar ca reprezentant al patriarhului, patriarhul era total autonom în celelalte chestiuni reglementate în numele acestor privilegii. Care erau aceste materii noi în competența patriarhului sau mitropolitului? În primul rînd venea perceperea impozitelor care alimentau tezaurul imperiului. Aceasta era sarcina căpeteniilor religioase față de cetățenii creștini. Aceste căpetenii răspundeau în fața Sublimei Porți de orice neajuns în această privință, și erau pedepsiți la nevoie în locul aceluia. În al doilea rînd actele de stare civilă care erau eliberate de guvernul turc la atestarea episcopului sau preotului, care asigura că persoana solicitatoare aparține națiunii lui. În al treilea rînd competența tribunalelor spirituale în cunoașterea unor contracte civile precum sînt căsătoria (sub ambele ei aspecte: civil și religios), testamentul, donația, înfierea, logodna, arvuna, divorțul, întreținerea femeii și copiilor. În al patrulea rînd dreptul de a cere executarea sentințelor acestor tribunale spirituale,

17. Cf. Prof. Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 300.

18. C. Karalevskij, *Histoire des Patriarcats Melkites depuis le Schisme monophysite du VI-e siècle jusqu' à nos jours*, vol. III, Roma, 1911, p. 507—508.

19. Diac. Asist. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 90—91; vezi și Asad Rustum, *op. cit.*, vol. III, p. 6.

20. Pargoire, R. P. J., *L'Eglise Byzantine de 527-à 847*. Paris, 1923, p. 56, 75.

precum și arestarea și pedepsirea delicvenților, clerici sau mireni. În al cincilea rînd rolul interimar al episcopilor între supușii lor și Stat și vice versa²¹.

Cu privire la organizarea sistemului juridic din această perioadă, amintim că Mahomed al II-lea dînd creștinilor, organizați în națiuni înlăuntrul frontierelor sale, privilegiul de a se judeca în cauzele civile în tribunale proprii, nu le-a retras dreptul de a se înfățișa în fața tribunalelor sale care aplicau legile Coranului și preceptele profetului, ci dimpotrivă a presupus înții că toți se vor adresa acestor tribunale, cum era și normal, iar dacă ei se înțeleg să se înfățișeze în fața tribunalelor spirituale aceasta le cîra îngăduită. În ambele cazuri părțile puteau intența un apel în cauzele pur civile la tribunale șerii sau musulmane. Istoricii acestei vremi ne informează că tribunalele otomane funcționau foarte încet, cheltuielile proceselor erau foarte scumpe, iar corupția mișuna într-insele²². De aceea credincioșii înaintau procesele lor tribunalelor spirituale bisericești unde se aplicau, în afară de preceptele Sfintei Evanghelii și Sfintele Canoane ale Bisericii, normele legilor civile bizantine, hotărîrile patriarhilor și sinoadelor precum și dreptul cutumiar. Acesta din urmă reglementa majoritatea cazurilor, dată fiind rigurozitatea dreptului codificat care nu îngăduie adaptarea situațiilor la circumstanțele și locurile noi²³. O trăsătură a procedurii aplicate în aceste tribunale este că orice afirmație făcută pe baza unui jurămint bisericesc era socotită ca o evidență, iar aceste jurăminte erau atît de serios făcute încît rareori se făcea uz de ele. Formalismul legal era înlăturat, iar cazul era redus la miezul problemei unde acuzatul era întreat să jure că este nevinovat. Jurămintul fals bisericesc era pedepsit cu excomunicare. Hotărîrile se luau mai repede, îndepărtînd prin aceasta litigiile sterile. De multe ori cazurile erau rezolvate înainte de a ajunge la tribunalele spirituale. În această instanță, tribunalul confirma și înștiința tranzacția intervenită între ambele părți. Procesele în apel se făceau la tribunalele centrale patriarhale, iar în caz de nemulțumire la tribunalele otomane. Însă în majoritatea lor cazurile erau rezolvate local fără a se recurge la apel²⁴.

În competența tribunalelor spirituale intrau toate cauzele civile privitoare la temele menționate mai sus. Delictele comise de clerici, ca trădarea cea mare sau diferitele crime sau uciderea erau lăsate tribunalelor otomane fiind lotuși salvată persoana clericilor în ce privește locul tribunalului: patriarhal, de exemplu, nu putea fi judecat decît la Constantinopol, iar mitropolii la reședința vilaietelor. Dacă un cleric trebuia să depună un jurămint, el făcea aceasta la mitropolie, și mitropolitul comunica autorităților acest fapt.

Tribunalele spirituale nu judecau numai procesele dintre credincioșii lor, ci și pe cele în care se afla o parte iudaică sau chiar musulmană. Aceștia din urmă puteau prezenta în mod liber cauzele lor pur civile în fața tribunalelor spirituale, însă în cele pur religioase puteau fi excomunicați din religia lor. Nu e nevoie să amintim aici nici facilitățile care erau oferite de tribunalele șerii creștinilor vinovați de delict bisericesci, care căutau adăpost în islam.

Această stare n-a durat mult. În firmele amintite mai sus, Hatti Seriful și Hatti Humaiumul²⁵, nu se tratează numai de acordarea sau retragerea unor privilegii ci și de unele reglementări pozitive în această privință. Hatti Humaiumul din 1856, de pildă, poruncește să fie alcătuite tribunale mixte noi, care să judece pe supușii sultanului, indiferent de ce religie sau de ce comunitate ar fi. Acest firman mai dispune alcătuirea unei comisii compusă din patru membri ai Sfîntului Sinod și din opt demnitarî creștini care va examina și rezolva problemele legate de toate treburile civile trimise din toate eparhiile²⁶.

Din alcătuirea acestei comisii se poate observa că este un tribunal central patriarhal de apel, cuprinzînd de data aceasta elementul laic care va ajuta pe patriarh în administrarea treburilor civile.

21. C. Karalevskij, *op. cit.*, p. 509—510.

22. Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 172. 23. *Ibidem*.

24. The Rev. N. M. Vaporis, *Some aspects of the civil Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople during the Ottoman Period*, în «The Greek Orthodox Theological Review», XII (1966—1977), nr. 2, p. 154—155.

25. Magistrand Adrian N. Popescu, *op. cit.*, p. 457—464.

26. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 211.

Acest Hatti Humaium n-a rămas fără explicații. În 1891 au apărut două circulare mari în această privință. La baza lor stă intenția Sublimei Porți «de a pune în armonie privilegiile și imunitățile recunoscute nemusulmanilor din imperiu, cu legislația mai nouă». De aceea s-a creat Ministerul de Justiție, căruia i s-au încredințat toate treburile Patriarhiei ecumenice care erau mai înainte dependente de Ministerul Afacerilor externe ca și reprezentanții Marilor Puteri²⁷. Patriarhului i s-a interzis de a tranșa plîngerile comunităților și particularilor lezați sau oprimați, după dreptul de care se bucurau patriarhii în capitală și episcopii în provincii de la cucerire, drept născut din vechile imunități ale Bisericii. Sublima Poartă a depășit acest stadiu și a pretins ca episcopii și preoți să fie judecați de tribunalele ordinare sau de Consiliile de război și să fie închiși în închisorile publice turcești. Autoritatea otomană a adăugat, de asemenea, că acțiunea intentată în legătură cu pensia alimentară, cu toate că derivă din căsătorie și din divorț, face parte din dreptul comun și, în consecință, nu poate împiedica pe solicitorii de a se adresa tribunalelor de stat²⁸. Ca răspuns la aceste obiecții, o mare circulară a apărut pe data de 3 februarie 1891, confirmând din nou: «dreptul patriarhului de a judeca procesele relative la pensie și la dată; competența Consiliului mixt în cunoașterea proceselor legate de testamentele...»²⁹.

În această perioadă, Patriarhia Antiohiei, trecind printr-o situație internă destul de încercată, n-a putut să se conformeze Hatti-Humaiumului; în schimb, regulamentul întocmit de Patriarhia ecumenică potrivit noilor măsuri aduse de acest firman fiind aprobat de autoritățile otomane, a fost aplicat și de Patriarhia Antiohiei în principiile lui. Abia în 1890 s-a decis să se întocmească un nou regulament, însă nici atunci Sfîntul Sinod n-a reușit să întocmească o legislație proprie³⁰. În anul 1898 a izbutit să definitiveze regulamentul început în 1890, obținînd și aprobarea lui de la Sublima Poartă pe data de 14 martie 1898. Acest regulament poate fi socotit o copie a celui constantinopolitan în sectorul judiciar, creînd consiliul mixt care va cunoaște toate problemele legate de privilegiile recunoscute mai înainte, ca instanță de apel pentru sentințele pronunțate de tribunalele spirituale eparhiale. Acestea din urmă au rămas compuse numai din clerici aleși de Păstorul eparhiei din cuprinsul eparhiei sale (art. 6 din Regulamentul din 1900)³¹.

Această situație a rămas pînă în 1914 cînd otomanii au intrat în primul război mondial. Toate privilegiile recunoscute tribunalelor spirituale pînă atunci au fost anulate pe baza legii promulgată pe data de 25 octombrie 1915³², lege cunoscută sub numele de «Legea drepturilor familiei», în care otomanii au încercat să supună pe creștini tribunalelor șerii în toate cauzele amintite mai sus. În art. 156 din această lege citim: «Drepturile judiciare ale căpăteniilor religioase privitoare la contractarea căsătoriei și la desfacerea ei, precum și la tot ceea ce urmează, ca pensie alimentară a soților, dota și trusa miresei, sînt anulate»³³.

B. — Organizarea tribunalelor spirituale sub Mandatul Francez

După primul război mondial și în urma căderii Imperiului Otoman, regele Faisal al Siriei din acea vreme, a emis pe data de 19 ianuarie 1919 o lege privitoare la organizarea judecătorească. În art. 18 din această lege citim: «tribunalele spirituale ale comunităților nemusulmane păstrează competențele lor judiciare și drepturile lor după cum le-au avut în trecut»³⁴.

Iar în Liban, guvernatorul Marelui Liban a emis pe data de 17 decembrie 1921 un decret³⁵, înregistrat sub numărul 1003 în care a prevăzut între altele: «Se abrogă articolul 156 din Legea promulgată pe data de 25 octombrie 1915 privitoare la «drepturile familiei» (art. 1).

27. Sisostriș Sidarous, *Des patriarchats, Les patriarchats dans l'Empire Ottoman et spécialement en Egypte*, Paris, 1907, p. 282.

28. Obiecții scrise în ziarul *Νέα 'Ημέρα* din Trieste pe data de 9 martie 1891, apud Sidarous, *op. cit.*, p. 497—498. 29. *Ibidem*, p. 500. 30. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 211—213.

31. Regulamentul Patriarhiei Antiohiei din anul 1900.

32. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 281.

33. *Ibidem*, p. 281.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

Iar sub protectoratul francez care a cuprins Siria și Libanul, guvernatorul francez a emis pe data de 5 decembrie 1924 un decret³⁶ înregistrat sub numărul 2978 prin care a înființat un tribunal, cunoscut sub numele de Tribunalul litigiilor, care va rezolva diferendele iscate din problemele de competență între tribunalele șerii (musulmane) și tribunalele spirituale creștine.

În 1926, pe data de 28 aprilie, guvernatorul francez De Juvenille, a emis un decret³⁷, înregistrat sub numărul 261 prin care a determinat «competența tribunalelor spirituale în cunoașterea cauzelor privitoare la căsătorie, nulitatea ei, la separație, la divorț și la regimul alimentar între cei doi soți».

În decretul principal care a reorganizat în mod fundamental tribunalele spirituale, punind bazele rămase până astăzi, este decretul 60 L.R.³⁸, emis pe data de 13 martie 1936 și cunoscut sub numele de «Regulamentul Comunităților religioase», care a fost mai pe urmă modificat cu decretul 146 L.R., emis pe data de 18 noiembrie 1938.

Vom reține din acest regulament enunțarea dispozițiilor pe care le socotim în legătură directă cu subiectul nostru. În alineatele 3 și 4 se prevede componența tribunalelor și procedura aplicată de ele; iar articolul 9 stipulează că reprezentantul comunităților pe lângă autoritatea civilă este căpetenia lor; în articolul 10 se precizează că siriienii și libanezii sînt supuși dispozițiilor care reglementează stările lor personale prin Statutul personal și prin dispozițiile legii civile în materiile care nu intră în competența acestor statute personale; și în fine articolul 27, aliniatul 1 dispune înființarea unui tribunal, în fiecare stat, care să examineze și să rezolve problemele legate de competența tribunalelor comunitare. Celelalte articole le vom aminti în măsura în care stau la baza legislațiilor locale sub regimul independenței celor două țări, sau în măsura în care au rămas în vigoare, ca atare.

C. — Organizația tribunalelor spirituale sub regimul independenței

Intrînd în faza independenței lor, cele două țări au reglementat în mod deosebit aceste privilegii păstrate din vechime.

Într-un decret-lege³⁹, cu numărul 59 apărut pe data de 17 septembrie 1953, autoritatea legislativă siriană a recunoscut comunităților religioase care se află pe teritoriul ei dreptul de a aplica legislația lor proprie în rezolvarea problemelor legate de logodnă, de condițiile căsătoriei, de pensia conjugală, pensia copiilor (art. 308).

Un alt decret-lege⁴⁰, a apărut la data de 15 noiembrie 1961 sub numărul 98 care promulgă Legea autorității judiciare, în care se anulează decretul 60 L.R., emis pe data de 13 martie 1936 și supune din nou tribunalele spirituale dispozițiilor în vigoare înaintea apariției decretului 60 L.R. sub protectoratul francez.

În Liban, autoritatea legislativă de stat a legiferat în această privință următoarele legi și decrete-legi. Pe data de 2 aprilie 1951 apare o lege⁴¹, care determină atribuțiile autorităților religioase ale comunităților creștine și iudaice. În art. 33 din această Lege, guvernul cere comunităților recunoscute de el în art. 1 (12 comunități) să-i prezinte legile care reglementează «stările personale» precum și regulamentul de procedură aplicat de tribunalele lor, într-o perioadă de un an de la promulgarea legii prezente. Patriarhia Antiohiei a promulgat o lege intitulată: «Legea Statutului Personal pentru greco-ortodoxii din Patriarhia Antiohiei și a întregului Orient, pe data de 2 aprilie 1952, lege încă în vigoare și aplicată în toate tribunalele acestei Patriarhii⁴².

În 1961 a apărut, pe data de 16 octombrie, Legea organizării judiciare⁴³, în care autoritatea legislativă libaneză a prevăzut printre atribuțiile Curții de Casație și pe aceea de a rezolva conflictele de competență între tribunalele spirituale pe de o parte, și între tribunalele spirituale și un tribunal șeri sau tribunal civil pe de altă parte. Ea a mai recunoscut acestei Curți dreptul de a contesta competența unui tribunal spiritual sau șeri de a emite o sentință și de a o executa cînd calcă principiile fundamentale ale ordinii publice.

36. *Ibidem.* 37. *Ibidem.* 38. *Ibidem.* p. 19. 39. *Ibidem.* p. 27.

40. *Ibidem.* p. 25. 41. *Ibidem.* p. 30.

42. Lege tradusă de autorul articolului din arabă și imprimată ca anexă la sfîrșitul articolului.

43. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 29.

Aceasta este legislația civilă privitoare la reglementarea sectorului de judecată bisericească. Biserica însă administrează justiția ei conform unor regulamente proprii, recunoscute de autoritatea civilă. Patriarhia Antiohiei a organizat tribunalele sale după niște dispoziții apărute în diferite împrejurări din trecut. Însă, ea pregătește în prezent un regulamentul nou privind organizarea acestor tribunale, regulament care va ține seama de bogata sa experiență din trecut, în lumina situației ei actuale.

1. *Instanțele spirituale : componența lor.* — În prezent tribunalele spirituale ale Patriarhiei Antiohiei sînt organizate în felul următor : în tribunale de primă instanță și în tribunalul central de a doua instanță sau de apel. Cu privire la tribunalul de primă instanță, art. 92 din Legea Fundamentală a Patriarhiei antiohiene din 1955 (art. în vigoare)⁴⁴ dispune următoarele : «Se înființează în fiecare eparhie, eparhia fiind sediul mitropoliei sau sediul Scaunului patriarhal, un tribunal spiritual de primă instanță. De asemenea se înființează un tribunal de apel în centrul patriarhal⁴⁵, pentru a rezolva procesele membrilor comunității conform Legii Statutului personal promulgată în acest scop⁴⁶. Atribuțiile și competența acestor tribunale, precum și cheltuielile de judecată pe care le vor percepe, se vor determina de Legea organizării tribunalelor⁴⁷.

Cu privire la tribunalele spirituale de primă instanță ale Patriarhiei Antiohiei, articolul 130 din Legea Statutului personal din 1952 dispune următoarele : «Președintele tribunalului spiritual de primă instanță o are mitropolitul eparhiei, la centrul fiecăreia din eparhiile Scaunului antiohian, în funcția sa de judecător unic. El pronunță sentințele sale în numele Bisericii Ortodoxe antiohiene⁴⁸. În mitropoliile din Beirut, Tripoli și Biblos cu Batrum, tribunalul se va compune din mitropolitul eparhiei ca președinte și doi clerici (din eparhie) ca membri⁴⁹. Aceste tribunale judecă procesele înaintate lor după o procedură bisericească completată cu procedura civilă în vigoare.

Tribunalul de Apel al Patriarhiei antiohiene este organizat după art. 75 din Legea Fundamentală a Patriarhiei, promulgată pe data de 13 octombrie 1929⁵⁰, articol nemodificat de legile fundamentale din 1955 și 1973. Conform acestui articol, «Tribunalul de Apel este alcătuit astfel : un mitropolit în funcțiune, ca președinte, un episcop onorific, un arhimandrit și doi consilierii titulari, un arhimandrit consilier auxiliar, numiți de patriarh prin cîte o decizie specială fiecare»⁵¹.

2. *Competența tribunalelor spirituale.* — După ce am văzut organizarea tribunalelor, vom examina acum competența acestor tribunale și problemele care intră în această competență. Un tribunal este competent în cunoașterea unei probleme cînd

44. Legea imprimată oficial într-o broșură, iar articolul este din traducerea autorului.

45. Acest tribunal, în urma hotărîrilor sinodale patriarhale din 27 iunie și 19 septembrie 1968, se va convoca în Siria pentru a judeca apelul împotriva sentințelor pronunțate de tribunalele spirituale siriene de prima instanță ; la fel se va convoca în Liban pentru a judeca apelul împotriva sentințelor pronunțate de tribunalele spirituale libaneze de prima instanță. Cu apariția acestor hotărîri sinodale, tribunalul de apel al Patriarhiei Ortodoxe Antiohiene se constituie pentru prima dată într-un singur organ neschimbabil cu două centre judecătorești, unul în Liban pentru cauzele de origine libaneză și unul în Siria pentru cauzele de origine siriană.

46. Se tratează de Legea din 2 aprilie 1952.

47. Această lege n-a mai apărut ; iar tribunalele au rămas organizate pe baza unor dispoziții mai vechi. Lista cheltuielilor a fost întocmită și confirmată de fiecare mitropolit în eparhia sa. În timpul redactării acestui articol se pregătește un proiect de lege în această privință, proiect care urmează să fie supus Sfîntului Sinod al Patriarhiei antiohiene în sesiunea viitoare din 1974.

48. Actualmente în Siria sentințele sînt pronunțate „în numele lui Dumnezeu și al poporului arab din Siria» ; cfr. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 285, iar în Liban a rămas aceeași formulă.

49. În perioada actuală, mitropolitul este reprezentat de delegatul lui.

50. Această Lege Fundamentală se află la dispoziția noastră în broșura oficială tipărită în anul 1929.

51. Acest tribunal a suferit multe modificări în componența lui de-a lungul acestei perioade. Actualmente se tinde la reducerea membrilor, la președinte și trei consilieri, creîndu-se și oficiu procuratorului general bisericesc.

autoritatea legislativă i-a recunoscut puterea de a cunoaște această problemă. Așa a fost sub Imperiul otoman, când Mahomed al II-lea a recunoscut patriarhului Ghenadie puterea pe care o avea în cunoașterea litigiilor iscate între fiii lui duhovnicești. Această recunoaștere a puterii respective a fost reînțărîtă în secolul nostru prin decretul 60 L.R., care în art. 10 a dispus că «sirienii și libanezii, care fac parte din comunitățile recunoscute ca avînd un statut personal, se vor supune regulamentului legal al comunităților lor în problemele legate de statutul personal». Iar în art. 4 alineate 3, 4, guvernatorul francez recunoaște autorităților comunităților: 1) «Atribuțiile Tribunalului religioase și procedura aplicată de acestea; 2) Legislația privitoare la Statutul personal în tot ceea ce este legat de normele comunităților religioase». Dar sub regimul independenței, fiecare autoritate legislativă a reținut și a întărit unele instituții juridice din această legislație amintită în aliniatul 4. Autoritatea siriană a emis atunci decretul-lege numărul 59 din 17 septembrie 1953, iar autoritatea libaneză a promulgat legea din 2 aprilie 1951. Patriarhia antiohiană, în consecință, a înaintat autorității de stat legislația ei — sau Legea pentru Statutul personal din 2 aprilie 1952 — referitoare la temele fixate de cele două autorități civile, teme care, după un examen atent al fiecăreia dintre ele reiese că sînt pe drept toate temele care constituiau privilegiile recunoscute de Imperiul Otoman, cu unele restricții datorite schimbării împrejurărilor.

Vom trece acum în revistă aceste teme făcînd mai întîi o deosebire între cele pur civile și cele pur religioase. Temele civile sînt cele care fac parte prin natură lor din competența tribunalelor civile, cum sînt: căsătoria privită ca un contract bilateral și logodna ca fază premergătoare a ei, urmînd celelalte teme legate de cite un aspect al acestor momente din viața matrimonială cum sînt arvuna, dota, trusa conjugală, cadoul căsătoriei, întreținerea femeii și a copiilor, creșterea și educarea copiilor, desfacerea căsătoriei și divorțul, filiațiunea și înfierea, autoritatea părintească, minoritatea, tutela, curatela, testamentul. Majoritatea acestora au fost întîi reglementate în dreptul roman, apoi luate și modificate de dreptul bizantin de unde Biserica și le-a însușit. De atunci au rămas în competența ei trecînd prin Imperiul otoman, ca efecte ale acelei armonii născute odinioară între Imperiul bizantin și Biserica Ortodoxă răsăriteană.

Temele religioase, în schimb, se restrîng la aspectul de taină al căsătoriei, la binecuvîntarea logodnei și la consecințele acestei binecuvîntări, la divorț ca o constatare și confirmare a rupturii legăturii creiată prin binecuvîntarea căsătoriei între cei doi soți, la legatul pios sau bunul dat pentru o operă de binefacere, la bunurile și succesiunea clericilor, care sînt supuse unor norme inspirate din motive pur spirituale, și în fine la jurămîntul clericilor ca fiind făcut în numele lui Dumnezeu. Aceste aspecte fac parte dintr-un domeniu care scapă total justiției reglementate de autoritatea civilă.

3. Cauzele civile și religioase care intră în competența tribunalelor spirituale. — Vom expune mai pe larg aceste teme, începînd cu logodna, fără să mai facem vreo distincție între aspectul ei civil și cel bisericesc. Logodna este definită de textul Statutului personal ca «un contract bisericesc prin care se leagă doi logodnici care au căzut de acord asupra unei căsătorii viitoare» (art. 4). Această logodnă nu poate fi socotită bisericească sau religioasă dacă n-a fost îndeplinită prin săvîrșirea slujbei canonice de către preotul competent» (art. 4). Prin urmare, simpla promisiune făcută între un bărbat și o femeie nu fundamentează logodna bisericească, ci numai pe cea civilă, deoarece aspectul spiritual al logodnei constă în acordarea binecuvîntării.

După art. 5, alineatul 2, tinărul care a împlinit «vîrsta majoratului, care este de optsprezece ani», poate să încheie logodna în mod legal. Este tolerată, însă, încheierea logodnei între băiatul care a împlinit cincisprezece ani și fata care a împlinit treisprezece ani, cu condiția să se constate la dînsii, deopotrivă, dezvoltarea biologică și cea fizică. Căpetenia religioasă trebuie să confirme această constatare.

În acest capitol sînt înșirate în art. 6 impedimentele la încheierea logodnei care se rezumă la «nebunie și bolile cronice». Iar în art. 8 se arată că «acceptarea arvunei sau verighetei este un semn al acceptării contractului». Însă seducția logodnicei și către logodnic și netrecerea la căsătorie sînt pedepsite de tribunal cu pierderea arvunei și plata despăgubirilor (art. 9).

Logodna se desface în mod normal «prin moartea unuia dintre logodnici sau prin îmbrățișarea vieții monahale» (art. 10). Însă desfacerea ei poate fi cerută tribunalului de către o parte, și din motivele înșirate în art. 11 în care citim: «consimțământul reciproc la desfacere», «răsgândirea unuia», «aparitia unor impedimente la încheierea căsătoriei», «seducția logodnicei și retragerea logodnicului de la încheierea căsătoriei» și altele.

Acestei desfaceri îi urmează unele consecințe care se rezumă în «pierderea daturilor prezentate de către cel vinovat» și însărcinarea lui cu plata despăgubirilor» (art. 12). Dacă desfacerea se întâmplă din cauza morții sau îmbrățișării vieții monahale (art. 13), sau a apariției unui impediment necunoscut pînă atunci, arvuna se înapoiază proprietarului sau moștenitorilor lui (art. 14).

În partea a doua sînt cuprinse articolele referitoare la căsătorie, care este prezentată ca «una dintre Sfintele Taine ale Bisericii, prin care se realizează unirea între un bărbat și o femeie, ca să se ajute în viața conjugală, să contribuie la greutățile familiei și educarea copiilor» (art. 17). Fiind o taină, căsătoria religioasă se distinge de cea civilă prin veșmîntul ei spiritual care ridică pe cei doi soți în împărăția dragostei lui Dumnezeu. Reglementarea ei intră în competența Bisericii ca fiind leagănul din care a luat naștere. În acest sens ea nu poate fi socotită ca un privilegiu acordat Bisericii din moment ce la ființa din ea și încearcă să inchipuiască o unire netrupească, anume unirea Mîntuitorului Iisus Hristos cu mireasa sa Biserica (Efes. V, 32).

Ca să poată îndeplini această misiune, căsătoria este supusă unor condiții fără de care își pierde validitatea sau devine ilicită. Prima condiție fundamentală este consimțământul soților la căsătorie. Lipsa acestui consimțămînt reduce căsătoria la un act constrîns și prin urmare la denaturarea ei în întregime. De aceea nu se permite nebunilor sau celor asemănători cu ei să facă astfel de angajament, deoarece sînt incapabili de a încheia un act de liberă voință. Acest consimțămînt trebuie făcut la rîndul lui în mod conștient și liber, fără să existe un factor constrîngător la depunerea lui, cum ar fi o căsătorie constrînsă de părinți pentru anumite motive sau una încheiată sub o presiune intelectuală.

A doua condiție este vîrsta celor care încheie acest contract. Acest element este ca măsură de siguranță, deoarece se prezumă că cei care au împlinit vîrsta de optsprezece ani, sau sînt majori, împlinesc toate condițiile biologic-fizice precum și pe cele morale solicitate de căsătorie. Însă, cei care s-au învrednicit, în mod precoce, de acești factori, ar putea încheia o căsătorie, numai după constatarea existenței acestor factori de către autoritățile competente. Iar această toleranță nu mai poate fi exercitată dincolo de limitele vîrstelor fixate la șaptesprezece ani împliniți la băiat și la cincisprezece ani împliniți la fată. Orice căsătorie, încheiată între două persoane, unde una are o vîrstă inferioară acestei limite, este considerată ilicită, deoarece căsătoria nu se fundamentează pe capacitatea îndeplinirii actului fizic, care este un element al ei, ci pe un tot care trebuie conservat, anume simțul răspunderii față de toate consecințele acestui angajament.

A treia condiție este «lipsa oricăruia dintre impedimentele care se opun încheierii căsătoriei» (art. 18, alineat 3). În art. 22, unde sînt înșirate aceste impedimente, observăm că ele sînt împărțite în cele legate de rudenția directă sau de consinginitate, cele legate de rudenția colaterală, de rudenția din cuscrie, de rudenția spirituală și în fine de rudenția căpătată prin adopțiunea bisericească. Prima grupă de rudenie este cea care se află între bunicii și nepoții lor, și vice versa. Între astfel de persoane, căsătoria în nici un caz nu poate fi încheiată, deoarece din nașterea lor, aceste persoane sînt legate printr-o legătură spirituală care exclude pe cea a căsătoriei. De totdeauna, astfel de încercări au fost socotite de omenire drept încestuoaase.

Grupa a doua sau rudenția colaterală este cea obținută din căsătoria verilor, fie din partea tatălui, fie din partea mamei. Căsătoria nu se permite în această grupă decît începînd cu gradul al cincilea, sau între un văr primar cu fata vărului lui sau viceversa.

Grupa a treia sau rudenția din cuscrie este cea obținută dintr-o căsătorie. Ea se concretizează în legătura care se creează între soț și familia soției sale și viceversa. Impedimentul se oprește la gradul al patrulea inclusiv.

La grupa a patra sau cea din rudenія spiritală obținută din Sfintul Botez, impedimentul este valabil pînă la gradul doi inclusiv.

Iar la grupa a cincea sau rudenія rezultată din adopțiunea bisericească, impedimentul este absolut în linie directă, ascendentă și descendentă, și în linie colaterală pînă la gradul al III-lea.

A patra condiție pentru încheierea unei căsătorii în mod valid este «săvîrșirea slujbei bisericești tipiconale de către un preot ortodox avînd aprobarea în acest scop» (art. 18 alineat 4). Slujba bisericească, de care este vorba în acest alineat, este cea care ridică consimțămîntul viitorilor soți la nivelul de taină, adică, cea care îi dă o pecetluire spiritală, harul necesar pentru asemănarea cu unirea spiritală între Hristos și Biserică. Fără această slujbă, consimțămîntul făcut nu dă naștere decît la o căsătorie naturală, privită de Biserică drept un simplu concubinaj, deoarece ambele persoane sînt botezate, iar astfel de legături nebinecuvîntate sînt scotite ca o desfrinare publică, cînd se întîmplă între botezați. Prin urmare această binecuvîntare este tot atît de necesară validității tainei cît este și consimțămîntul.

A cincea condiție este ca «unul dintre soți să fie ortodox, cu condiția ca celălalt să nu fie de altă religie (art. 18, alineat 5). Biserica Ortodoxă nu binecuvîntează căsătoria celor care nu sînt credincioși ai ei. Ea însă binecuvîntează căsătoria unui membru al ei cu un alt membru dintr-o altă confesiune creștină, făcînd totuși aceasta cu o oarecare părere de rău, deoarece celălalt membru neputînd să se împărtășească din Sfînta Euharistie cu membrul ortodox, nu poate ipso facto să ajungă cu membrul ortodox la deplinătatea unirii spiritală în toate, care are prototip unirea Mîntuitorului cu Biserica. Astfel de căsătorii se numesc căsătorii mixte.

Biserica Ortodoxă, binecuvîntînd cu greutate asemenea căsătorii nu poate în nici un caz binecuvînta căsătoria unui nembru al ei cu o persoană nebotezată sau dintr-o altă religie. Dacă cel care, botezat în numele Sfintei Treimi, pentru unele deosebiri doctrinare cu Biserica Ortodoxă nu poate să se împărtășească din tainele ei, cu atît mai mult nu poate cel care n-a primit botezul în Mîntuitorul ei, sau îl neagă pur și simplu. Biserica, în astfel de cazuri, nu face decît să poarte grijă de membrul ei, sustrăgîndu-l pericolului pierderii credinței sale sau indiferenței totale.

În condiția a șasea se concretizează mai mult această grijă a Bisericii de a păzi credința membrilor ei, adăugînd încheierii căsătoriei o formalitate foarte prețioasă, anume, «aprobarea acordată de păstorul eparhiei, la cererea preotului, celor care încheie căsătorie». Această aprobare este pe drept bazală pe apelul Sfîntului Ignatie Teoforul ca «nîmic să nu se facă în eparhie fără știrea episcopului»⁵². Însă ea ar fi și un obstacol în fața slujitorilor acestei taine, care, ar călca canoanele pentru interese materiale.

Prin urmare, numai căsătoria care a satisfăcut aceste șase condiții poate fi socotită valabilă și purtătoarea tuturor speranțelor realizării acestei uniri binecuvîntate de Dumnezeu.

Însă căsătoria nu este numai o promisiune ci și un angajament la unele obligații, pe care Biserica le apără ca fiind hrana de toate zilele a căsătoriei. Angajamentul se face în vederea «păstrării fidelității conjugale, în vederea respectului reciproc și în vederea trăirii împreună suportînd în frica lui Dumnezeu orice s-ar întîmpla fiecăruia dintre ei din necazurile acestui veac» (art. 27).

Soții creștini, care sînt conștienți de harul pe care l-au primit după săvîrșirea acestei taine, nu pot să nu ia ca porunci imperative fidelitatea conjugală, respectul reciproc și suportarea oricăror dificultăți ulterioare. Fără fidelitate, nu se poate menține unitatea în trup în care se află, iar fără respectul reciproc această armonie necesară înfăptuirii acestei unități s-ar desechilibra. Odată ce soții sînt animați de aceste sentimente, iar în viața lor fac totul ca să se bucure deplin de fructele acestei unități, ei simt datoria de a răspunde integral de persoana celuilalt în ciuda tuturor necazurilor vremii.

Soțul fiind, în concepția creștină, capul soției sale, după cum este Iisus Hristos capul Bisericii, lui îi revine datoria să o întrețină împreună cu copiii. Unde soțul nu poate singur să facă față, din cauza greutăților vieții, de la sine înțeles soția lui îl va ajuta în această privință, suportînd împreună cu el întreținerea familiei. Această

52. Sfîntul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*. cap. VIII.

dispoziție totuși nu trebuie înțeleasă decît că soțului îi revine prioritatea în răspunderea respectivă, ci nu îi revine în mod exclusiv (art. 28).

Ca o urmare a acestei concepții a familiei unde soțul este capul, soția trebuie să-l urmeze și să locuiască cu el în domiciliul conjugal cît trăiesc amîndoi în viața de căsătorie (art. 29). Moartea soțului nu este un prilej de independență pentru soție cît timp mai este văduvă, adică cît timp nu s-a căsătorit cu un alt bărbat.

O altă dispoziție importantă este aceea a articolului 31, prin care femeia înstărită este obligată la ajutorarea și la întreținerea soțului ei sărac. Dacă virtutea dragostei n-ar fi fost implicată la baza vieții conjugale creștine, Biserica n-ar fi obligat femeia înstărită să întrețină bărbatul ei sărac. În acest sens, soțul este capul familiei sale în măsura în care este un slujitor exemplar al acestei familii, adică în măsura în care o iubește ca pe sine însuși.

Datoriile soților se răsfrîng mai întîi asupra copiilor cînd Dumnezeu le-a dăruit copii. În această privință, amîndoi, tatăl și mama, sînt obligați la întreținerea copiilor minori și la purtarea de grijă față de ei (art. 32), însă tatăl are o întîietate în această privință, pentru motivele amintite mai sus, și în cazul în care tribunalul nu constată că este lipsit de această capacitate, sau că copilul ar avea nevoie de creșterea mamei (art. 33). În cazul în care căsătoria este desfăcută printr-o hotărîre judecătorească, atunci părții nevinovate i se încredințează creșterea copiilor dacă nu trece la a doua căsătorie (art. 34).

Viața de căsătorie implică existența unui patrimoniu sau unor patrimonii. Legislatorul bisericesc a consimțit să lase alegerea la libera hotărîre a soților, fie înainte de căsătorie, fie după căsătorie (art. 35). Însă, el a apărut în mod anticipat pe cel slab, cînd a interzis unuia dintre ei să schimbe ceea ce de comun acord au stabilit împreună înainte de căsătorie (art. 37).

În cazul în care se ivește un conflict asupra bunurilor mobile din casă, «bunurile care nu sînt legate de femeie, după obicei, se socotesc ca proprietate a bărbatului, dacă nu se va dovedi contrariul» (art. 38), iar ceea ce ar poseda soția din osteneala sa proprie, în afara lucrurilor casnice, se va socoti proprietate a ei» (art. 39).

În partea a treia sînt tratate, în cîte un capitol, dota cadoul căsătoriei, arvuna și trusa conjugală.

«Dota este tot ceea ce prezintă femeia și rudele ei în vederea căsătoriei» (art. 40). Ea poate fi încredințată soțului, și atunci acesta este dator să o fructifice în înțelegere cu soția sa. În caz de conflict se înapoiază integral soției prin sentința tribunalului (art. 42).

«Cadoul căsătoriei este ceea ce se prezintă soților cu ocazia căsătoriei lor, sau ceea ce-și prezintă unul altuia cu această ocazie (art. 50). Problemele ivite în legătură cu cadoul căsătoriei sînt reglementate de dispozițiile donațiilor civile (art. 51).

«Arvuna este ceea ce logodnicul oferă logodnicei sale și devine proprietate a femeii după încheierea căsătoriei» (art. 52). Femeia are dreptul la orice acțiune asupra arvunei (art. 53).

«Trusa conjugală este compusă din ceea ce femeia aduce cu ea în casa conjugală ca îmbrăcăminte, efecte personale, bijuterii și obiecte asemănătoare, precum și din ceea ce i se prezintă asemănător din banii tatălui ei sau ai rudelor ei. Acestea constituie o proprietate personală a ei» (art. 54). Conflictele cu privire la proprietatea asupra mobilierului casei sînt rezolvate pe bază de prezumție fundamentală pe obicei (art. 55).

Partea a patra cuprinde dispozițiile referitoare la separație între soți, la întreținerea femeii și copiilor, și la creșterea și educația copiilor.

«Separația este definită prin «independența unui soț de celălalt cu privire la cazare, la masă, hotărîtă printr-o sentință dată de tribunalul spiritual, din motivul unor nepotriviri importante, și al unor conflicte zilnice care fac imposibilă conviețuirea, chiar temporar, fiind primejduită viața unui soț din partea celuilalt» (art. 56). Prin urmare, separația este prilejuită de imposibilitatea stăruinței în conviețuire, cu existența unui pericol de moarte din partea unui soț. Tribunalul este instanța care examinează existența sau absența acestui motiv, hotărînd și asupra întreținerii părții nevinovate și a copiilor pe timpul separației (art. 57). Copiii vor fi încredințați mamei lor cînd vîrsta lor cere creșterea mamei. Iar în cazul în care mama este declarată de tribunal incapabilă pentru această sarcină, încredințarea copiilor se face tatălui

lor, sau persoanei indicate de tribunal; întreținerea lor va rămâne pe seama tatălui lor (art. 58).

Întreținerea este înțeleasă ca fiind «suma determinată care ar trebui vărsată persoanei în nevoie pentru cazare, îmbrăcare, regimul alimentar, păstrarea demnității, instrucție și educația ei» (art. 59).

Cît timp soții conviețuiesc laolaltă, soțului îi revine datoria întreținerii familiei. După el vin mama și bunicii (art. 60). Iar cei care au dreptul la întreținere sînt enumărați de legislator în felul următor: 1) Soția legitimă din partea soțului, și la nevoie soțul lipsit din partea soției lui instărită. 2) Copiii, de la tatăl lor și uneori de la mama lor instărită și în general de la părinți, de la bunici și de la rudele cele mai apropiate. 3) Părinții de la copiii lor și de la rudele lor cele mai apropiate, instărite. 4) Fiul natural de la mama lui și reciproc. 5) Frații și surorile nevoiași de la frații și surorile instăriți (art. 61).

Cînd această ierarhie nu este aplicată în mod natural, între persoanele amintite, se poate face apel pe cale judiciară pentru aplicarea ei (art. 62).

În baza autorității părintești pe care o are tatăl asupra copiilor, copiii locuiesc cu el în domiciliul legal pînă cînd tribunalul va hotărî să-i încredințeze mamei lor după separație, pentru următoarele motive: 1) Cînd copiii au nevoie de creșterea mamei, băiatul pînă la șapte ani, iar fata pînă la nouă ani; 2) cînd părinții divorțază, iar tatăl este vinovatul; 3) cînd se află motive legale pentru care se retrage tatălul dreptul creșterii lor (art. 64).

În cazul în care părinții nu sînt capabili să crească copiii, tribunalului îi revine datoria să indice persoana și locul care sînt în interesele copiilor (art. 65).

În partea a cincea găsim dispozițiile referitoare la desfacerea căsătoriei, fie prin declararea ei nulă, sau desfăcută, fie prin pronunțarea unei sentințe de divorț; iar în urmă, consecințele care decurg din această desfacere.

O căsătorie este socotită nulă cînd se încheie cu o parte legată printr-o căsătorie nedesfăcută prin sentința definitivă; cînd se încheie împotriva dispozițiilor fundamentale ale Bisericii, cum este căsătoria între rude pînă la gradul al treilea; și în fine cînd o săvîrșește un preot care nu aparține nici uneia dintre confesiunile soților (art. 67). Primele două motive sînt legate de substanța căsătoriei, iar al treilea motiv este dinădins pus între cele care anulează căsătoria, pentru că creează tulburări mari în Biserică, fiind îndreptat împotriva ordinii generale a Bisericii.

Pentru desfacerea căsătoriei, se admit opt motive prezentate tribunalului într-o cerere de desfacere a căsătoriei: 1) Cînd unul dintre soți îmbrățișează o altă credință. 2) Cînd unul din soți încearcă săucidă pe celălalt. 3) Dacă unul din soți înnebunește și nebunia lui se dovedește de medici specialiști. 4) Dacă unul din soți a fost condamnat pentru o crimă josnică, la închisoare pe cel puțin trei ani. 5) Dacă unul din soți a neglijat pe celălalt pentru o perioadă de trei ani consecutivi, fie părăsind domiciliul conjugal, fie păstrîndu-l, și tribunalul n-a reușit de a-l convinge să se întoarcă la viața conjugală. 6) Dacă, de fapt, un soț alege viața monahală, ducînd o viață ascetică și austeră. 7) Dacă se dovedește neputința bărbatului la împreunare, într-o perioadă de trei ani consecutivi începînd cu data încheierii căsătoriei, sau dacă se pronunță trei medici specialiști asupra permanenței neputinței. 8) Dacă căsătoria a fost încheiată prin folosirea constrîngerii sau înșelăciunii (art. 68).

O altă cale care duce la despărțire între cei doi soți, de data aceasta definitivă, este divorțul.

Biserica folosește toate mijloacele pe care le are la îndemînă, începînd cu sfaturile și încurajarea soților în fața greutăților vieții, ca să-i determine să-și continue legătura conjugală, dar cînd pierde toată nădejdea, atunci atestă prin sentința de divorț rupțura interioară care s-a creat între cei doi soți. De aceea, Biserica a examinat și a ales cazurile în care reunirea celor doi soți a devenit imposibilă, și a făcut din ele motive pentru acordarea sentinței de divorț. În celelalte cazuri, Biserica nu acordă divorțul, de exemplu, la consimțămîntul reciproc al soților de a divorța. Însă, ea îl acordă celui care a dovedit că celălalt a comis «un adulter sau ceva asemănător cu adulterul» (art. 70), deoarece adulterul este echivalentul moral al morții fizice.

Biserica mai acordă divorțul la cererea bărbatului: 1) dacă acesta a interzis soției sale de nenumărate ori să frecventeze o anumită casă sau anumite persoane a

căror purtare este reprobabilă și ea n-a încetat. 2) Dacă soția a părăsit domiciliul fără consimțământul soțului ei și a rămas o perioadă într-un loc bănuțit, cu excepția cazului cînd soțul ei a gonit-o cu forța din casă; în acest caz ea fiind obligată să se adăpostească în casa tatălui ei sau a unei surori ei, iar în lipsa acestora, într-un loc de încredere departe de orice bănuțială. 3) Dacă tribunalul i-a poruncit să urmeze pe soțul ei la domiciliul lui și ea a refuzat, sau i-a poruncit să se întoarcă în casa conjugală, fixîndu-i un termen pentru aceasta și ea nu s-a întors, fără să prezinte un motiv legitim (art. 71).

Biserica acordă divorțul la cererea soției dacă dacă soțul nu-i respectă castitatea, ci o îndrumă pe calea spre adulter și insistînd asupra acesteia ea refuză, sau dacă a încercat să se împreuneze cu ea împotriva firii. 2) Dacă a acuzat-o că a săvîșit adulterul și n-a dovedit realitatea prezumpției sale (art. 72).

Biserica, care este și leagănuțul celor care se pocăiesc de păcatele lor, primește din nou pe cei care, fiind divorțați, se întorc din nou la viața conjugală, însă cu clauza «să nu se afle vreun alt impediment legal» (art. 74).

Iar celor divorțați nu le permite a doua căsătorie decît după ce trece sentința de divorț la faza definitivă, dînd prin aceasta tot timpul celui nemulțumit ca să intențeze un proces în apel împotriva sentinței (art. 75). Iar în mod special, Biserica nu dă voie femeii divorțate, sau văduvă prin deces, să se căsătorească din nou înaintea trecerii perioadei legale care este de patru luni, în afara cazului cînd medicul atestă că nu este gravidă (art. 79).

Cu acest articol, ajungînd la sfîrșitul dispozițiilor legate de căsătorie și de desfacerea ei, facem o observație importantă asupra competenței tribunalelor Patriarhiei Antiohieni în cunoașterea cauzelor matrimoniale iscate din căsătoriile mixte, sau din căsătoriile în care un soț a schimbat, fie confesiunea, fie religia lui creștină. În urma practicii judiciare, care a luat ființă după înmulțirea căsătoriilor mixte în țările unde confesiunile creștine sînt numeroase, unele principii s-au stabilit, reglementînd această practică, spre a nu contraveni ordinii bisericești și publice. Iată principiile care se aplică în prezent în procedura tribunalelor spirituale, principii referitoare la competența acestor tribunale cu privire la căsătorii.

În cazul în care cei doi soți fac parte din aceeași confesiune, adică în cazul normal, autoritatea competentă în cunoașterea cauzelor iscate din căsătorie, este autoritatea confesiunii în fața căreia s-a încheiat căsătoria după forma ei canonică, adică, în acest caz, autoritatea confesiunii lor.

Dacă cei doi soți, după încheierea căsătoriei în confesiunea lor, s-au unit într-o altă confesiune, autoritatea acestei confesiuni din urmă este cea competentă în cunoașterea contractului de căsătorie și a urmărilor ei. Căci, căsătoria lor, precum și documentele legate de ea au urmat și ele regulamentele confesiunii noi începînd cu data menționării trecerii lor în Departamentul de stare civilă al lor.

În cazul în care o parte își părăsește confesiunea și trece la o altă confesiune, căsătoria lor precum și documentele legate de ea rămîn în competența autorității în fața căreia s-a încheiat căsătoria (art. 23 din Decretul-Lege 146 L.R., pe data de 18 noiembrie 1938)⁵³.

Căsătoria care a fost încheiată, sau documentele care au fost redactate conform unei legi căreia nu este supusă vreo parte, acea căsătorie și acele documente sînt nule fără nici un efect juridic. Persoanele care au încheiat astfel de căsătorie, precum și deserventul cultului, sînt pedepsiți aspru. Însă acea nulitate ar dispărea dacă soții sau documentele ar trece sub legea respectivă sub care s-a încheiat căsătoria sau s-au redactat documentele (art. 24 din Decret-Lege 146 L.R., din 18 noiembrie 1938)⁵⁴.

Dacă s-ar încheia o căsătorie în străinătate între un libanez și o siriană (și vice versa) sau între un sirian sau libanez cu o străină (și vice versa), această căsătorie este valabilă dacă a fost încheiată după prescripțiile în vigoare în acea țară. În schimb, dacă regulamentul de Stare Civilă sub care este supus soțul n-ar accepta forma căsătoriei și urmările ei conform legii în fața căreia s-a încheiat, acea căsătorie va fi supusă legii civile din Liban și Siria (art. 45 din Decret-Lege 146 L.R., din data de 18 noiembrie 1938)⁵⁵.

53. Hanna Malek, *op. cit.*, p. 305.

54. *Ibidem*, p. 305-306.

55. *Ibidem*, p. 306.

În Liban, autoritatea civilă, prin art. 14 din Legea din 2 aprilie 1951, a eliminat litigiile care ar apărea în competența tribunalelor în cazul schimbării confesiunii. Articolul amintit a stipulat că autoritatea competentă în astfel de caz este autoritatea înaintea căreia s-a încheiat căsătoria. Dacă se găsesc două contracte valide, autoritatea competentă este cea înaintea căreia a fost încheiat primul contract.

Articolul 15 din aceeași lege a stipulat că în cazul căsătoriilor mixte, căsătoria trebuie încheiată, în mod principal, înaintea autorității spirituale de care depinde bărbatul. În cazul în care ambele părți ar alege autoritatea spirituală de care depinde soția, subscriind un angajament în care s-ar supune amândoi legilor confesiunii respective, acea confesiune este cea competentă în cunoașterea cauzelor izvorite din căsătoria încheiată înaintea ei.

Căsătoria încheiată între două persoane din două religii deosebite (unul botezat, iar celălalt nu) este nulă, conform tradiției canonice a Bisericii Ortodoxe. Iar dacă după încheierea unei căsătorii între doi ortodocși, unul schimbă religia lui, partea cealaltă poate cere desfacerea căsătoriei în virtutea articolului 68 din Legea Statutului personal. Acest impediment dispăre cînd cel nebotezat primește credința creștină și se botează.

Tribunalul competent în cunoașterea unor asemenea cauze este tribunalul șeri sau musulman în Siria⁵⁶, iar în Liban tribunalul confesiunii înaintea căreia căsătoria a fost încheiată⁵⁷. Prin urmare, în Siria dacă unul din soți trece la islam tribunalul șeri devine competent în cunoașterea cauzelor legate de căsătoria lui, dar în Liban această trecere nu schimbă cu nimic principiul general după care tribunalul competent în cunoașterea unei cauze matrimoniale este tribunalul confesiunii înaintea căreia căsătoria a fost încheiată.

Acest principiu nu se mai aplică cînd ambele părți au trecut la islam, fapt care face ca toate documentele lor să fie supuse dispozițiilor coranice și tribunalelor șerii (Curtea de Casație libaneză, în hotărîrea ei înregistrată sub numărul 29, bază 38, data 12 iulie 1969 — buletinul oficial, anul 1970, p. 1050)⁵⁸.

Terminînd enunțarea acestor principii ne întoarcem la textul Statutului personal al Patriarhiei Antiohiene. Ne rămîn următoarele secțiuni: secțiunea despre filiațiune, secțiunea despre înfiere și efectele ei, secțiunea referitoare la minor, secțiunea despre legatul pios, secțiunea despre testament și, în fine, secțiunea despre bunurile, succesiunea și jurămîntul clericilor.

Capitulul filiațiunii și cele următoare dezvoltă temele pe care Biserica le-a în-sușit în urma acordării privilegiilor jurisdicționale civilele patriarhilor și arhierilor. Aceste privilegii, după cum am observat, decurg din calitatea patriarhului ca etnarh al supușilor lui. În sensul acesta, el era îndreptățit, să rezolve prin tribunalele sale, problemele civile legate de nașterea și dependența supușilor lui. În această privință, stabilirea filiațiunii indivizilor este metoda prin care se pot obține genealogiile precise ale familiilor, iar de la filiațiune alegerea tutorilor în vederea creșterii și întreținerii acestor copii în mod organizat și uman. În acest sens filiațiunea este evidentă și legitimă într-o căsătorie încheiată în mod legal (art. 80) și se poate prezuma, pentru motive practice, că fiecare fiu se atribuie tatălui său legitim, afară de cazul cînd acesta dovedește că nu este fiul lui (art. 81). Filiațiunea validă poate fi confirmată, de asemenea, prin înfățișarea actului de naștere, înregistrat în Departamentul Stării Civile al locului de naștere (art. 86). În lipsa acestuia, filiațiunea se va bizui pe o atestație iscălită de oameni demni de încredere din localitatea unde a fost născut copilul și confirmată de preoții locali cu întărirea căpeteniei spirituale. Nu se va recurge la această dovadă decît în caz de absolută necesitate, pe care o va aprecia în mod exclusiv tribunalul (art. 87).

În consecință, copiii care sînt născuți dintr-o căsătorie ilegală n-au o filiație validă și, prin urmare, nu pot moșteni pe tatăl lor, iar el nu este îndatorat la întreținerea lor (art. 88). De asemenea, copiii care sînt născuți de o femeie din raporturile ei libere, fiind în acest sens un rezultat al amestecului de sînge, nu pot pretinde decît întreținerea mamei lor (art. 89).

Astfel de situații pot fi îndreptate. De pildă, copilul natural poate deveni legitim, însă numai după căsătoria părinților lui (art. 91). Iar dacă tatăl lui îl recunoaște,

56. *Ibidem*, p. 325.57. *Ibidem*, p. 341.58. *Ibidem*, p. 333.

atunci ei este obligat să-l întrețină. Acestei recunoașteri trebuie să-i urmeze însă sentința tribunalului care să o confirme (art. 92).

Cei care n-au avut copii pot înfia, în Biserică. Ca această înfiere să fie validă, trebuie să îndeplinească anumite condiții: 1) Înfietorul trebuie să înainteze căpeteniei spirituale o cerere în care să arate motivul înfierii, iar tribunalul spiritual să emită o sentință prin care să aprobe cererea lui. 2) Înfietorul trebuie să fie mai mare decât cel înfiat cu cel puțin optsprezece ani și să fie dintre rudele lui sau din finii lui. 3) Înfietorul trebuie să aibă o bună purtare. 4) Înfiatul matur să accepte înfierea personal sau prin tutorele sau curatorul lui. 5) Înfietorul nu trebuie să aibă copii nici să sere să aibă. 6) Tribunalul să dea o hotărâre de acceptarea înfierii și căpetenia spirituală să săvârșească rugăciunile corespunzătoare, iar înfierea să fie înregistrată în registrele Bisericii și ale Stării Civile (art. 93).

Capitolul 2 din această secțiune tratează tema autorității părintești. Ea este prezentată ca fiind ansamblul drepturilor pe care le are tatăl asupra copiilor lui din căsătorie sau din înfiere în perioada în care copiii se află sub tutela lui până la vârsta majoratului (art. 94). Această autoritate poate înceta, cind tatăl încetează de a fi co-respuzător ei, în perioada limitată mai sus, sau dacă moare unul din ei, sau a fost înfiat fiul. Insa fiul poate să iasă de sub autoritatea tatălui său și fără voia lui, cind s-a dovedit că tatăl tratează pe fiul lui cu o asprime netolerată de legile civile și cind fata, care se află sub autoritatea tatălui ei, se căsătorește (art. 96).

In partea a opta găsim dispozițiile referitoare la minor. Un copil este declarat minor cind n-a implinit încă optsprezece ani. Insa tribunalul poate să-l declare matur dacă constată o precocitate la el după vârsta de cincisprezece ani, permițându-i să exercite dreptul de administrare asupra bunurilor sale (art. 97). În cazul morții, dacă printre moștenitori lui se găsește un absent sau un minor, sau unul asemănător cu minorul după drept, tribunalul spiritual, sau cel pe care acesta îl delegează, execută moștenirea, potrivit testamentului întocmit în mod legal și iscălit de autorii lui și de cei prevăzuți în testament care sint de față (art. 98).

Un copil minor se află totdeauna sub tutela unei persoane care exercită, în locul lui și pentru interesele lui, toate drepturile sale civile. În acest sens, tutela este definită ca fiind o autoritate eficace, căreia îi sint impuse obligații legale. Scopul ei este apărarea drepturilor minorilor și altora care au nevoie de ajutor. Ea dă deținătorului ei mandatul general în administrarea bunurilor celui de sub tutela sa, pentru a purta grijă de persoana sa și de bunul mers al vieții și educației sale (art. 99).

Tutorele minorului este tatăl lui legitim. În cazul în care lipsește tatăl, sau a fost lipsit de tutela lui printr-o sentință, sau n-a ales un curator, tutela trece la bunic, părintele tatălui (art. 100). Tatăl este dator să desemneze un curator copiilor lui. Dacă n-a desemnat, tribunalul spiritual este cel care suplinește această lipsă. Aceasta se întimplă sau din oficiu sau la cererea unei persoane dintre rude (art. 102)

Partea a noua cuprinde dispozițiile referitoare la legatul pios, care face parte din sectorul administrației bunurilor bisericesti și, în același timp, intră în competența tribunalelor spirituale.

Legatul pios este definit ca «ceea ce proprietarul rezervă din proprietatea lui pentru o operă de binefacere cu caracter perpetuu cum este legatul făcut bisericii, instituțiilor comunitare de binefacere, săracilor și nevoiașilor» (art. 107). Ceea ce rezervă proprietarul trebuie, bineînțeles, să fie din proprietatea sa, liber de orice restricție, determinat, mobil sau imobil; iar legatarul trebuie să fie în acel moment matur, liber, într-o stare care îi permite exercitarea acestui drept asupra proprietății sale (art. 108). La aceste condiții se adaugă și condiția prezenței unor martori în momentul întocmirii actului, precum și înregistrarea lui (art. 109).

Legatul pios, constituind deseori o persoană juridică, legislatorul bisericesc a prescris să-i fie ales un tutore de către căpetenia bisericească în momentul în care legatarul n-a făcut această desemnare în actul lui (art. 110). În ambele cazuri, căpeteniei spirituale îi revine datoria de a supraveghea asupra conduitei tutorelui și de a-l destitui desemnind un alt tutore dacă se adeverește că nu este corespunzător sarcini încredințată lui (art. 111).

Dacă scopul căruia i-a fost lăsat legatul pios, dispore, atunci legatarul își pierde calitatea de subiect, iar obiectul legat devine proprietatea perpetuă a Bisericii, fără drept de alienare sau înstrăinare (art. 112).

Cel care a legat pentru nevoiași și s-a adevărit că a devenit și el sărac, atunci poate să beneficieze din uzufructul legatului după nevoia sa. Însă, nu este nicidecum îndreptățit să ceară legatul înapoi sub acest pretext (art. 114).

După înșirarea normelor relative reglementării legatului pios, Statutul personal cuprinde articolele referitoare la reglementarea testamentului. Testamentul este definit ca «un act prin care testatorul face pe moștenitorul lui sau pe o altă persoană, proprietarul permanent al moștenirii sale întregi sau a unei părți din ea, prin calea dăruirii» (art. 116).

De la sine înțeles, ca testamentul să fie valid trebuie făcut de un om înțelept, matur, liber, autorul acțiunii sale și capabil de dăruire (art. 117). În ce privește extensiunea testamentului, testatorul nu poate nicidecum să lipsească pe moștenitorii lui legitimi de moștenirea lui, cum sînt tatăl, mama, soțul, soția, copiii de parte bărbătească sau femeiască, care au un drept legitim executabil după moartea lui (art. 118).

Părțile care revin fiecărei persoane moștenitoare sînt reglementate de legea civilă privitoare la reglementarea testamentelor (art. 119).

Testatorul poate să modifice sau să schimbe testamentul făcut de el fără nici o restricție, dacă se bucură de calitățile prevăzute în art. 117.

În momentul întocmirii testamentului, trebuie să fie de față martorii care-l vor iscăli și vor atesta de validitatea lui. Această validitate va fi în ultima instanță confirmată de căpetenia religioasă care va arăta în mod verbal, în fața iscălitorilor săi, că a fost înregistrat în registrul privat îndeplinind toate condițiile cerute de lege (art. 122).

Contestația împotriva testamentului făcută de mireni va fi rezolvată de tribunalul civil. Însă testamentul întocmit de clerici este, în toate probele legate de el, supus judecății tribunalului spiritual (art. 123).

Tribunalul spiritual ține seama de dispozițiile legii civile în întocmirea și confirmarea testamentului. Însă întocmește testamentul clericilor conform regulamentului Patriarhiei (art. 124).

În ultima parte a «Statutului personal» sînt cuprinse articole care reglementează bunurile, succesiunea și jurămîntul clericilor. Prin cuvîntul «bunuri» se înțeleg toate elementele din care se compune patrimoniul, și se împarte în bunuri mobile și imobile (art. 127). Din aceste bunuri clericii moștenesc după un mod deosebit de ceilalți credincioși. Ei nu moștenesc ca simpli indivizi numai, ci uneori și ca reprezentanți ai unei persoane morale. În acest sens bunurile care le aparțin înaintea hirotonei, deci ca indivizi, rămîn proprietate personală a lor și se transmit după ei moștenitorilor lor. De asemenea bunurile pe care le dobîndesc clericii după hirotonia lor și pe calea moștenirii, testamentului sau a donației de la rudele lor rămîn proprietate personală a lor și se transmit moștenitorilor lor legitimi, după ei. Iar bunurile pe care le dobîndesc clericii după hirotonia lor, ca fiind reprezentanți ai persoanei morale, a instituției bisericești, ele rămîn în proprietatea acestei instituții, neputînd fi înstrăinate decît în folosul comunității și instituțiilor ei publice, conform regulamentului în vigoare. Aceste bunuri rămîn în proprietatea Bisericii fără să treacă la moștenitorii legitimi ai clericilor. De asemenea, bunurile pe care clericii nu le semnaleză autorității de care depind, ca fiind bunuri primite pe cale de moștenire, de testament sau de donație, se socotesc ca unele din bunurile comunității sau instituției din care fac parte clericii, dacă nu se dovedește că imobilul înscris pe numele lor în cadastrul imobiliar le-ar fi venit pe cale de moștenire (art. 128).

În acest capitol mai este cuprins un singur articol, și ultimul din Statutul personal, articol care nu este în legătură cu succesiunea clericilor, ci independent de ea. În cuprinsul lui găsim dispoziția referitoare la jurămîntul clericilor, dispoziție care ține seamă de demnitatea pe care o au în cadrul Bisericii, deci, și în societate. Din acest motiv, clericii care sînt nevoiți să depună jurămînt în fața instanțelor judecătorești civile, sînt scutiți de această prezență personală în fața instanțelor civile și trimiși în fața autorităților religioase de care depind. Acolo vor depune jurămîntul cerut, iar autoritatea va comunica acest fapt în scris părții care a solicitat depunerea jurămîntului (art. 129). Această măsură tinde să păstreze toată cuviința și importanța jurămîntului unui cleric făcut pe Sfînta Evanghelie și în numele lui Dumnezeu, și să-l ferească de ironia persoanelor necunoscătoare ale tainei creștine.

Adaptarea acestor privilegii la spiritul vremii. Iată pe scurt geneza, evoluția și situația actuală a privilegiilor de care se bucură Patriarhia Antiohiei. Ar fi meritat să adâncim mai mult situația lor în perioada otomană, însă acest lucru s-a vădit imposibil, deoarece documentele oficiale ale administrației otomane fie că nu sînt încă destăinuite, fie că s-au pierdut cu vremea din cauza situației zbuciumate prin care a trecut Patriarhia Antiohiei în ultimele trei veacuri. În toate cazurile, modul în care au fost păstrate și recunoscute de la începutul secolului nostru, de autoritățile civile care s-au succedat în conducerea țărilor indicate mai sus, atestă că ele au fost transmise pe cale de obiceiuri juridice, mijlocul cel mai sigur, după o codificare sistematică, de a le păzi de schimbarea persoanelor și vremurilor. Acest aspect este de o importanță mai mică. Un alt aspect de o importanță mai mare este materia acestor privilegii și legătura acestei materii cu Sfînta Evanghelie. Fac parte, oare, aceste privilegii din cele care trebuie date lui Dumnezeu sau din cele care trebuie date cezarului? Experiența fericită a Bisericii din primele trei veacuri arată vădit că sînt ale cezarului — cu excepția temelor care sînt, prin geneza lor, bisericești. Acestea din urmă sînt: logodna și divorțul, sub aspectul lor bisericesc, precum și administrarea bunurilor bisericești, care alcătuiește un sector aparte, decurgînd din autonomia Bisericii. Toate celelalte teme înlînite pot fi ușor lăsate în competența tribunalelor civile, iar credincioșii — indiferent din ce religie sau confesiune fac parte — să se supună acestor tribunale care vor reglementa cauzele după norme pur sociale, menite să asigure binele tuturor indiferent de credința și proveniența lor.

De fapt, cauzele care atîrnă de patrimoniul soților, de filiațiune, de înfiere, de minoritate, de tutelă și curatelă, de testament, s-au împușinat atît de mult în tribunalele spirituale, încît perioada de tranziție nu mai este departe. Iar încercările de a prezenta un proiect pentru noul regulament care se află în studiu, au dovedit că intenția autorității bisericești este de a reduce acest Statut Personal la normele privitoare la logodnă, la căsătorie, la divorț, la întreținerea soților și la creșterea și întreținerea copiilor.

În acest sens se poate spera că cei care sînt puși să contribuie la sporul spiritual al credincioșilor, vor putea efectua o activitate mai deplină în sectorul pastoral.

*

Ca o completare a celor relatate mai sus și pentru o cunoaștere mai amănunțită a unei probleme de ordin administrativ-bisericesc, dăm în continuare textul privind:

LEGEA „STATUTULUI PERSONAL“ PENTRU GRECO-ORTODOCȘII DIN PATRIARHIA ANTIOHIEI ȘI A ÎNTREGULUI ORIENT

Art. 1. — Tribunalele spirituale bisericești emit sentințele lor conform acestei Legi.

Art. 2. — Deoarece Patriarhia Antiohiei și a Întregului Orient are o jurisdicție asupra greco-ortodocșilor din multe țări, tribunalele sale spirituale țin seama de cetățenia celor din litigiu și de dispozițiile privitoare la ordinea publică din fiecare țară, precum și de atribuțiile tribunalelor locale.

Art. 3. — Cel care este născut din tată ortodox sau a îmbrățișat ortodocșia îndeplinind obligațiile religioase și civile este socotit ortodox.

Secțiunea întâi: Despre logodnă și consecințele (efectele) ei.

CAPITOLUL I: Despre încheierea logodnei

Art. 4. — Logodna este un contract bisericesc prin care se leagă doi logodnici care au căzut de acord asupra unei căsătorii viitoare. Acest contract este îndeplinit prin săvîrșirea de către preotul competent.

Art. 5. — Condițiile încheierii logodnei sînt:

1. — Consimțămîntul reciproc manifestat de logodnici sau mandatarii lor.

2. Fiecare dintre logodnici să fie capabil să încheie contractul, avînd îndeplinită vîrsta majoratului care este optsprezece ani. Se tolerează, însă, încheierea logodnei la vîrsta rațiunii care este treisprezece ani împliniți la față și cincisprezece ani pentru băiat, ținînd seama de dezvoltarea lor biologică-fizică, cit și de aprobarea tutorelui. Această toleranță se face printr-o decizie emisă de mitropolitul eparhiei.

3. — Contractul să fie înregistrat în catalogul logodnelor din eparhie într-un interval de o săptămînă.

4. — Să nu existe vreun impediment dintre impedimentele căsătoriei.

Art. 6. — Nebunia și bolile cronice care n-ar avea tîmăduire sînt impedimente la logodnă.

Art. 7. — Data căsătoriei se fixează în momentul contractării logodnei, fie de către înșiși logodnicii, fie de către tutorii lor. Dacă se neglijează această condiție, căsătoria trebuie făcută după un an de la logodnă pentru cei care locuiesc în aceeași eparhie și după doi ani dacă unul dintre logodnici este absent. În caz contrar, logodna este socotită desființată printr-o decizie a tribunalului, dacă n-a fost prelungită prin acordul celor două părți sau prin decizia păstorului eparhiei pentru motive legale.

Art. 8. — Arvuna este verigheta și ceea ce prezintă logodnicul logodnicei sale pentru logodnă. Acceptarea lor de către logodnică este o dovadă că consimte la contract.

Art. 9. — Dacă logodnicul seduce pe logodnica lui și apoi nu mai trece la încheierea căsătoriei, el este constrins să-i dea echivalentul virginității în proporția celor așemănătoare ca și garanțiile pe care le va decide tribunalul, precum și pierderea arvunei.

CAPITOLUL II : Despre desființarea logodnei.

Art. 10. — Logodna se desface prin moartea unuia dintre logodnici sau prin îmbrățișarea vieții monahale.

Art. 11. — Fiecare dintre logodnici are dreptul de a cere desființarea logodnei pentru următoarele motive :

1. — Dacă amîndoi se pun de acord să o desfacă.

2. — Dacă unul se răzgîndește.

3. — Dacă apare vreun impediment canonic care împiedică încheierea căsătoriei între ei.

4. — Dacă unul depășește intervalul de timp fixat pentru contractarea căsătoriei, după cum este stipulat în art. 7.

5. — Seducerea logodnicei și retragerea, menționate în art. 9.

6. — Contractarea unuia dintre ei a nebuniei sau a unei boli cronice fără cale de tîmăduire.

7. — Incident religios sau moral.

CAPITOLUL III : Consecințele care decurg din desființarea logodnei.

Art. 12. — Cînd logodna s-a desființat fără vina vreunuia dintre logodnici, arvuna se înapoiază celui care a prezentat-o, iar cînd s-a desființat din vina unuia dintre ei, acesta își pierde ceea ce a prezentat ca dar și garantează părții celeilalte despăgubirile apreciate de tribunal.

Art. 13. — Dacă logodna s-a desființat prin moartea sau prin îmbrățișarea vieții monahale, de către unul din logodnici, se înapoiază arvuna celui care a prezentat-o sau moștenitorilor lui. Dacă logodna s-a desființat pentru alt motiv, îi revine tribunalului dreptul de a-l aprecia.

Art. 14. — Dacă logodna s-a desființat în urma apariției unui impediment necunoscut celor două părți și care împiedică încheierea căsătoriei, arvuna se înapoiază proprietarului ei.

Art. 15. — Logodna nu dă unuia dintre logodnici dreptul de a constrînge pe celălalt la căsătorie, ci îl acordă dreptul de a cere fixarea datei căsătoriei și executarea ei, iar la retragere dreptul de a cere înapoierea arvunei și cadourile logodnei și executarea condiției de garanție asupra căreia s-au pus de acord între ei. Dacă nu s-ar fi aflat o condiție anterioară, tribunalul va evalua despăgubirile.

Art. 16. — Dreptul de a face proces în vederea înapoiării drepturilor născute din desființarea logodnei, se prescrie după o perioadă de un an de la desființarea logodnei.

Secțiunea a doua : Despre căsătorie.

CAPITOLUL I : Despre încheierea căsătoriei.

Art. 17. — Căsătoria este una dintre Sfintele Taine ale Bisericii, prin care se realizează unirea între un bărbat și o femeie ca să se ajute în viața conjugată, să contribuie la greutatea familiei și la educația copiilor.

Art. 18. — Încheierea căsătoriei este condiționată de :

1. — Consimțământul soților, dacă sînt maturi sau consimțământul tutorilor în celelalte cazuri.

2. — Împlinirea vârstei de căsătorie, adică vîrsta majoratului, avînd în vedere că la nevoie căsătoria poate fi încheiată între băiatul care a împlinit șaptesprezece ani și fata care a împlinit cincisprezece ani, dacă sănătatea și dezvoltarea lor fizică le permite.

3. — Lipsa oricărui impediment dintre impedimentele care se opun încheierii căsătoriei, după cum va urma.

4. — Săvîrșirea slujbei bisericești tipiconale de către un preot ortodox, avînd aprobarea în acest scop.

5. — Unul dintre soți să fie ortodox, cu condiția ca celălalt să nu fie de altă religie.

6. — Aprobarea acordată de păstorul eparhiei, la cererea preotului celor care încheie căsătoria; iar aprobarea se înregistrează în registrul eparhiei și se socotește preotul răspunzător de orice infracțiune care apare în cererea pentru aprobarea la căsătorie.

Art. 19. — Dacă cel care cere încheierea căsătoriei aparține unei alte eparhii sau vine dintr-o altă țară sau este de altă confesiune, este obligat să prezinte o atestare de la autoritatea spirituală de care depinde, și în caz de dificultate, de la autoritatea civilă competentă, care va arăta că nu există un impediment în calea acestei căsătorii.

Art. 20. — Preotul, avînd aprobarea, binecuvîntează încheierea căsătoriei în prezența a cel puțin două persoane, în afară de nași. După aceea, el întocmește contractul căsătoriei arătînd data încheierii și data aprobării în acest sens, numărul și locul eliberării lui, precum și numele mirilor care iscălesc împreună cu dinșii; tot preotul dă o copie confirmată de păstorul eparhiei Departamentului Stării Civile.

Art. 21. — Contractul întocmit și menționat în articolul precedent dovedește încheierea căsătoriei, precum o dovedește și mărturia preotului care a binecuvîntat-o ca și alte mărturii. Însă, numai afirmația soților nu este suficientă ca să dovedească căsătoria.

CAPITOLUL II : Despre impedimentele la căsătorie.

Art. 22. — Căsătoria este interzisă în următoarele cazuri :

1. — În rudenie directă (de consinginitate), ascendentă și descendentă.

2. — În rudenie colaterală pînă la gradul al patrulea.

3. — În rudenia din cuscrie pînă la gradul al patrulea.

4. — În rudenia spirituală din Sfîntul Botez în primele două grade.

5. — În rudenia din adopțiune bisericească în cele două direcții ascendentă și descendentă.

Art. 23. — Căsătoria unui bărbat cu multe femei la o altă este nulă.

CAPITOLUL III : Despre contestațiile la încheierea căsătoriei.

Art. 24. — Contestațiile prezentate de cei interesați (cu încheietorii căsătoriei înainte de aprobarea încheierii căsătoriei) vor fi examinate de păstorul eparhiei în mod urgent, dînd o decizie definitivă.

CAPITOLUL IV : Despre căsătoriile mixte.

Art. 25. — Dacă unul dintre cei care solicită încheierea căsătoriei este creștin eterodox, atunci este obligat :

1. — Să prezinte o dovadă de la autoritatea spirituală de care aparține și din care să reiasă că este liber, nelegat de o logodnă sau o căsătorie. În cazul în care această autoritate refuză să-i dea dovada, o poate scoate de la Departamentul Stării Civile și la nevoie de la primar.

2. — Să înainteze o petiție prin care să fie primit în Biserica Ortodoxă, jurind că se va supune tuturor canoanelor și dispozițiilor ei, după procedurile religioase hotărâte, și să fi fost primit în sinul Bisericii Ortodoxe.

Art. 26. — Dacă îmbrățișează ortodoxia unul dintre cei doi soți care făceau parte dintr-o altă confesiune creștină, dreptul de a recunoaște orice litigiu privind căsătoria lor intră în competența tribunalului Bisericii care a încheiat căsătoria lor. În cazul în care amândoi îmbrățișează ortodoxia, după o perioadă de un an se vor supune dispozițiilor tribunalului ei.

CAPITOLUL IV : Dispozițiile privitoare la căsătorie.

1. — Obligațiile și drepturile soților.

Art. 27. — Soții sînt obligați să păstreze fidelitatea conjugală reciproc și să trăiască împreună suportînd în frica lui Dumnezeu orice s-ar întîmpla fiecăruia dintre ei din necazurile acestui veac.

Art. 28. — Bărbatul este capul femeii și familiei. El este dator să le întrețină, în afara cazului cînd femeia este socotită răzvrătită printr-o judecată bisericească.

Art. 29. — Femeia locuiește în casa bărbatului ei și-l urmează unde ar locui purtînd numele lui chiar după moartea lui cît timp este văduvă.

Art. 30. — Femeia ortodoxă nu este obligată să-și schimbe confesiunea sau religia cînd bărbatul ei a părăsit ortodoxia.

Art. 31. — Femeia instărită este obligată la ajutorarea soțului ei sărman și la întreținerea lui.

2. — În ceea ce privește copiii și rudele

Art. 32. — Soții sînt obligați să întrețină copiii lor minori și neputincioși. În cazul lipsei tatălui și mamei, întreținerea lor revine rudelor ascendente, iar în lipsa acestora celor din rudenția cea mai apropiată.

Art. 33. — În viața conjugală tatăl are întîietate față de mamă în creșterea copiilor dacă nu este lipsit de această calitate de tribunalul spiritual sau dacă copilul n-ar fi încredințat spre creștere mamei.

Art. 34. — La desfacerea căsătoriei, părții nevinovate i se încredințează spre creșterea copiilor, dacă nu trece în a doua căsătorie.

3. — În ceea ce privește patrimoniul soților.

Art. 35. — Fiecare soț are dreptul de a-și păstra patrimoniul său și de a-l administra în mod liber, dacă ambii soți n-au căzut de acord asupra unui alt mod la încheierea căsătoriei sau printr-un contract independent.

Art. 36. — Orice acord între cei doi soți în contradicție cu ordinea bisericească este nul.

Art. 37. — După încheierea căsătoriei, nu este permis ca un soț să schimbe ceva din ceea ce ambii au stabilit de comun acord înainte de căsătorie.

Art. 38. — Bunurile mobile care nu sînt legate de femeie, după obicei se socotesc ca proprietate a bărbatului, dacă nu se va dovedi contrariul.

Art. 39. — Orice ar poseda soția din osteneala sa proprie în afara lucrurilor casnice, se socotește proprietate a ei.

Secțiunea a treia

CAPITOLUL I : Despre dotă.

Art. 40. — Dota este tot ceea ce prezintă femeia și rudele ei în vederea căsătoriei.

Art. 41. — Acțiunea asupra dotei se face pe baza înțelegerii între cei doi soți.

Art. 42. — Dacă acordul a prevăzut înmînarea dotei soțului, aceasta se socotește prin urmare încredințată lui. Soțul este dator s-o păstreze și să o fructifice în înțelegere cu soția sa și spre binele familiei. În cazul unui conflict între ei, dota se înapoiază soției printr-o sentință a tribunalului bisericesc, după cum va primi și ceea ce a fost cheltuit din ea în familie.

Art. 43. — Oricare dintre soți poate să intenteze un proces pentru dotă împotriva celui care s-a angajat să o prezinte, într-o perioadă de zece ani de la încheierea căsătoriei, și cauza nu se mai ia în considerare după trecerea acestei perioade.

Art. 44. — Condițiile acordului asupra dotei snt următoarele :

1. — O căsătorie legală.

2. — Cel care prezintă dotă trebuie să fie liber în voința lui și în acțiunea lui.

3. — Dota trebuie să fie un bun în proprietatea celui care o constituie.

Art. 45. — Cel care s-a angajat să prezinte dota sau moștenitorii lui după moartea sa sînt obligați să o prezinte cu roadele ei.

Art. 46. — Dota se dovedește cu toate mijloacele legale probatorii.

Art. 47. — Cel care s-a angajat să prezinte dota nu poate să se răzgîndească după încheierea căsătoriei.

Art. 48. — Dacă apare un creditor al dotei, cel care s-a angajat să o prezinte va răspunde de valoarea ei, înaintea persoanei față de care s-a angajat.

Art. 49. — Dacă se desface căsătoria dintr-un motiv provenit de la femeie, iar soții au copii dota rămîne copiilor și tatăl este obligat să o fructifice pînă la maturitatea copiilor, care vor primi atunci fiecare partea lui.

CAPITOLUL II : Despre cadoul căsătoriei.

Art. 50. — Cadoul căsătoriei este ceea ce se prezintă soților cu ocazia căsătoriei lor, sau ceea ce-și prezintă unul altuia cu această ocazie.

Art. 51. — Condițiile cadoului căsătoriei sînt reglementate de dispozițiile donațiilor civile.

CAPITOLUL III : Despre arvună.

Art. 52. — Arvuna este ceea ce logodnicul oferă logodnicei sale și devine proprietatea femeii, după încheierea căsătoriei.

Art. 53. — Numai femeii îi revine dreptul de a primi arvuna, și de a exercita orice fel de acțiune asupra ei. Ea poate delega și o altă persoană în această privință.

CAPITOLUL IV : Despre trusa conjugală.

Art. 54. — Trusa conjugală este compusă din ceea ce femeia aduce cu ea în casa conjugală ca îmbrăcăminte, efecte personale, bijuterii și obiecte asemănătoare, precum și din ceea ce i se prezintă asemănător din banii tatălui ei sau din ai rudelor ei. Acestea constituie o proprietate personală a ei.

Art. 55. — Dacă soții au un conflict cu privire la proprietatea asupra mobilierului casei, legat, de obicei, unuia dintre ei, acesta este socotit proprietate a persoanei căreia i-a fost dat pînă cînd se va dovedi contrariul.

Secțiunea a patra

CAPITOLUL I : Despre separație.

Art. 56. — Separația este independența unui soț de celălalt cu privire la cazare, la masă, hotărîță printr-o sentință dată de tribunalul spiritual, din motivul unor nepotriviri importante, și al unor conflicte zilnice care fac imposibilă conviețuirea, chiar temporar, existînd primejduirea vieții unui soț din partea celuilalt.

Art. 57. — Tribunalul spiritual examinează existența sau absența motivului separației. El decide asupra perioadei de separație precum și asupra sumei pe care trebuie s-o dea un soț după posibilitățile sale, pentru regimul alimentar al celuilalt. Tot tribunalul hotărîște cu privire la educația copiilor precum și la întreținerea și creșterea lor.

Art. 58. — Copiii care au nevoie de creșterea mamei lor vor locui cu ea, dacă tribunalul nu-i va retragă acest drept. În cazul acesta, copiii vor rămîne la tatăl lor sau la persoana pe care o va indica tribunalul ; iar întreținerea lor va rămîne pe seama tatălui lor.

CAPITOLUL II : Despre întreținere.

Art. 59. — Întreținerea este suma determinată care ar trebui vărsată persoanei în nevoie pentru cazare, îmbrăcăminte, regimul alimentar.

Art. 60. — Soțului îi revine datoria de întreținere atâta timp cât soții trăiesc în căsătorie. De întreținerea copiilor în urma tatălui răspund mama, bunicul din partea tatălui și apoi bunicul din partea mamei.

Art. 61. — Persoanele care au dreptul la întreținere sînt :

1. — Soția legitimă din partea soțului, și la nevoie soțul lipsit din partea soției lui înstărită.
2. — Copiii, de la tatăl lor și uneori de la mama lor înstărită și în general de la părinți, de la bunici și de la rudele cele mai apropiate.
3. — Părinții de la copiii lor și de la rudele lor cele mai apropiate, înstărite.
4. — Fiul natural, de la mama lui și reciproc.
5. — Frații și surorile nevoiași de la frații și surorile înstărite.

Art. 62. — Dacă nu se stabilește un acord între primitorul întreținerii și cel îndatorat să o dea, atunci se impune, pe cale judiciară după nevoile primitorului și posibilitățile îndatoratului. Ea poate fi și modificată sau anulată, după cum se prezintă situația celor două persoane.

Art. 63. — Tribunalul apreciază despăgubirile rezultate din viața conjugală în cazul în care soții nu izbutesc să le determine sau în cazul că încredințează această sarcină tribunalului.

CAPITOLUL III : Despre creșterea copiilor și educația lor.

Art. 64. — Copiii locuiesc cu tatăl lor în baza autorității părintești pe care o are tatăl asupra lor. El îi educă și-i învață în afară de următoarele trei cazuri, cînd locuiesc cu mama lor prin hotărîrea tribunalului :

1. — Cînd au nevoie de creșterea mamei, băiatul pînă la șapte ani iar fata pînă la nouă ani.
2. — Cînd părinții divorțează, tatăl fiind vinovatul.
3. — Cînd se află motive legale pentru care se retrage tatălui dreptul creșterii lor.

Art. 65. — Dacă tribunalul găsește că părinții nu sînt capabili să crească și să țină copiii lor, atunci el este îndreptățit să dispună creșterea copiilor într-un loc potrivit cu interesele lor putînd să desemneze persoana însărcinată cu creșterea și ținerea lor, fără să fie legat de alegerea unei rude a soției.

Secțiunea a cincea

Despre desfacerea căsătoriei.

Art. 66. — Legăturile căsătoriei se desfac prin moarte, prin anularea căsătoriei, prin desfacerea ei sau prin divorț, acesta printr-o sentință irevocabilă a tribunalului spiritual competent.

CAPITOLUL I : Despre nulitatea căsătoriei.

Art. 67. — Căsătoria este nulă în următoarele cazuri :

1. — Cînd se încheie cu o parte legată printr-o căsătorie nedeșfăcută prin sentință definitivă.
2. — Dacă se încheie împotriva dispozițiilor fundamentale ale Bisericii, cum este căsătoria între rude pînă la gradul al treilea.
3. — Dacă o săvîrșește un preot care nu aparține nici uneia dintre confesiunile soților.

CAPITOLUL II : Despre desfacerea căsătoriei.

Art. 68. — Căsătoria se desface în urma cererii unui soț și prin hotărîrea tribunalului, pentru următoarele motive :

1. — Dacă unul dintre soți îmbrățișează o altă credință.
2. — Dacă unul din soți a încercat să ucidă pe celălalt.

3. — Dacă unul din soți înnebunește și nebunia lui se dovedește de medici specialiști.
4. — Dacă unul din soți a fost condamnat pentru o crimă josnică, la închisoare pe cel puțin trei ani.
5. — Dacă unul din soți a neglijat pe celălalt pentru o perioadă de trei ani consecutivi, fie părăsind domiciliul conjugal, fie păstrându-l și tribunalul n-a reușit de a-l convinge să se întoarcă la viața conjugală.
6. — Dacă, de fapt, un soț alege viața monahală, ducând o viață ascetică și austeră.
7. — Dacă se dovedește neputința bărbatului la împreunare într-o perioadă de trei ani consecutivi începând cu data încheierii căsătoriei, sau dacă se pronunță trei medici specialiști asupra permanenței neputinței.
8. — Dacă căsătoria a fost încheiată prin folosirea constrîngerii sau înșelăciunii.

CAPITOLUL III : Despre divorț.

Art. 69. — Divorțul nu poate fi obținut pentru consimțămîntul reciproc al soților.

Art. 70. — Fiecare dintre soți are dreptul să ceară divorțul pentru motivul adulterului sau pentru ceea ce este asemănător cu adulterul, după cum se va arăta în următoarele articole.

Art. 71. — Bărbatul are dreptul să ceară divorțarea de soția sa :

1. — Dacă o găsește deflorată în ziua căsătoriei, în afară de cazul că știa aceasta înaintea căsătoriei. În primul rînd este dator să nu se mai apropie de ea a doua oară și să informeze de îndată pe căpetenia spirituală locală dovedind aceasta.
2. — Dacă a distrus soția sămînța bărbatului într-un mod pregătit.
3. — Dacă soțul a interzis soției sale de nenumărate ori să frecventeze o anumită casă sau anumite persoane a căror purtare este reprobabilă și ea n-a încetat.
4. — Dacă soția a părăsit domiciliul conjugal fără consimțămîntul soțului ei și a rămas o perioadă într-un loc bănuit — cu excepția cazului cînd soțul ei a gonit-o cu forța din casă, în acest caz ea fiind obligată să se adăpostească în casa tatălui ei sau a unei surori a ei, iar în lipsa acestora, într-un loc de încredere departe de orice bănuială.
5. — Dacă tribunalul i-a poruncit să urmeze pe soțul ei la domiciliul lui și a refuzat sau i-a poruncit să se întoarcă la casa conjugală, fixîndu-i un termen pentru aceasta și ea nu s-a întors fără să prezinte un motiv legitim.

Art. 72. — Femeia are dreptul să ceară divorțarea de soțul ei pentru următoarele motive :

1. — Dacă soțul nu-i respectă castitatea, ci o îndrumă pe calea spre adulter și insistînd asupra acesteia, iar ea refuză, sau dacă a încercat să se împreuneze cu ea împotriva firii.
2. — Dacă a acuzat-o că a săvîrșit adulterul și n-a dovedit realitatea acuzației sale.

Art. 73. — Sentința de divorț care atîrnă de o condiție nu este validă.

Art. 74. — Soții care s-au despărțit unul de altul printr-o hotărîre judecătorească de divorț, pot să se întoarcă și să se unească iarăși, dacă nu se află vreun alt impediment legal. Ei pot fi reabilitați în viața conjugală prin săvîrșirea rugăciunii proprii și prin hotărîrea tribunalului spiritual. Urmează după acestea înregistrarea religioasă și civilă.

Art. 75. — Soții divorțați nu pot să încheie nici unul a doua căsătorie decît după ce sentința de divorț a rămas definitivă și după trecerea unui an de la această fază. Dacă soțul vinovat de desfacerea căsătoriei vrea să se căsătorească a doua oară, îi trebuie și permisiunea din partea căpeteniei spirituale în această privință.

Art. 76. — Nu se ia în considerare acțiunea de divorț intentată de unul dintre soți, după ce l-a iertat pe celălalt, în mod expres sau tacit, în afară de cazul că motivul divorțului a apărut după data iertării.

Art. 77. — Procesul pentru divorț încetează odată cu moartea unuia dintre soți.

CAPITOLUL IV : Despre consecințele desfacerii căsătoriei.

Art. 78. — Moartea și divorțul dezleagă legăturile căsătoriei și obligațiile dintre soți.

Art. 79. — Femeia divorțată sau văduvă prin deces nu poate să se căsătorească înaintea trecerii perioadei legale care este de patru luni, în afară de cazul cînd medicul atestă că nu este gravidă.

Secțiunea a șasea

Despre filiațiune.

CAPITOLUL I : Despre validitatea filiației.

Art. 80. — Fiul legitim este cel născut dintr-o căsătorie legală.

Art. 81. — Fiul se atribuie tatălui său legitim, afară de cazul cînd acesta dovedește că nu este fiul lui.

Art. 82. — Mama poate intenta un proces împotriva tatălui fiului ei, dacă acesta ar refuza să-l recunoască.

Art. 83. — Femeia care presupune că este însărcinată, cînd primește hotărîrea divorțului, este datoare să anunțe pe soțul ei sau pe cel care are autoritate asupra lui, sau de la domiciliul lui, sau pe căpetenia religioasă locală în mod oficial de această sarcină și într-o perioadă de treizeci de zile de la pronunțarea divorțului. În comunicarea acestei știri femeia poate fi înlocuită de tutorele sau curatorul ei.

Art. 84. — Dacă cei implicați se opun înștiințării din partea femeii și iau legătură cu tribunalul în această privință, acesta din urmă va desemna un supraveghetor special pînă ce va avea loc nașterea copilului. Acest supraveghetor este chemat în urmă să dea tribunalului toate referințele necesare asupra celor întimplați.

Art. 85. Dacă bărbatul nu se opune înștiințării cu privire la sarcina femeii, este obligat la recunoașterea copilului și la întreținerea lui.

CAPITOLUL II : Despre confirmarea filiațiunii valide.

Art. 86. — Filiațiunea se confirmă validă prin înfățișarea actului de naștere care este înregistrat în Departamentul Stării Civile al locului de naștere.

Art. 87. — Dacă nu există actul de naștere amintit în articolul precedent, filiațiunea se va bizui pe o atestație iscălită de oameni demni de încredere din localitatea unde a fost născut copilul și confirmată de preoții locali cu întărirea căpeteniei spirituale. Nu se va recurge la această dovadă decît în caz de absolută necesitate pe care o va aprecia în mod exclusiv tribunalul.

CAPITOLUL III : Despre fiii naturali care n-au o filiație validă.

1. Despre drepturile lor

Art. 88. — Copiii care n-au o filiație validă sînt copiii născuți dintr-o căsătorie încheiată ilegal. Ei nu pot moșteni pe tatăl lor, iar el nu este îndatorat de întreținerea lor.

Art. 89. — Copiii care sînt rezultatul amestecului de sînge și cei care sînt născuți de o femeie din raporturile ei libere nu pot pretinde întreținerea decît de la mama lor.

Art. 90. — Copilul nelegitim nu poate solicita paternitatea.

2. Despre legitimitatea copiilor naturali.

Art. 91. — Copilul natural devine legitim prin încheierea căsătoriei părinților lui. Tatăl lui este atunci obligat să-l întrețină dacă îl recunoaște sau dacă încheie căsătoria religioasă cu mama lui.

Art. 92. — Acest copil legitimat capătă dreptul fiului legitim și ocupă locul lui de la recunoașterea sa de către tatăl lui și de la apariția sentinței că este fiu legitim.

Secțiunea a șaptea

Despre infiere și efectele ei.

Art. 93. — Infierea este validă în Biserica ortodoxă în următoarele condiții :

1. — Infietorul trebuie să facă o cerere în care să arate motivul infierii și să o înainteze căpeteniei spirituale, iar tribunalul spiritual să emită o sentință prin care să aprobe cererea lui.

2. — Infietorul trebuie să fie mai mare decît cel înfiat cu cel puțin optsprezece ani, adică cu atît cît este vîrsta maturității împlinite. Infiatul trebuie să fie dintre rudele infietorului sau dintre afinii lui.

3. — Infietorul trebuie să aibă o bună purtare.
4. — Infiatul matur să accepte infierea personal sau prin tutorele sau curatorul lui.
5. — Infietorul nu trebuie să aibe copii, nici să spere să aibă, fie din cauza vârstei, fie din cauza unei boli sau a unui alt motiv confirmat de o expertiză medicală legală.
6. — Tribunalul să dea o hotărîre de acceptarea infierii și căpetenia spirituală să săvîrșească rugăciunile respective, iar infierea să fie înregistrată în registrele Bisericii și Stării civile.

CAPITOLUL II : Despre autoritatea părintească.

Art. 94. — Autoritatea părintească constă în ansamblul drepturilor pe care le are tatăl asupra copiilor lui din căsătorie sau din infiere în perioada în care copiii se află sub tutela lui pînă la vîrsta maturității. Aceste drepturi sînt următoarele :

1. — Tatăl să aibă grijă de copilul lui și să-i crească, educîndu-i creștinește și social.
2. — Să-i corecteze în limitele obiceiului și legilor civile, precum și după cerințele dreptății și echității.
3. — Să-i educe în ceea ce privește binele familiei.
4. — Să le aleagă un curator distins.
5. — Poate folosi bunurile copiilor din autoritatea lui naturală pînă la vîrsta maturității lor.

CAPITOLUL III : Despre încetarea a'utorității părintești.

Art. 95. — Autoritatea părintească asupra fiului încetează din următoarele motive :

1. — Cînd moare unul dintre ei.
2. — Cînd tatăl săvîrșește o crimă, de pildă, cînd forțează pe fiul sau pe fiica sa să umble pe calea celor interzise de credință și de morala publică.
3. — Dacă fiul a fost infiat sau a devenit fiu de fapt.
4. — Dacă fiul a fost infiat și a devenit fiul altuia.
5. — Dacă fiul a împlinit vîrsta maturității.

Art. 96. — Fiul este obligat să iasă de sub autoritatea tatălui său și fără voia acestuia din următoarele cazuri :

1. — Cînd s-a dovedit că tatăl tratează pe fiul său cu o asprime netolerată de legile civile.
2. — Cînd fata care se află sub tutela tatălui ei s-a căsătorit.

Secțiunea a opta

Dispozițiile referitoare la minor.

CAPITOLUL I : Minoritatea și executarea moștenirii minorului.

Art. 79. — Cel care n-a împlinit optsprezece ani este socotit nematur. Dacă a dovedit o maturitate la cincisprezece ani împliniți, tribunalul îi poate permite să exercite dreptul de administrare asupra drepturilor lui.

Art. 98. — În cazul morții, dacă printre moștenitori se găsește un absent sau un minor, sau un minor după drept, tribunalul spiritual sau cel pe care acesta îi deleagă execută moștenirea potrivit testamentului întocmit în mod legal și iscălit de autorii lui și de cei prevăzuți de testament care sînt de față.

CAPITOLUL II : Despre tutelă și curatelă.

Art. 99. — Tutela este o autoritate eficace, căreia îi sînt impuse obligații legale. Scopul ei este apărarea drepturilor minorilor și altora care au nevoie de apărare. Ea dă deținătorului ei (tutorele) mandatul (din partea mandatarului) în administrația bunurilor celor de sub tutela sa pentru a purta grijă de persoana și de bunul mers al vieții și educației acestora.

Art. 100. — Tutorele minorului este tatăl lui legitim, cunoscut sub numele de tutorele impus sau natural. În cazul în care lipsește tatăl sau a fost lipsit de tutela lui printr-o sentință, sau n-a ales un curator, tutela impusă trece la bunic, părintele tatălui.

Art. 101. — Tatăl este dator să desemneze un curator ales copiilor lui minori. Actul de desemnare este iscălit de curator și confirmat de căpetenia spirituală. Curatela poate fi dovedită printr-o sentință emisă de tribunalul spiritual. Tutela curatorului ales exclude orice altă tutelă.

Art. 102. — Dacă tatăl n-a desemnat un curator ales, tribunalul spiritual este cel care suplinește această lipsă. Aceasta se întâmplă sau din oficiu sau la cererea unei persoane dintre rude.

Art. 103. — Dacă interesele minorilor vin în conflict cu interesele tutorilor sau curatorilor, tribunalul spiritual este dator să desemneze minorilor un curator care să aibă grijă de domeniile indicate de el.

CAPITOLUL III : Despre lipsa îndelungată

Art. 104. — Cînd o persoană lipsește și se întrerup știrile despre ea pentru o perioadă de cinci ani, această lipsă este socotită definitivă. Tribunalul spiritual este dator, în urma intervenției rudelor, să ia toate inițiativele în vederea anchetării asupra vieții sau morții persoanei și să desemneze un episcop bunurilor sale după procedura prevăzută pentru curator asupra minorilor.

Art. 105. — Dacă cel absent în felul descris în articolul precedent este căsătorit, soția lui nu poate să se recăsătorească decît după apariția unei sentințe pentru desfacerea căsătoriei și rămînerea acestei sentințe definitive.

Art. 106. — Cel lipsă nu poate moșteni decît după ce se face dovada că mai trăiește ; el nu poate primi nici o sentință de executare a vreunui testament dacă i s-a testat lui, ci se oprește partea lui din testament sau din moștenire pînă ce se va dovedi că mai trăiește sau pînă ce se va da o sentință confirmînd moartea lui.

Secțiunea a noua

Despre legatul pios.

CAPITOLUL I : Despre legat (donație)

Art. 107. — Legatul pios, de care se vorbește în acest articol, este ceea ce proprietarul reține din proprietatea lui, pentru o operă de binefacere cu caracter perpetuu, cum este legatul făcut bisericii, instituțiilor comunitare de binefacere, săracilor și nevoiașilor.

CAPITOLUL II : Despre condițiile legatului pios.

Art. 108. — Legatul pios trebuie să fie proprietatea celui care instituie legatul, să fie liber de orice restricție, determinat, mobil sau imobil. Legatarul trebuie să fie în acel moment matur, liber, într-o stare care îi permite exercitarea acestui drept asupra proprietății sale.

Art. 109. — Pentru validitatea legatului pios se cere ca hotărîrea legatarului să fie întărită cu martori, întocmindu-se un act de legat, care capătă putere prin înregistrarea lui.

CAPITOLUL III : Despre tutorele legatului pios.

Art. 110. — Dacă legatarul nu desemnează un supraveghetor sau tutore legatului său, căpeteniei spirituale căreia aparține bunul legat îi revine dreptul de autoritate și supraveghere asupra lui.

Art. 111. — Dacă se dovedește că purtarea tutorelui legatului sau a supraveghetorului nu este corespunzătoare, căpetenia spirituală este datoare să-l înlocuiască cu altul.

CAPITOLUL IV : Despre dispozițiile legatului pios.

Art. 112. — Legatarul nu-și pierde calitatea de subiect decît cu dispariția scopului căruia l-a fost legat obiectul și atunci obiectul devine legat al Bisericii, neputînd fi vîndut ca legat, iar dacă se vinde se înapoiază și nimeni nu poate să aibă vreo acțiune asupra lui dacă nu este cu un interes mai mare.

Art. 113. — Dacă documentul despre legat cuprinde ceea ce poate fi legat și ceea ce nu poate fi legat, se execută posibilul și se anulează imposibilul. Suspendarea legatului pentru o vreme limitată este posibilă, urmînd să aparțină bisericii din care face parte legatarul însuși.

Cel care a legat (ceva) în mod absolut pentru nevoie, dovedind pe urmă sărăcia lui, este îndreptățit de a primi din uzufruct, după nevoia lui, însă nu poate să ceară înapoi legatul anulîndu-l sub pretextul sărăcirii sale.

Art. 115. — Cînd tribunalul spiritual emite o sentință adevărînd existența unui legat pios străin de cei care nu sînt supuși competenței sale, informează organele implicate de aceasta spre a putea primi un document oficial.

Secțiunea a zecea

Despre testament

Art. 116. — Testamentul este actul prin care testatorul face pe moștenitorul lui sau pe o altă persoană, proprietarul permanent al moștenirii sale întregi sau a unei părți din ea, prin calea dăruirii.

Art. 117. — De la testator se cere să fie un om înțelept, matur, liber, autorul acțiunii sale și capabil de dăruire.

Art. 118. — Testatorul nu poate să lipsească de moștenirea lui pe moștenitorii legitimi, cum sint tatăl, mama, soțul, soția, copiii de parte bărbătească și femeiască, care au un drept legitim executabil după moartea lui.

Art. 119. — Legea civilă privitoare la reglementarea testamentelor reglementează distribuirea părților legitime din moștenire moștenitorilor legitimi.

Art. 120. — Testatorul, din moment ce se bucură de toate însușirile cerute de lege, are dreptul de a modifica sau schimba testamentul oricând vrea. și fiecare testament posterior anulează pe cel anterior.

Art. 121. — De la persoana căreia i se testează se cere să fie printre cei vii cînd survine moartea testatorului.

Art. 122. — Testamentul este întocmit de testator în prezența martorilor, urmînd să fie înregistrat în registrul privat după ce va fi confirmat de căpetenia spiritualeă care îl va citi în auzul iscălitorilor săi asigurîndu-se de validitatea lui.

Art. 123. — Oponerea împotriva testamentului făcută de mireni va fi rezolvată de tribunalul civil. Însă testamentul întocmit de clerici, călugări și călugărițe va fi examinat de tribunalul căruia aparțin trecînd cu vederea că ar avea moștenitori deoarece și-au consacrat viața și bunurile lui Dumnezeu.

Art. 124. — Tribunalul spiritual întocmește și confirmă testamentul conform dispozițiilor legii civile. El întocmește testamentul clericilor, călugărilor și călugărițelor, conform regulamentului Patriarhiei și examinează validitatea lui și-l pune în executare.

Art. 125. — Orice opoziție făcută împotriva testamentului va fi rezolvată de tribunalele civile.

Secțiunea a unsprezecea

Bunurile clericilor, succesiunea și jurămîntul lor

Art. 126. — Sub denumirea de clerici se înțelege patriarhul, mitropolitul, episcopul, arhimandritul, preotul, diaconul, călugării și călugărițele, precum și ceea ce este legat de ei din titlurile și oficiile religioase.

Art. 127. — Cuvîntul «bunuri» cuprinde toate elementele din care se compune patrimoniul și se împarte în bunuri mobile și imobile.

Art. 128. — 1. — Bunurile care aparțin clericului înainte hirotoniei rămîn proprietate personală a lui și se transmit după ei moștenitorilor lui legitimi.

2. — Bunurile pe care le dobîndește clericul după hirotonia lui și pe calea moștenirii, testamentului sau a donației de la rudele lui, rămîn proprietatea personală a lui și se transmit moștenitorilor lui legitimi după el.

3. — Bunurile pe care le dobîndește clericul după hirotonia lui și care nu fac parte din cele amintite mai sus, le primește clericul ca fiind reprezentantul persoanei morale a instituției bisericești și ele rămîn proprietatea acestei instituții, neputînd fi înstrăinate decît în folosul comunității și instituțiilor publice, conform regulamentelor în vigoare. Aceste bunuri rămîn în proprietatea bisericii, fără să treacă la moștenitorii legitimi și clericului.

4. — Bunul pe care clericul nu-l semnaleză autorității de care depinde, ca fiind un bun primit pe cale de moștenire, de testament sau de donație, se socotește ca unul din bunurile comunității sau instituției din care face parte clericul, dacă nu se dovedește că imobilul înscris pe numele lui în cadastrul imobiliar i-ar fi fost venit pe cale de moștenire.

Art. 129. — Cînd clericul este invitat să jure, el depune acest jurămînt în fața autorității religioase de care depinde, și aceasta îl transmite în scris părții care a solicitat depunerea jurămîntului.

RECEPTAREA CANOANELOR ÎN BISERICA ETIOPIANĂ *

Procesul de organizare și instituționalizare a Bisericii primare a dus la crearea diferitelor tradiții canonice locale. Aceste tradiții canonice locale au fost expresia unei ecumenicități a iubirii, a intrajutorării reciproce, o mărturie a comuniunii euharistice și a trăirii evanghelice. Canoniștii și istoricii bisericești consideră soborul apostolic de la Ierusalim (49—50) ca primă manifestare a legislației canonice. Normele canonice decretate de sinodul apostolic au pus bazele legislației canonice și au dus la uniformizarea tradițiilor cultice-canonice din Biserica primară. Procesul de uniformizare a cultului și ritului creștin, precum și a organizării vieții comunităților locale, a determinat convocarea sinoadelor care aveau să reglementeze chestiuni de importanță cultică, disciplinară și dogmatică. Canoanele sinoadelor locale, provinciale, convocate în granițele etnico-geografice, vor fi acceptate în unanimitate de Bisericile ortodoxe respective. Până la începutul secolului al IV-lea, receptarea canoanelor sinoadelor locale în Bisericile din diferite părți geografice ale lumii s-a făcut în duhul dragostei și comuniunii apostolice.

I. *Receptarea canoanelor în Bisericile Vechi-Orientale.* — Canoniștii Bisericilor Vechi-Orientale vorbesc de o receptare completă a canoanelor primelor trei sinoade ecumenice. În ele, Bisericile lor au găsit expresia sobornicității tradiției canonice ortodoxe și codificarea obiceiului juridic și a trăirii liturgico-religioase a Orientului Prezența Orientului în crearea acestor canoane este binecunoscută. Niceea și Efesul fuseseră prezidate de episcopi alexandrini, iar dialectica școlii alexandrine prevalase în controversele teologice. Separarea Bisericilor vechi orientale de Biserica Ortodoxă Ecumenică s-a datorat unor cauze multiple. Spiritul lumii greco-romane nu era în vederile creștinilor din Bisericile vechi orientale. În aceste Biserici, procesul pentru independență națională a fost întotdeauna secundat de cel ecleziastic. Prelucrarea și adaptarea canoanelor sinoadelor ecumenice post-efesene rămâne mărturie grăitoare a ortodoxiei niceene profesale de aceste Biserici și expresia receptării doctrinei canonice a legislației ecumenice. Crearea unei noi legislații canonice va oglindi realitatea tradiției canonice a acestor Biserici și va fi o manifestare vădită a păstrării autonomiei de sub jurisdicția seculară și ecleziastică a Imperiului roman.

Fizionomia codului canonic al Bisericilor Vechi-Orientale, din care face parte și Biserica etiopiană, va avea următoarea structură pînă în evul mediu :

- a) Canoanele și literatura canonică, zisă apostolică, redactate înainte de primul sinod ecumenic.
- b) Canoane ale sinoadelor locale, provinciale etnico-geografice și a primelor trei sinoade ecumenice.
- c) Canoane ale Părinților Bisericii, majoritatea derivate din surse elenice.
- d) Legislația decretată de aceste Biserici după sinodul de la Calcedon (451).

Această legislație canonică se păstrează cu fidelitate de către Biserica etiopiană în colecția de canoane, cunoscută sub numele de *Sinodos*. Numărul și uneori explicarea canoanelor diferă în codul canonic al fiecărei Biserici ortodoxe vechi orientale. Receptarea locală a canoanelor s-a făcut fără proclamații, iar sancționarea lor a fost decretată de practica și obiceiul locului. Un consens unanim în receptarea colecțiilor de canoane și o codificare a acestor colecții nu s-a înfăptuit pînă în prezent în Bisericile vechi orientale. Uniformitate în materie de legislație canonică nu există.

II. *Legislația canonică în Biserica etiopiană.* — Dacă sub aspectul trăirii liturgice și al mărturisirii de credință, Biserica Etiopiei are fizionomia și individualitatea

* Această lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, a fost întocmită sub îndrumarea D-lui Prof. Iorgu Ivan, care a dat și avizul pentru publicare.

ei bine marcate, nu același lucru se întâmplă sub aspectul canonic. Legislația canonică a Bisericii etiopiene pînă la obținerea deplinei independențe canonice, în 1959, este, mai mult sau mai puțin, o copie a codului canonic al Bisericii Copte. Winandus Fell remarcă faptul că «...nu numai versiunea etiopiană a canoanelor apostolice, ci chiar întreaga colecție a Sinodosului emană din textul arab sau copt»¹. Cunoașterea legislației canonice a Bisericii Copte este o condiție sine qua non în cercetarea legislației canonice a Bisericii etiopice. O prezentare a codului canonic al Bisericii copte se impune cu atît mai mult cu cît ne va înfățișa în mare și imaginea codului canonic etiopian. Potrivit părerilor diferiților canoniști copti², fizionomia acestui cod sau corp canonic ar arăta astfel:

a) *Perioada preniceeană*. Pentru această perioadă, canoniștii copti admit în codul canonic oficial următoarele colecții canonice zise apostolice:

Didascalia și cele 127 și respectiv 30 de canoane ale Sfinților Apostoli.

b) *Perioada niceeană și post-niceeană*, cuprinde:

Canoanele sinoadelor ecumenice de la: Niceea (325), 20 de canoane și respectiv varianta celor 84 de canoane³; Constantinopol (381) — 7 canoane; Efes (431) — 8 canoane. Deseori în varianta coptă găsim alăturate și cele 12 anatematisme ale Sfințului Chiril. Acestea apar și în versiunea etiopiană⁴.

c) *Canoanele sinoadelor locale-provinciale*. Ancira (314) — 25 canoane; Neocezarea (315) — 15 canoane; Gangra (340—345) — 20 canoane; Antiohia (341) — 25 canoane; Laodiceea (343—381) — 40 canoane; Sardica (343—344) — 20 canoane; Cartagina (419) — 137 canoane.

În colecția de canoane Sinodos, «Corpus Juris Canonici Aethiopici», nu se află întotdeauna nici numărul de 7 sinoade locale. În unele manuscrise ale Sinodosului etiopian lipsesc canoanele sinoadelor de la Ancyra și Cartagina⁵. Nu întotdeauna găsim și numărul exact de canoane. Traducătorii și copiiștii manuscriselor Sinodosului etiopian au împărțit canoanele potrivit preferinței lor. Deși conținutul canoanelor este în mare parte același, numărul lor este diferit în variantele etiopiene⁶.

d) *Canoanele Părinților Bisericii*. Sfîntul Atanasie cel Mare — 107 canoane; Sfîntul Vasile cel Mare — 13 și respectiv 106 canoane; Sfîntul Ipolit — 38 canoane; Sfîntul Grigore de Nyssa — 4 canoane. Sub numele său se află și canoanele lui Michael de Damietta; Sfîntul Chiril al Alexandriei — 12 anatematisme; Sfîntul Ioan Gură de Aur — 12 canoane; Petru al Alexandriei (302—311) — 14 canoane; Timotei al Alexandriei (477) — cele 7 «Responsa Canonica».

e) *Canoanele evului mediu*. Această legislație canonică este opera Bisericii copte, dar ea a folosit ca surse de inspirație legislația nomocanonică bizantină. Tradiția canonică ecumenică străbate această legislație ca un filon de aur, arătîndu-ne că, deși oficial separate, de fapt, cele două Biserici au continuat să se influențeze reciproc, cel puțin sub aspectul tradiției canonice. Pentru canoniștii copti canoanele evului mediu sînt:

Cele 31 de canoane ale patriarhului Christodulos al Alexandriei (1084—1061).
Cele 34 canoane ale patriarhului Chiril al II-lea al Alexandriei (1068—1092). 32 ca-

1. Winandus Fell, *Canones Apostolorum Aethiopice ad fidem librorum Mscr.* Primus Edit, Lipsiae, 1871, p. 11.

2. Vezi Otto Meinardus, *A Study on the canon law of the coptic Church*, în «Bulletin de la Société d'archéologie copte», t. 16, Le Caire, 1962; Salib Sourial, *The Sources of the modern law (Personal Statute of the coptic Orthodox Church)*, în «Kanon», *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht Ostkirchen*, Acta Congressus, 1971, Wien, 1973.

3. Vezi P. Mauro da Leonessa, Cappuccino, *La versione etiopica dei canonici apocrifi del concilio di Nicea*, secondo I Codici Vaticani, ed il Fiorentino, în «Rassegna di studi etiopici», anno II, numero I, Roma, 1941—1942, p. 29.

4. *Ibidem*.

5. Vezi *Sinodosul* din Patriarhia Bisericii Etiopiene, copiat de Kibăbă Habtă Mariam, 1956, în limba ghe'ez.

6. Pentru *Sinodul* de la Niceea (325) vom găsi enumerate 22 de canoane (titluri), deși conținutul este identic cu cel al celor 20 de canoane. Vezi *Sinodosul* din 1956, copiat de Kibăbă H. Mariam (Arhiva Patriarhiei Bisericii Etiopiene).

noane și legile de succesiune testamentară ale patriarhului Gabriel Ibn Turaik al Alexandriei (1131—1145). Chiril al III-lea Ibn Laklak, patriarh al Alexandriei (1235—1243), cu două serii de canoane.

f) *Legislația nomocanonică din evul mediu pînă în prezent.* — Opera capitală a acestei legislații nomocanonice, apărută în Biserica coptă și apoi în Biserica etiopiană, este *Fetha Nagast*⁷. Teologii etiopieni consideră acest nomocanon drept opera sinodului de la Niceea⁸, deși studii temeinice ale canoniștilor europeni au infirmat această părere⁹. Din legislația nomocanonică coptă din evul mediu mai fac parte și unele canoane, (în special penitențiale), dispoziții și regulamente etc., emise de organele centrale deliberative și executive ale acestor Biserici, și sancționate uneori și de sinoadele locale.

Un studiu comparativ al legislației canonice ecumenice receptate în codul canonic copt și cel bizantin¹⁰ ne va ajuta să înțelegem mai bine procesul de receptare a acestei legislații canonice în Biserica Etiopiană.

a) *Din perioada preniceeană*, Biserica Ortodoxă a primit în codul său canonic doar cele 85 de canoane apostolice¹¹.

b) *Legislația canonică ecumenică.* Biserica Ortodoxă enumeră în codul său pe lângă canoanele Sinoadelor I, II și III ecumenice și canoanele Sinoadelor IV, VI și VII ecumenice.

c) *Canoanele sinoadelor locale-provinciale.* În codul canonic răsăritean se află și un canon al sinodului de la Constantinopol (394). *Impărțirea materialului canonic pe capitole diferă în cele două coduri, copt și bizantin.* Astfel în codul canonic bizantin găsim trecut separat canonul sinodului de la Cartagina din 256. Sinodul de la Gangra are 21 de canoane în codul răsăritean, iar în cel copt 20 de canoane. Sinodul de la Laodiceea are 60 de canoane în versiunea bizantină, iar în cea coptă 40. Colecția canonică de la Cartagina din 419¹² are 133 canoane în codul bizantin, iar în cel copt 137. Textul canoanelor este același; diferă doar împărțirea materialului canonic de către fiecare versiune.

d) *Canoanele Sfinților Părinți.* Legislația canonică a Sfinților Părinți diferă foarte mult în cele două coduri canonice. Unele canoane atribuite unor sfinți părinți se

7. Vezi I. Guidi, *Il Fetha Nagast o «Legislazione del Re»*, codice Ecclesiastico e Civile di Abissinia, Roma, Casa Editrice Italiana, 1899; Abba Paulos Tzauda, *The Fetha Nagast, The Law of the Kings*, edited by Peter L. Strauss, published by the Faculty of Law, «Haile Sellasie I University», Addis Ababa, Ethiopia, 1968; *Fetha Nagast, Nibabina Tirgoame*, 1958 (Calcutian) tipărit în limba ghe'ez și amharică. Această operă a fost scrisă în limba arabă de Ibn al-Assal la începutul secolului al XIII-lea. Ea va fi tradusă în Etiopia în secolul al XVI-lea. Vezi Peter H. Sand, *The Origins of the Ethiopian Fetha Nagast. A reception of the Roman law in the 17 century*, Addis Ababa, 1968.

8. Vezi *Fetha Nagast, Nibabina Tirgoame*, ... p. 8.

9. *Fetha Nagast* este opera lui Ibn al-Assal, teolog copt din secolul al XIII-lea. El a făcut o operă de colecționare și modificare a legilor nomocanonice romano-bizantine, folosindu-se de versiunile grecești ale calcedonienilor (Melchiților) din Egipt. Vezi Roberto Rossi Canevari, *Fetha Nagast* (Il libro dei Re) Codice delle leggi Abissine ... Milano, 1936, p. XIV; Giuseppe A. Costanzo, *L'Ecloga araba nel Fetha Nagast e la sua prima versione in italiano*. Roma, 1947; AD Emilia, *Juflussi din dritto musulmano nel capitolo XVIII, 2 del nomocanone arabo-cristiano di Ibn al-Assal* ... în «Revista degli Studi Orientali», vol. XIX, fasc. I, Roma, 1940, p. XVIII; Carlo Alfonso Nallino, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane del sec. XII—XIII*, în Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie sesta vol. I, Roma, 1925; *Esinodos, Eftiha Nagast Ha'ata Basmisraci Dinj Etdärrägä*, în limba amharică, lucrare nepublicată în colecția de manuscrise, Institutul de Studii Etiopiene, Addis Ababa. Vezi și A. Paulos Tzauda în «Kanons», *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht Ostkirchen, Acta Congressus*, 1971, Verlag Herder, Wien, 1973.

10. Codul canonic oficial al Bisericii Ortodoxe a fost confirmat la sinodul de la Constantinopol din anul 920. Vezi G. A. Ralli și M. Potli, *Sintagma ton Tion kaieron canonos* (Sintagma (Ateniană)), 6 volume.

11. Vezi canonul III al sinodului Trulan.

12. Vezi *Sintagma Ateniană*, III, p. 297 ș.u.

găsesc doar în codul canonic bizantin, iar altele doar în cel copt. Această legislație va da o coloratură specifică celor două coduri canonice. În codul canonic copt vom găsi 107 canoane atribuite Sfântului Atanasie cel Mare; în codul canonic bizantin sînt trecute doar trei canoane. În codul bizantin găsim canoanele unor sfinți părinți¹³, care nu sînt trecute în codul copt. Acestea sînt: Dionisie al Alexandriei (sec. III) — 4 canoane, Sfîntul Grigore Teologul (sec. IV) — 1 canon, Amfilohie de Iconiu (sec. IV) — 1 canon, Ghenadie de Constantinopol (sec. V) — 1 canon etc. În codul canonic copt găsim în schimb unele canoane care lipsesc în cel bizantin, ca de pildă: cele 38 de canoane ale Sfîntului Ipolit; anatematismele Sfîntului Chiril al Alexandriei; canoanele lui Michael de Damietta¹⁴.

Legislația canonică post-ecumenică impropriată în codul copt și cel bizantin¹⁵ este caracteristică fiecărei Biserici în parte. Fizionomia acestei legislații va purta amprenta realităților locale, dar nu va fi străină de doctrina canonică a legislației ecumenice.

Biserica etiopiană și-a impropriat întreaga legislație canonică și nomocanonică existentă în biserica coptă, începînd cu Didascalia și literatura canonică zisă apostolică pînă la traducerea nomocanonului *Fetha Nagast*. Slujitorii Bisericii etiopiene au păstrat cu sfințenie patrimoniul legislației canonice însușit de la copți. Acest fapt a determinat pe canoniștii europeni să considere codul canonic etiopian drept o copie fidelă a celui copt. P. Mauro da Leonessa nota că: «Etiopia a menținut cu strălucire vechea sa legislație ecleziastică, primită de la Biserica mamă...»¹⁶. Dacă din acest de vedere dogmatic și liturgic Biserica Etiopiei are trăsături distincte de cea coptă, pentru această perioadă, sub aspect canonic, codul canonic etiopian este aproape o traducere fidelă a celui copt. Deosebirea constă doar în unele adaosuri de canoane pseudo-apostolice și-n explicarea și interpretarea canoanelor receptate în Sinodos. Receptarea codului canonic copt a implicat însă și o receptare a codului canonic al Bisericii ecumenice. În organizarea și viața Bisericii etiopiene vom găsi însușite chiar și dispoziții canonice legiferate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Receptarea legislației canonice post-efesene de către Bisericele necalcedoniene nu presupune traducerea canoanelor respective, ci mai ales improprierea doctrinei canonice a acestei legislații. Acest fapt este evident în aceste Biserici vechi orientale, inclusiv Biserica Etiopiei. Teologii acestei biserici nu vor putea nega anumite realități din viața Bisericii lor, care au la bază principiile și normele canonice legiferate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Pentru exemplificare amintim doar cîteva: canonul 2 al sinodului VI ecumenic și canonul 1 al sinodului VII ecumenic cerea să rămîină întărite și statornicite canoanele emise de autoritățile legale bisericești anterioare. Din codul canonic al Bisericii etiopiene fac parte și cele 85 de canoane zise apostolice, receptate de Biserica Ecumenică prin canonul 2 al sinodului VI ecumenic, deși canoniștii copți nu trec aceste canoane în codul lor canonic¹⁷. Sinodul VII ecumenic, prin canonul 7 prevedea și întărea cultul Sfîntelor icoane. În Biserica Etiopiei dispozițiile acestui canon sînt respectate cu evlavie și rivnă deosebită. Canonul 12 al sinodului VI ecumenic dispune respectarea celibatului episcopilor. Dispoziția acestui canon a fost și este păstrată cu rigoare de Biserica Etiopiei. Data cînd s-a introdus această practică în

13. Vezi Canonul II al sinodului VI ecumenic, Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a II-a (Canoanele sinoadelor ecumenice), Arad, 1931. Vezi și *Fontănele și Codicii dreptului bisericesc ortodox*, de Prof. Constantin Popovici, 1886, p. 8.

14. Vezi *Sinodosul Etiopian*, loc. cit.

15. În codul canonic bizantin au fost adăugate «... interrogaciones, responsiones et epistolae canonicae, decreta synodalla Patriarcharum, Novellae imperatorum, ...» (*De Collectionibus canonum Ecclesiae Graecae Schediasma Litterarum*). Scripsit Fridericus Augustus Biener, Berolini, 1827, p. 36.

16. *La versione etiopica dei canoni apocriști del Concilio di Nicea*. Secondo I Codici Vaticani ed il Fiorentino, in «Rassegna di studi etiopici», anno II, numero 1, 1942 — XX, Roma 1942, p. 29.

17. Vezi Otto Meinardus, *op. cit.*, ; Salió Sourial, *op. cit.*, ; Vezi și *Sinodosul Etiopian*, *op. cit.* ; Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*

18. Ne referim la versiunea celor 84 de canoane atribuite Sinodului de la Niceea.

Biserica Etiopiei nu ne este cunoscută dar la această întrebare teologii Bisericii etiopiene afirmă într-un glas că sfințele canoane interzic episcopilor să fie căsătoriți. Pseudo canoanele sinodului de la Niceea¹⁸ și celelalte interpolări de canoane din colecțiile canonice copte, sînt mărturie elocvente ale receptării directe sau a prelucrării conținutului canoanelor decretate de sinoadele ecumenice IV, VI și VII. Prin receptarea acestei literaturi canonice și nomocanonice Biserica etiopiană devenea subiect al legislației canonice a Bisericii ecumenice.

Teologii etiopieni nu fac distincție între literatura zisă-apostolică și cea ecumenică. Dimpotrivă, literatura canonică zisă apostolică, trecînd drept opera Sfinților Apostoli, se bucură de prețuire mai mare decît canoanele sinoadelor ecumenice. Această literatură canonică însoțită de canoanele zise apostolice prefătează codul canonic etiopian. Lipsa unor variante etiopiene de canoane pseudo-apostolice, din codul canonic al Bisericii copte ne mărturisește spiritul de independență canonică al Bisericii etiopiene de cea coptă și caracteristicile ei în materie de legislație canonică. În canoanele pseudoapostolice etiopiene cercetătorii dreptului canonic oriental vor găsi un material prețios pentru studiul literaturii canonice zise apostolice. Pentru perioada penultimă, vom găsi în codul canonic etiopian colecția de canoane intitulată «Abulidis», care nu este altceva decît o versiune mai dezvoltată a lucrării lui Ipolit al Romei, *Tradiția apostolică*. În această colecție se găsesc și unele interpolări și prelucrări a unui material canonic de proveniență tirzie. Identificarea lor cu exactitate este greu de făcut deoarece producătorul și copistul etiopian nu a redat textual canonul respectiv, ci în mare parte l-a comentat. Lucrarea lui Ipolit se află și în Biserica coptă dar nu este considerată ca făcînd parte din codul canonic oficial; ea prezintă o valoare prețioasă pentru studiul de cercetare a literaturii canonice zise apostolice din Biserica primară. În Biserica etiopiană lucrarea lui Ipolit se află trecută în *Synodos*, codul canonic al Bisericii etiopiene, dar circula și în colecție separată sub numele de «Cănona Ză Abulidis» sau «Abulidis». Teologii Bisericii etiopiene pun la îndoială paternitatea acestei colecții și o consideră ca atare. Nici cele 127 de canoane nu sînt lipsite de unele interpolări și parafrazări. Jean Périér și Augustin Périér, comparînd versiunea copto-arabă cu cea etiopiană, au ajuns la concluzia că «...în pasajele în care textul arab este defectuos și dificil de înțeles, textul etiopian parafrazează, rezumă sau mai mult traduce «obscurum» prin «obscurius». Noi găsim în textul etiopian în cea mai mare parte a timpului un nonsens, lucruri bizare, inexactități ale versiunii arabe... Adaosurile considerabile ale versiunii etiopiene constau mai ales în rugăciuni. Ele vedesc sau că traducătorul interpola detalii luate din propria sa liturgie, sau că avea la dispoziție un manuscris arab mai dezvoltat, ...versiunea etiopiană, privită în sine, nu poate fi plasată decît în ultimul rînd, prin ordinea valorii și la o foarte mare distanță de mama sa și de bunica sa»¹⁹. În Etiopia a existat un text al celor 27 de canoane în limba greacă dar se pare că a fost înlocuit cu varianta arabă. Dacă admitem că cele 27 de canoane au apărut în Etiopia din traducerea arabă, înseamnă că respingem posibilitatea existenței acestor canoane în Biserica Etiopiei înainte de secolul al XIV-lea, cînd apare în traducere completă Sinodosul etiopian. În lumina acestor considerente, trebuie să admitem că în Etiopia a existat o colecție a celor 127 de canoane în limba greacă. Ele au fost traduse în limba etiopiană din limba greacă; ulterior versiunea făcută după textul arab s-a încetățenit ca autoritativă. Astfel, textul etiopian al celor 127 de canoane este o traducere arabă care la rîndul ei fusese făcută după un text grec sau copt.

În privința celor 30 de canoane etiopiene, zise apostolice, trebuie să menționăm că, deși conținutul lor este același, numărul lor este redus uneori la 25 în versiunea etiopiană²⁰. Ele s-au păstrat doar în versiunile siriacă, arabă, etiopiană și armeană. Despre versiunea originală în limba greacă, care s-a pierdut, ne amintește Ibn al-Assal, redactorul nomocanonului *Fetha Nagast* din secolul al XIII-lea²¹. Versiunea etiopiană este intitulată *Alte decrete ale Apostolilor înmîinate lui Clement*²².

19. *Les 127 Canons des apotres*, Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres par Jean Périér et Augustin Périér, în «R. Graffin—F. Nau, Patrologia Orientalis, Tomus octavus», Paris, 1912, Introduction, p. 555.

20. Vezi *Sinodosul Etiopian*, loc. cit. Vezi și Winandus Fell. op. cit.

21. Vezi Bachmann, *Corpus Juris Abessinorum, jusconnubi*, Berlin, 1890, p. 33.

22. Vezi *Sinodos*, manuscris, Biblioteca națională (Hizbaui Betâ Metahift), Addis Ababa.

Este vrednic de amintit faptul că în Biserica etiopiană literatura zisă apostolică face parte integrantă din codul canonic al Bisericii etiopiene. Canoniștii copți nu amintesc nimic de cele 85 de canoane ale Sfinților Apostoli și de Constituțiile Apostolilor. Cele 85 canoane apostolice, primite în codul canonic al Bisericii Ecumenice prin canonul 2 al sinodului VI ecumenic, sînt la loc de frunte în Sinodosul etiopian. Numărul și variantele acestor canoane diferă în colecțiile etiopiene, care circulă sub formă de manuscris²³. Constituțiile Apostolilor, deși au fost înlăturate din colecția canonică a Bisericii Ecumenice prin același canon 2 al sinodului VI ecumenic, se bucură de o autoritate canonică superioară legislației canonice a primelor 3 sinoade ecumenice receptate de etiopieni. În Biserica etiopiană, Constituțiile Apostolilor sînt considerate opera autentică a Sfinților Apostoli și circulă în colecții intitulate «Ehauriat Sinodos»²⁴ (Sinodosul Apostolilor).

Printre colecțiile canonice etiopiene, care circulă separat sau sînt încorporate în Sinodosul etiopian, mai amintim: «Testamentum Domini»²⁵, «Călementos»²⁶, «Cartea misterului cerului și pămîntului»²⁷ și «Octateuhul lui Clement»²⁸. «Cartea misterelor cerului și pămîntului» este o traducere greacă sau coplă cu interpolări; singura variantă care ne-a rămas este doar cea etiopiană. «Octateuhul lui Clement» nu este altceva decît o versiune a celor 71 de canoane în versiunea siriacă. «Călementos» este o colecție cu caracter canonic atribuită lui Clement²⁹ episcopul Romei. Întrucît această colecție nu este cunoscută canoniștilor Bisericii Ortodoxe vom reda în rezumat conținutul ei, folosindu-ne de un manuscris³⁰ de la Biserica Sfîntului Gabriel din Addis Ababa. În prefața lucrării, se notează că această colecție reproduce ceea ce a spus Sfîntul Apostol Petru ucenicului său Clement. În cuprinsul lucrării se întîlnește frecvent afirmația «zice Sfîntul Călementos», fără să se prezinte titlul vreunui capitol. Pentru a prezenta conținutul acestei colecții împărțim cuprinsul ei în 10 părți sau capitele.

Capitolul I. — Se istorisește creația lumii, potrivit genezei biblice. capitolul II. — Cuvîntarea Sfîntului Apostol Petru către Călementos după înălțarea Domnului; capitolul III. — Despre Împărăția Domnului; capitolul IV. — Despre preoție; capitolul V. — Despre iubirea omului de către Dumnezeu și mintuirea neamului omenesc; capitolul VI. — Despre regulile și dispozițiile Bisericii; capitolul VII. — Despre Sfînta Cruce. Moise în pustie, simbolul Crucii; capitolul VIII. — Despre pocăință; capitolul IX. — Despre comemorarea morților; capitolul X. — Chidan (Testamentul Domnului) cu subdiviziunile:

a) despre papasat (ierarhie); b) liturgia Domnului Iisus Hristos; c) Timîrtai Hibiual («disciplina arcana»).

După cum se poate observa, în partea finală a lucrării au fost încorporate lucrări mai vechi ca: Testamentul Domnului și Fragmente dintr-o lucrare cunoscută sub numele de Timîrtai Hibiual. În această colecție se află și o lucrare intitulată

23. Vezi *Catalogue raisonné des mss, étiopiens appartenant à Antonie d'Abbadie*, Paris, 1859, p. 76—77.

24. Această lucrare circulă doar în manuscris, în limba ghe'ez. Un manuscris complet al Constituțiilor Apostolilor, și care datează de cîteva secole, am găsit la Minăstirea Debre Bizen (Provincia Eritreia). Acest manuscris poate fi luat drept autoritativ în studiul versiunii etiopiene a Constituțiilor Apostolilor.

25. Vezi *Le Testament en Galilée de Notre — Seigneur Jésus Christ. Texte éthiopien. Edité et traduit en français par L. Guerrier avec le concours de S. Grébaut*, în «*Patrologia orientalis*, Tomus Nonus, Paris, 1913.

26. Vezi *Călementos*, manuscris în limba ghe'ez, Ecldist Găbriel Betă Cristian, Arhiva Bisericii Sf. Gabriel) Addis Ababa.

27. Vezi *Les trois deraiers traités du livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par Sylvain Grebaut*, în «*Patrologia Orientalis*», tomus sextus, Paris, 1911.

28. Vezi F. Nau, *Octateuque Strien*, în «*Le Canoniste con temporain*», Paris, 1907, 1908, 1909, 1910.

29. În textul acestei colecții, Clement este trecut drept ucenicul Sfîntului Apostol Pavel.

30. Acest exemplar este considerat de teologii etiopieni cel mai complet și autoritativ. Deși nu este trecută data copierii se pare că acest manuscris datează cu cîteva secole în urmă.

Regulile Sîntei Biserici transmise de Domnul Iisus Hristos lui Petru pe muntele Măslinilor. Cuprinsul acestei lucrări, cu caracter canonic-liturgic, prezintă așa zisele cuvîntări ale Domnului Iisus Hristos către Apostolul său Petru. În prima cuvîntare se amintește despre preoția lui Moise și Aron, Tabot, Leviți și se subliniază faptul că Tabotul servește și în Noul Testament. Această afirmație trăda de fapt o realitate existentă în Biserica Etiopiei. În loc de Sfîntul Antimis, în altarul Bisericilor etiopiene, se așează Tabotul³¹. În a doua cuvîntare se arată însemnătatea reală a Sfîntei Euharistii și se cere să fie luată cu sfințenie. În cuvîntarea a treia se redă regula despre pocăință. Canoanele penitențiale cuprinse în acest capitol au fost de un mare ajutor preoților duhovnici din Etiopia.

În Biserica Etiopiei se mai află o lucrare cu caracter canonic-penitențial, intitulată «*Fewes Menfesawi*»³² (*Medicina Spirituală*). Aceasta este opera unui oarecare episcop Mihail din Siria, care a întocmit-o în dorința de a pune la dispoziția duhovnicilor îndrumări canonice. Preoții etiopieni consultă des această lucrare atunci cînd dau epiteții credincioșilor lor. Teologii Bisericii etiopiene consideră această operă «o carte de drept scrisă de savanții etiopieni la cererea împăratului Zara Yaqob»³³. Mes'hafe Synodoa³⁴ este o altă lucrare canonică de proveniență arabă. Cuprinsul ei se referă la condițiile care trebuie să le îndeplinească o persoană pentru a deveni episcop și cum să viețuiască ca episcop; îndrumări asemănătoare se dau și preoților, diaconilor și mirenilor.

Colecțiile canonice etiopiene din perioada sinoadelor ecumenice (325—787) sînt identice³⁵ cu cele copte. Așa-zisele 84 de canoane ale sinodului de la Niceea³⁶ sînt opera copților de după perioada ecumenică. Astăzi, tot mai mulți teologi ai Bisericii etiopiene sînt conștienți de faptul că prin cele 84 de canoane, plătuite de copii, a fost frustrată pentru secole dorința de independență a Bisericii etiopiene. Prin canonul 42³⁷ din aceste pseudocanoane niceene se interzice Bisericii etiopiene să aibă episcopi autohtoni și o biserică independentă de jurisdicția patriarhatului copt din Alexandria. Spiritul tradiționalist patronează încă viața Bisericii etiopiene. Deși este evident faptul că Sinodul de la Niceea (325) nu putea să decreteze canoane pentru o Biserică ce avea să intre sub jurisdicția canonică a Bisericii copte cu 5 ani mai tîrziu³⁸, cele 84 de canoane figurează încă în Sinodosul etiopian.

31. Tabloul are aceeași folosință ca și Sfîntul Antimis. Diferența constă în faptul că tabloul etiopian este lucrat din marmură sau lemn.

32. Vezi manuscris nr. 22, *Fewes Menfesawi*, Ecidist Silasse Betă Cristian, Betă Mătahift, Addis Abeba.

33. *Fawes Menfesawi*, Holy Trinity Cathedral, manuscris nr. 22, în «Catalogue of Manuscripts Microfilmed by the Unesco Mobile Microfilm Unit in Addis Abeba and Gojjam Province, 20 February, 1970. Teologii etiopieni confundă traducerea nomocanonului Fetha Nagast cu Fewes Menfesawi, deși în prefața acestei lucrări este amintit ca autor episcopul Mihail și nu Ibn al-Assal.

34. Vezi *Mes'hafe Synodoa*, în «Catalogue of Manuscripts Microfilmed...», *op. cit.*

35. În unele manuscrise ale Sinodosului etiopian nu aflăm același număr de sinoade locale acceptate. În exemplarul manuscris al Sinodosului din Patriarhia Bisericii etiopiene lipsesc canoanele sinoadelor de la Ancira și Cartagina. Uneori în unele manuscrise ale Sinodosului găsim menționate aceste sinoade dar nu sînt trecute canoanele lor. Lipsa unei tipărituri, a unei ediții textuale critice a Sinodosului etiopian își spune cuvîntul atunci cînd se întreprinde un studiu de cercetare al dreptului canonic etiopian.

36. Vezi P. Mauro da Leonessa, *op. cit.*, la nota nr. 16.

37. În canonul 42 se spune: «În ceea ce privește pe etiopieni, să nu se numească un întîistătător dintre teologii lor și nici să se aleagă vreunul după propria lor voință. Mitropolitul lor este supus scaunului de Alexandria, care este îndreptățit să numească peste ei un catolicos... care este sub jurisdicția sa. Și cînd mitropolitul respectiv este numit cu titlul de catolicos, el nu are permisiunea să hirotonească alți mitropoliți după cum fac alți întîistătători. El va fi doar onorat cu numele de patriarh (catolicos), fără să se bucure de puterea de patriarh». (*Fetha Nagast*, în limba ghe'ez, Ecidist Silasse Betă Cristian Betă Mătahift, Addis Abeba. Vezi și *The Fetha Nagast, The law of the Kings*, Translated from the Ghe'ez by Abba Paulos Tzadua, *op. cit.*, p. 18.

38. Primul episcop al Etiopiei a fost Abuna Frumentiu (Abba Salama sau Kăsatē Birhan); el a fost hirotonit în anul 330 de Sfîntul Atanasie cel Mare al Alexandriei. Istoricii și

O altă trăsătură caracteristică a receptării legislației copte de către Biserica etiopiană rezidă în interpretarea și aplicarea acestor canoane. Etiopienii au creat o literatură de comentarii canonice inspirate din tradiția și obiceiurile juridice locale. Această literatură a circulat și circulă pe cale orală, transmițându-se de către dascălii ucenicilor săi. În cazuri fericite, aceste comentarii s-au transmis prin manuscrise³⁹ de la o generație la alta, servind dascălilor drept manuale de predat. Este o jurisprudență canonică orală, care poartă cu ea psihologia credincioșilor din Etiopia și realitățile canonice și sociale ale Bisericii etiopiene. Aceste comentarii sui-generis constituie marea carte a jurisprudenței canonice etiopiene. Receptarea canoanelor în Biserica Etiopiei s-a făcut prin și de această jurisprudență, în granițele codului canonic copt. Îndrumătorul juridic al etiopienilor a fost legea necrisă a dreptului consuetudină⁴⁰ a cărui vîrstă e milenară. Normele cutumiare etiopiene sînt fructul unei înțelepciuni populare și a unei experiențe milenare. Profesorul Av. Luigi Agresti nota, referitor la dreptul consuetudină etiopian: «Abisinia, a rămas pentru secole cu instituțiile sale tradiționale — care găsiră... în dreptul cutumiar disciplina practică»⁴¹. Obiceiul juridic autohton a rămas singurul instrument în validarea textului controversat al canoanelor. Pentru etiopieni dreptul cutumiar este legat de preceptele morale ale religiei⁴². Așa se explică faptul că etiopienii atribuie încă obiceiului juridic autoritatea superioară legislației scrise apărută în ultimii ani: codul civil⁴³ codul penal⁴⁴ etc., care sînt o copie a legislației europene⁴⁵.

Legislația împăraților etiopieni⁴⁶ a constituit o altă pîrghie în receptarea codului canonic copt în Biserica etiopiană. Legile bazileilor etiopieni, emanate în duhul pravilnic al canoanelor Bisericii Ecumenice, au întărit și explicat legislația canonică copto-bizantină. Străină de realitățile istorice ale Bisericii etiopiene, legislația canonică copto-bizantină a fost interpretată și aplicată și cu ajutorul acestei legislații⁴⁷.

Aceste două pîrghii ale dreptului etiopian, dreptul consuetudină și legislația împăraților etiopieni, au avut precădere în aplicarea lor, iar canoanele au fost și sînt

canoniști consideră că Biserica Etiopiei a intrat sub jurisdicția scaunului de Alexandria de-abia din anul 330, deci cu 5 ani după primul sinod ecumenic. Prof. Sergew Hable Sellasse nota că «...Atanasie a devenit arhiepiscop în 328, după moartea lui Alexandru, ceea ce înseamnă că creștinismul a fost predicat în Etiopia începînd din anul 330». (*Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Abeba, 1972, p. 103).

39. În școlile ecclesiastice de pe la bisericile din Gondar am găsit la un dascăl octogenar, care preda studiul nomocanonului Fetha Nagast, un asemenea manuscris, care servea drept manual pentru studenții săi.

40. Vezi Dennis J. Duncanson, *Sir'at Adkeme Milga. A native law code of Eritrea (extras)*, Faculty of law — Addis Abeba; Domenico da Maada, *Valore giuridico delle consuetudini etioptiche*, în «Atti del convegno internazionale di studi etiopici», Roma, 2—3 aprilie, 1959, în «Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCLLVII — Roma, 1960. p. 220 ș.u.; Felice Ostini, *Trattato di diritto consuetudinario dell Eritrea*, Asmara, 1959, p. 74.

41. *Cenni degli antichi e del novi ordinamenti giuridici dell Abissinia*, Napoli, 1936, p. 3.

42. Vezi René David, *Sources of the Ethiopian civil code*, în «*Journal of Ethiopian law*», vol. IV, Addis Abeba, 1967, nr. 2, p. 343.

43. *Vezi Civil Code of the Empire of Ethiopia*, 1960.

44. *Vezi Penal Code of the Empire of Ethiopia of 1957*.

45. Vezi Dr. Jacques Vanderlinden, *An introduction to the sources of Ethiopian law*, Addis Abeba, Faculty of law, 1966, p. 59. Idem, *Introduction au droit de L'Ethiopie moderne*, Paris, 1971; George Krzeczunowicz nota «...codul civil... guvernează chestiuni care au fost rezolvate tradițional de regulile cutumiare». (*An Introductory theory of laws, in the context of the Ethiopian legal system*, Haile Sellassie I University — Faculty of law, 1971 — 1972, p. 2.

46. Referințe privind conținutul legiuirilor împăraților etiopieni ni s-a păstrat în cronicile etiopiene. Vezi *Liber Azumae*, C.S.C.O. Scriptoris Aethiopici, 8 (Louvain), 1970; H. Weld Blundell, *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769—1840*, (Cambridge) 1922, C. Conti Rossini *Gli Atti di re Na'akueto La'Ab*: AIUON, 2 (1943).

47. Vezi *Fetha Nagast cu comentariu*, Introducere, Addis Abeba, 1959, în limba ghe'ez și amharică, tipărită în Birhanina Sâlam Matâmia Bet.

interpretate în lumina dispozițiilor acestor norme, deși ele au fost în mare parte sursa de inspirație pentru legislația bazeleilor etiopieni. Dispozițiile și regulamentele bisericești, date de împăratul Zara Yuqob (1434—1468), inspirate din normele dreptului cutumiar etiopian și din legislația canonică a Bisericii copto-etioiene, instrucțiunile decretate de împăratul Zara Yaqob erau doar o reactualizare a unor obiceiuri a căror vechime urca la epoca lui Menelik I al Etiopiei, fiul împărătesei etiopiene din Saba⁴⁸ și al împăratului Solomon al Israelului. Canonistii etiopieni notau pe marginea manuscrisului ce cuprinde instrucțiunile bisericești emise de împăratul Zara Yaqob că «dispoziția care a fost stabilită de împăratul nostru Zara Yaqob, ...nu este de astăzi, ea este veche și urcă în vremurile sosirii din Sion sub împăratul Ebna Hakim⁴⁹. Ea privește hrana preoților tabernacolului din Sion și a fost în vigoare până în timpul împăratului Dawit cel ortodox...⁵⁰. Această mărturie ne demonstrează faptul că orice lege nouă apărută în Etiopia fie în traducere, fie în decretare originală, avea în vedere respectarea tradiției legale autohtone, canonice sau nomocanonice, a cărei validitate se măsoară după respectarea sau nu a obiceiului cutumiar al locului. Chiar conducătorii Etiopiei, care au reglementat anumite chestiuni bisericești în temeiul dreptului propriu (*jure proprio*), ca suverani și pontifi ai Bisericii etiopiene, au ținut seama în decretarea dispozițiilor lor de dreptul cutumiar și tradiția canonică a Bisericii copto-etioiene.

III. *Apariția legislației canonice copte în Biserica Ortodoxă Etiopiană.* — Mărturiile sigure privind traducerea lucrărilor canonice în limba etiopiană (ghe'ez), apar doar din secolul al XIV-lea. Din secolul XV, avem primul exemplar al Sinodosului etiopian. În anul 1440 împăratul Zara Yakob trimitea monahilor etiopieni de la Ierusalim colecția de canoane intitulată Sinodos⁵¹. Acest exemplar avea să servească drept referință sigură pentru cercetătorii europeni de mai târziu. O copie a acestui exemplar a fost inventariată în 1649 în Biblioteca Pontificală din Roma. Lipsa documentelor în perioada anterioară ne este suplinită însă de realitatea istorico-canonică a Bisericii etiopiene. În anul 330, Sfântul Atanasie al Alexandriei consacră ca mitropolit al Axumului pe Abba Frumențiu (Salama)⁵². Grec de naționalitate, dar sirian prin cetățenie, Abuna Salama a fost primul ierarh al Bisericii etiopiene. În ciuda părerilor contradictorii privind naționalitatea sa, rămîne, ca fapt istoric, apostolul său în Etiopia⁵³. Întîistătorul Bisericii Alexandrine Sfântul Atanasie cel Mare, l-a înzestrat pe păstorul Bisericii axumiților cu îndreptare și călăuze sigure, dogmatice și canonice, unanim receptate de Biserica Alexandriei în acest timp. Marele apărător al

48. Deși istoricii moderni au infirmat teza etiopiană, etiopienii sînt convinși că împărăteasa din Saba a fost etiopiancă. O putem considera etiopiancă, doar admitînd faptul istoric că a avut loc o emigrare de urmași ai acesteia din Yemenul de sud în Etiopia de astăzi cu cîteva secole după această dată.

49. Numele de Ebna Hakim este o formă arabizantă a sinonimului etiopian Menelik.

50. A. Caquot, *Aperçu preliminaire sur le Maşafa 7efut de Genghen Amba*, în «Annales d'Ethiopie», tome premier, Paris, 1955, p. 106.

51. Vezi Winandus Fel., *Canones Apostolorum Aethiopice*, Lipsiae, 1871, p. 6. Pentru apariția lucrărilor canonice în limba etiopiană din secolul al XIV-lea vezi Enrico Cerulli, *La Letteratura etiopica*, terza edizione amplificata. L'Oriente Cristiano Nell'Unità delle sue tradizioni, Sansoni — Academia, Milano, 1968, p. 31.

52. Salama în limba ghe'ez înseamnă «revelatorul păcii», «părintele lumii». Acest cognomen a fost dat de localnici sau mai precis de «cei 9 sfinți» veniți în Etiopia din Imperiul Bizantin la sfîrșitul secolului al V-lea. Abuna Salama a fost creștinătorul curții regale axumite (a celor doi frați gemeni Abraha și Aşbiha), și a fost primul ierarh al acestei biserici. Vezi Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, P.L. XXI. col. 479; Socrates, *Istoria bisercească*, P.G., LXVII, col 125 ff.; Sergew Hable — Selasse, «Die Aethiopische Kirche im 4. bis 6 Jahrhundert»; Abba Selama 2 (1971), p. 43—75.; vezi și: L. Duchesne, *Early History of the Cristian Church from its Foundation to the End of the Fifth Century*, trans. C. Jenkins, (London, 1924), vol. III, p. 390—395. Sergew Hable — Sellasie, *State and Church in the Aksumite Period*: PICES (Adis Abeba, 1966), P. 1 ff.

53. Vezi Sergew Hable Selassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History*, to. 1270, Adis Abeba, 1972.

Ortodoxiei niceene, Sfântul Atanasie i-a înmînat Abunei Frumențiu o colecție de canoane ce ar fi putut cuprinde canoanele unor sinoade locale, provinciale și ale sinodului de la Niceea (325). Este plauzibilă ipoteza că Constituțiile și canoanele alexandrine au făcut parte din colecțiile aduse de Frumențiu la Axum. Nu este exclus, ca Frumențiu să fi adus cu el canoanele apostolice, cu întreaga lor literatură zisă-apostolică, destul de bine cunoscute de Biserica Alexandriei. Evident, aceste colecții canonice aduse de Frumențiu erau scrise în limba greacă. O eventuală traducere a colecțiilor de canoane în limba etiopiană (ghe'ez), în timpul păstoririi Abunei Frumențiu (secolul al IV-lea), nu pare posibilă. Această traducere putea să apară doar după secolul al VI-lea. În primul rînd trebuia să fie tradus Noul Testament⁵⁴ și apoi colecțiile canonice care îl urmau. Dar, întrucît Noul Testament a circulat în limba greacă pînă la venirea «celor 9 sfinți» (secolul V—VI), este de la sine înțeles că același lucru s-a petrecut și cu canoanele. Este greu de admis că axumiții au primit mai întîi legea canonică pe limba lor și apoi evanghelia. Limba greacă era limba oficială a curții imperiale din acele timpuri, era limba literaților și a negustorilor. Un argument mai convingător îl constituie existența comunității grecești⁵⁵ de la Axum, care era destul de înfloritoare. Mai mult, limba ghe'ez s-a format în forma de astăzi, în secolele V—VI, odată cu vocalizarea caracterelor sabeene, care au dat naștere unei limbi vocalizate, silabice⁵⁶.

Colecțiile de canoane aduse de Frumențiu și apoi de cei 9 sfinți au circulat în limba greacă. Improprierea acestor colecții canonice în versiuni grecești, copte și siriene, de limbă greacă, în Biserica etiopiană, apare odată cu începuturile organizării ei canonice. Colecțiile canonice aduse de Frumențiu și colaboratorii săi au servit ca îndreptare și norme organizatorice și disciplinare Bisericii Axumite. Ele au rămas netraduse, întrucît erau cunoscute doar de ierarhii acestei Biserici și colaboratorii lor, care le foloseau în limba greacă. Înclinăm să credem că doar canoanele niceene însoțite de Mărturisirea de credință au putut fi traduse, datorită interesului lor major. Dacă acest fapt s-a împlinit, Abuna Frumențiu n-a fost străin de acest lucru. Numai așa credem că putem explica poziția Bisericii etiopiene pentru Sinodul de la Niceea și canoanele lui. Așa am putea explica și faptul de ce etiopienii atribuie paternitate niceeană unei întregi literaturi canonice și nomocanonice, inclusiv nomocanonul Felha Nagast. Unii cercetători ai literaturii vechi etiopiene, ca de pildă, Bernard Manuel Weischer⁵⁷, admit doar traducerea din limba greacă a Bibliiei, a Regulilor Sfântului Pahomie și a biografiilor lui Paul de Teba și Sfântul Antonie. Literatura canonică a fost neglijată de către cercetătorii istoriei literaturii etiopiene, acceptîndu-se drept autoritative unele păreri emise de etiopieni de renume. Conti Rossini, cunoscutul savant de studii etiopiene, nota că apariția și traducerea Sinodosului etiopian s-a făcut în secolul al XIII-lea sau al XIV-lea⁵⁸. Afirmția lui C. Rossini a fost însușită de toți canoniștii și istoricii etiopieni de pînă acum. Evident, acceptarea acestei teze ar însemna excluderea existenței colecțiilor de canoane din Biserica Etiopiei pînă în secolele XIII—XIV. În secolul al XIV-lea apare doar colecția «Sinodos», tradusă din limba arabă, sau mai precis apare versiunea etiopiană a Sinodosului copt de limbă arabă. Prin traducerea Sinodosului, versiunea arabă, se încheia doar procesul de codificare și receptare a legislației canonice copte de către Biserica Etiopiană. Existența colecțiilor de canoane în Biserica axumită, odată cu începuturile

54. Ignazio Guidi spunea despre traducerea Bibliiei: «... Pentru negustorii greci, de a căror libertate cultică se preocupa apostolul Abisiniei, Frumențiu, această traducere nu era necesară; pentru indigenii din Abisinia, se simte nevoia de o traducere ghe'ez spre a doua jumătate a secolului al V-lea...» (*Storia della Letteratura Etiopica*, Roma, 1932, p. 12—13).

55. Vezi Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, P.L. XXI, col. 479.

56. Vezi A.J. Drewes, *Inscriptions de l'Éthiopie antique*, Leiden, 1962; Idem, *Problème de Paléographie étiopienne*, A.E., 1, 1955.

57. *Historical and philological problems of the axumii literature (especially in the Querellos)* în «Journal of Ethiopia Studies», vol. IX, nr. 1, p. 61, H.S. I University, January, 1971, Addis Abeba.

58. *Il Sinodos Etiopico*, în «Atti della Reale Accademia d'Italia», vol. III, fascicolo 1—5, Roma, 1942, p. 41.

ei organizatorice, nu poate fi contestată pentru lipsa documentelor, care să facă referință expresă la literatura canonică etiopiană, anterioară acestei date. Mărturiile literare anterioare secolelor XII—XIII n-au rămas în Etiopia, datorită vitregiilor vremurilor sub care au trăit locuitorii acestei țări; dar acestea nu extinde un patrimoniu cultural, o istorie, o tradiție sau o zestre a literaturii canonice în Etiopia. Istoricii admit în unanimitate că traducerea și completarea patrimoniului religios al Bisericii etiopiene s-a datorat venirii celor 9 sfinți din Imperiul bizantin, deși în biografiile (gădilele)⁵⁹ lor nu se face, practic, nici o mențiune precisă. Dacă aceasta este părerea unanim acceptată, de ce nu s-ar putea admite că alături de Biblie și literatura dogmatică și monahală a fost importată și cea canonică? Cei 9 sfinți au adus cu ei nu numai anatelemele contra Sinodului de la Calcedon, ci și diferitele colecții canonice, cărora li s-a dat o importanță quasi-evanghelică. Desigur aceste colecții n-ar fi putut cuprinde altceva decât canoanele locale, ale celor trei sinoade ecumenice, canoanele zise apostolice și poate unele dispoziții date de Biserica coptă și cea siriană necalcedoniană pînă la acea dată. N-ar fi exclus ca aceste colecții canonice să nu fi trecut granițele Axumului⁶⁰ sau ale minăstirilor ctitorite de ei. Ucenicii celor 9 sfinți au întemeiat noi locașuri de priveghere și pomenire și le-au înzestrat cu lucrări religioase, traduse în parte din arabă⁶¹. Printre acestea la loc de cinste au figurat și colecțiile de canoane. Mitropoliții copti și colaboratorii lor, continuînd tradiția începută de Abuna Frumențiu, hirotonit de Sfîntul Atanasie cel Mare, au adus cu ei pe meleagurile etiopiene nu numai veșmintele coptilor ci și colecții de canoane. Monahii etiopieni, pelerini la locurile sfinte sau la lavrele părinților pustiuului din Egipt⁶², au adus cu ei diferite lucrări religioase ale orientului creștin, printre care și colecții de canoane. Numai așa putem explica varietatea și diversitatea versiunilor colecțiilor canonice din Biserica Etiopiei.

În concluzie putem afirma că, declinul Axumului și timpurile tulburi, pe care le-a trăit Etiopia după secolele al VII-lea—al VIII-lea, nu înseamnă de fapt lipsa unei

59. Cel «9 sfinți», după cum sînt cunoscuți de etiopieni în literatura religioasă a țării, au fost 9 monahi veniți din imperiul bizantin. Motivul venirii lor este încă discutabil. Unii teologi îi consideră anti-calcedonieni, alții pre-calcedonieni. Ei își desfășoară activitatea sub 4 împărați etiopieni, (Ella Amda. Tazena, Caleb și Găbre Măscâl), la sfîrșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea. Contribuția lor la îmbogățirea patrimoniului literar-religios este apreciată în mod deosebit. Ei au implantat în Etiopia organizația monahală cenobitică. Forma aceasta de viață monahală anahoretică era prezentă încă din timpul lui Frumențiu (secolul al IV-lea). Istoricii numesc epoca acestor 9 sfinți «doua evanghelizare». Vezi Sergew H. Selasse, *op. cit.*, p. 115. Istoricii literaturii etiopiene mărturisesc că biografiile acestor 9 sfinți sînt opera secolului al XV-lea. Vezi Enrico Cerulli, *op. cit.*, la nota nr. 51; Conti Rossini, *Vitae Sanctorum Antiquorum I, Acta Yaret Pantalewon*, în «C.S.C.O., Scriptorum Aethiopicorum», vol. X. Louvain, 1955; I. Guidi, *Il Gadla Aragawi*, în «R.R.A.L., Atti, serie 5, (1896); Conti Rossini, *La leggenda di Abba Afse in Etiopia*, in *langes syriens offerts à M. René Dussaud*. Paris, 1939, p. 152.

60. Axumul a fost vechea capitală a imperiului etiopian reședința împăraților și ierarhilor greci și copti. Axumul de azi a rămas doar un muzeu de vestigii ale trecutului și simbol al unității naționale și religioase de altădată.

61. Vezi Jean Doresse, *Les Anciens Monastères Coptes de la Moyen Egypte et leurs influences sur l'Éthiopie Chrétienne Médié* în «Travaux de la Recherche Cooperative sur programme», 230, fasc. septembre, 1970, p. 85.

62. Vezi O. Meinardus, *Ethiopian monks in Egypt*, Alexandria, 1962, p. 61; Idem, *Ecclesiastica Aethiopia in Aegypt*, «Journal of Ethiopian Studies», Addis Abeba, vol. III, nr. 1, 1965. Prezența monahilor etiopieni în pustul Egiptului o atestă Palade. În 391 găsim pe Moise etiopianul, una din figurile reprezentative ale monahismului din Egipt. Vezi O. Meinardus, *op. cit.*, p. 75. Manuscrisul poliglot al Psaltirii. (Psal'tirea Barberiană), scrisă în limbile coptă, armeană, ghe'ez (etiopiană), arabă și siriană, atestă prezența monahilor etiopieni, în evul mediu, la lavrele orientului mijlociu. Prezența monahilor etiopieni la locurile sfinte este subliniată de Abba Filipos (acum Mitropolitul Filipos) în lucrarea sa, «*The Rights of the Abyssinian orthodox Church in the Holy places. Documentarq manuscripts*», Addis Abeba, 1963.

literaturi religioase. Actele distrugătoare ale împărătesei Gudit (Iudit)⁶³ înmormintau sub flăcări o istorie și o civilizație ce rivalizau cu Babilonul și Memphisul timpurilor apuse. Arabia Saudită, leagănul de naștere al axumiților, va fi ocupată de perși. Religia lui Mahomed care a devenit cimentul unității arabe a avut influență asupra temeliiilor statului creștin etiopian. Statele musulmane vor separa această insulă creștină⁶⁴, — Etiopia, — de restul lumii creștine. Doar monahii pelerini vor înfrunta vitregiile, rămânând singurii cărauși⁶⁵ ai veștilor de peste mare, în țara lui «Prester Jon»⁶⁶. Ambasadori ai Niğușilor la curtea mamelucilor și califilor egipteni sau la patriarhii copti, monahii etiopieni zăboveau luni de zile prin minăstirile coptilor până se întorceau cu noul Abuna⁶⁷. Aceste albine ale pustului strecurau, sub mantia prăfuită de colbul deșertului, manuscrise ce aveau să creeze Etiopiei faima cunoscută. Acești ostentori ai culturii naționale etiopiene n-au omis din opera lor de traducere nici canoanele Bisericii Orientale. Sub dinastia Zague (1030/1050—1268/1270) activitatea traducerii literaturii religioase a Orientului creștin în limba ghe'ez a fost destul de prolifică. Bisericile de la Lalibela⁶⁸, socotite printre minunile arhitectonice, apărute în această epocă, sînt o mărturie grăitoare. Cu toate acestea, mărturiile literare lipsesc. De-abia din secolul al XIV-lea vom avea unele informații. Dar lipsa informației documentare timp de zece secole (IV—XIV) nu exclude existența unei literaturi canonice de traduceri. Dacă realitatea istorică a evenimentelor din viața Bisericii Ortodoxe etiopiene, creionate în paginile acestei lucrări, nu este o mărturie grăitoare privind receptarea canoanelor de către Biserica etiopiană, înainte de apariția menționării lor în sursele literare din secolul al XIV-lea, este grăitor un alt adevăr istoric, anume, prezența episcopilor și mitropoliților greci în Etiopia⁶⁹, care aveau în posesie colecțiile canoanelor. Etiopienii sau ierarhii lor au putut să cunoască aceste

63. Împărăteasa păgînă Gudit (Iudit cea frumoasă) a distrus în secolul al X-lea Axumuș și teazaurul său cultural. Vezi C. Rossini, *La caduta della dinastia Zagué e la versione amarica della Be'ela Nagast*; RRAL, vol XXXI, ser. 4, (1923), pp. 279—314. C. Bezold, *Kebrä Nagast, die Herrlich keit der Koenige*, Muenchen, 1905, p. 22.; Sergew H. Sellasse, *op. cit.*, p. 225.

64. Vezi *Gedle Yemrehane Kristos*, manuscris, în limba ghe'ez Bete Medhane Alem, Axum.; H. G. Wiet, *L'Égypte Byzantine et Musulmane*, Cairo, 1932.; J. S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, London, 1954.

65. Vezi E. Cerulli, *Etiopi in Palestina; storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, 2 vol., Rome, 1943—1947.; O. Meinardus, *Monks and monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo, 1961.

66. Legenda despre «Prester John» sau «Preotul Ioan» a apărut în prima jumătate a secolului al XII-lea. Misionarii papei de la Roma, în căutarea unui suport moral pentru cruciadele susținute de pontiful roman, au creat o legendă despre un împărat creștin care este și preot, numit Ioan. La început acest preot-împărat a fost localizat în India; Ulterior el a fost identificat cu împăratul creștin din Etiopia. Vezi F. Alvares, *The Prester John of the Indies*, trans. C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford, (Haclyut Society, Cambridge, 1961); R. Lefebvre, *Riflessi etiopici nella cultura europea del medioevo e del rinascimento*; Annali Lateranensi, vol. VIII (1944); G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1864; J. Richard, *L'Extrême — Orient Légendaire au Moyen Age: Roi David et Prêtre Jean*; A. E. 2 (1957); V. Slessarev, *Prester John, The letter and the legend*, London, 1859.

67. Vezi Sawirus ibn al — Mukaffa, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, trans. Aziz Suryal Attiya et al., Cairo, 1948. vol. II, Part. II, p. 118—120.

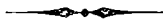
68. Vezi *Gedle Lalibela*, în limba amharică, în «National Library», (Zewge Welde Sadik), Addis Abeba, 1959; J. Perruchon, *Vie de Lalibela, roi d'Éthiopie*, Paris, 1892.

69. Printre mitropoliții Axumului găsim și un georgian care venea din Ierusalim, în 479. Martirius (478—486), patriarhul Ierusalimului, trimitea pe diaconul Georgian Toma cu o scrisoare de recomandare la patriarhul Alexandriei, rugîndu-l să-l sfințească episcop al Etiopiei. G. Garitte, *La version georgienne de la vie de S. Cyrilaque par Cyrille de Scythopolis*, în «Museum», 75, 1965, p. 339—340. Enrico Cerulli nota că acesta este un caz unic, deoarece cultura greacă era dominantă în acest timp în Etiopia (*La Letteratura Etiopica*, loc. cit., p. 220).

colecții de canoane ale ierarhilor greci⁷⁰. Așa ne vom explica de ce tradiția canonică a Bisericii Etiopiei este comună cu cea a Ortodoxiei bizantine⁷¹. Ea s-a născut și a rămas în albia acestei tradiții dogmatico-canoniche. În prezent teologii Bisericii etiopiene acordă tot mai multă atenție provenienței variantei celor 84 de canoane pseudo-niceene de către Biserica coptă, care prin canonul 42 sancționa jurisdicția sa asupra Bisericii etiopiene și cerea perpetuarea obiceiului ca ierarhii Bisericii etiopiene să fie recrutați numai dintre copii. Lupta pentru independența Bisericii etiopiene încununată cu succes în 1951, prin alegerea primului înființător etiopian, arhiepiscopul Vasileos, a creat o conștiință canonică în rindul teologilor etiopieni. Canonisții Bisericii etiopiene au început să cerceteze mai cu atenție codul canonic copt. Ei s-au folosit în studiul lor comparativ de codul canonic al Bisericii Ecumenice. Garanția canonicității canoanelor din codul etiopian are nevoie de mărturia codului canonic al Bisericii Ecumenice din timpul patriarhului Fotie. Revizuirea codului canonic etiopian nu se poate restrînge însă numai la canoanele și legile împărătești primite de nomocanonul în 14 titluri, redactat de patriarhul Fotie în 883 și aprobat drept cod oficial al Bisericii Ortodoxe Ecumenice de Sinodul endemic din Constantinopol din anul 920. Codificarea codului canonic etiopian cere revizuirea tuturor «...normelor bisericești (sinoade, canonisți), parte de organe de stat, și care au fost receptate de întreaga Biserică ortodoxă»⁷².

Procesul de receptare și incorporare a canoanelor într-un Codex etiopian «Liber Canonum» a început în secolul al IV-lea și se continuă pînă astăzi. Colecțiile de canoane ale Bisericii Ecumenice a Răsăritului au fost cunoscute etiopienilor prin intermediul colecțiilor grecești și apoi prin cele copto-arabe, derivate în parte din izvoare bizantine. Cercetătorii dreptului canonic oriental recunosc că colecțiile de canoane și nomocanoane siriene și copto-arabe sînt derivate din colecțiile grecești⁷³. Prin traducerea acestor colecții siriene și copto-arabe, Biserica etiopiană și-a impropriat tezaurul canonic al Bisericii Răsăritene.

Nădăjduim ca înviorearea raporturilor Bisericii etiopiene cu Biserica Ortodoxă să deschidă noi perspective procesului de receptare a canoanelor sinoadelor ecumenice IV, VI și VII, în Biserica etiopiană, spre ușurarea refacerii unității Bisericii Mîntuitorului Hristos, cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească.



70. După moartea Abunei Frumențiu a urmat Minas a cărui origine nu se cunoaște. După nume se pare a fi grec. După moartea lui Minas, sursele greco-romane sau etiopiene nu dau nici o mărturie despre ierarhii Axumului. Desigur păstoriai Axumului au continuat să vină de la Alexandria. Părerile istoricilor sînt controversate în privința ierarhilor de la Axum după sinodul de la Calcedon (451). Unii îi numesc calcedonieni, alții necalcedonieni. Se crede totuși că de-abia din secolul al VII-lea vor veni pe scaunul arhieresc al Axumului, necalcedonienii din Egipt. Vezi E. Renodotius, *Historia Patriarchorum Alexandrinorum*, 1717; J. M. Wansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, 1677.

71. Prezența mitropolitiilor greci de la Adulis rămîne însă un adevăr incontestabil și o mărturie a posibilității receptării canoanelor Bisericii Ortodoxe bizantine de către Biserica Etiopiei, și după despărțirea jurisdicțională de la Calcedon; V. Monneret de Villard, *Mosé, Vescovo di Adulis*, în «Orient Christ. Periodica» 13/1947, p. 613—623; J. M. Neale, *A History of the Hol Eastern Church*, London, 1843, vol. I, p. 220; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 14.

72. Dr. Valerian Șesan, *Revizuirea Canoanelor și altor norme Bisericești precum și codificarea lor*, Cernăuți, 1937, p. 14.

73. Vezi: Otto Meinardus, *A Study on the canon of the coptic Church*, loc. cit.; Salib Sourial, *The Sources of the modern law*, loc. cit.; Botte, B. *Les plus anciennes collections canoniques*, în «Orient Syrien», 1950, p. 331—350;

„ȘARPELE DE ARAMĂ“ (NUMERI, XXI)
ÎN NUMISMATICĂ ȘI ÎN ISTORIA MEDICINII

Cercetările arheologice întreprinse, în urmă cu peste 50 de ani, de către Virgil Drăghiceanu, la biserica Domnească din Curtea de Argeș, au dus între altele la un rezultat senzațional: s-a descoperit mormîntul intact al unui voievod, îmbrăcat în costum de cavaler după moda apuseană, într-un sarcofag de piatră, în care se odihnea de peste o jumătate de mileniu¹.

Voievodul, asupra identității căruia nu există încă un acord complet, pare a fi Radu I Basarab (1377—1383)². El purta o tunică scurtă de purpură cu nasturi de argint și în jurul mijlocului avea o cingătoare de piele închisă cu o magnifică pafta de aur; pe degete s-au găsit inele bălute în pietre prețioase și gravate cu inscripții latine, iar capul îi era împodobit cu o diademă țesută din fir de aur și brodată cu perle.

Era dovada felului de viață pe care-l duceau la Argeș cei dintii domnitori ai noștri, luxul și bogăția de care se înconjurau. Dar unul dintre aspectele cele mai deosebite și de un interes excepțional îl constituiau simbolurile magice gravate pe bijuteriile descoperite. În primul rînd atenția cercetătorilor a fost atrasă de prețioasa pafta de aur, care cîntărea 280 g și reprezenta un castel medieval, cu două turnulețe în părți, din care un cavaler și o doamnă păreau a-și vorbi. În mijloc, sub o arcadă gotică, era un portal în care pe fondul de email azur se deosebea o lebădă de bronz cu cap de femeie.

Era desigur un simbol, dar semnificația lui n-a fost încă deplin și convingător dezlegată. S-a pretins că ar fi interpretarea unui roman de epocă³ sau că ar reprezenta personajul «Frau Welt» sau «Frau Venus», adică transpunerea în spiritul medieval a anticei Afrodită, metamorfozată în lebădă⁴.

Nu s-a dat însă atenție dosului paftalei, unde în dreptul lebedei din portal, se găsește o mică casetă închisă cu un capac prins în două șuruburi. Am socotit că aci se găsește taina paftalei de la Argeș.

Din ceea ce s-a descoperit în sarcofag s-a putut constata că voievodul purta în jurul mijlocului un cordon suplu, peste care era așezată centura cu paftaua de aur. Aceasta era însă doar un ornament, pentru că în realitate nu încheia centura. Prin greutatea sa paftaua scobora, cînd purtătorul era în picioare, pînă mai jos de șale. Ținînd seama de unele obiceiuri de port persane, sîntem înclinați să credem că acea cutiuță din spatele paftalei cuprindea medicamente sau substanțe afrodisiace.

1. «Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice», X—XVI (1917—1923).

2. I. Ionașcu, *Basarabii în tabele genealogice*, în «Studii și articole de istorie», XVII (1972), p. 128.

3. N. Vătămanu, *Medicina veche românească*, București, 1970, p. 91—93.

4. M. Schwob, *Médailles et amulettes à légendes hébraïques*, în «Revue numismatique», seria II, vol. 2 (1892), p. 241; G. Schlumberger, *Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et les maladies*, în «Revue des études grèques», V (1892), p. 73.

Legătura dintre lebăda cu cap de femeie și conținutul casetei este de natură a da naștere unor interpretări deosebit de sugestive.

Alte simboluri magice, mai puțin tainice însă, apar pe inelele de pe degetele voievodului. Sînt gravate diferite inscripții de texte religioase servind drept talismane, foarte deseori folosite în evul mediu, precum: «Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum». Pe piatra unui inel, o gemă antică de culoare roșie, este gravat un cap de femeie; inelul însuși poartă desene de formă romboidală și inscripția: «Jesus autem transiens per medium illorum ibat» (Luca IV, 30). Pe o parte a monturii se vede o stea în opt colțuri sub care se citesc literele AL-A. Camille Enlart⁵ vedea în aceste litere o formulă magică, foarte cunoscută în evul mediu și exprimată prin sigla AGLA, constituită din inițialele unei citații din profetul Isaia: «Atha Gabor: Leolam Odonai», adică «Puternic vei fi, Doamne, în vecii vecilor!»⁶.

Cărturarii talmudiști, ca și cei creștini, socoteau că AGLA, unul dintre cele 72 de nume ale Dumnezeuirii, nu trebuie să fie pronunțat de neinițiatii împovărați de păcate și nevrednici.

De aceea au transformat pe AGLA în ARFA sau în ASLA ori au scos una dintre litere, ca de pildă în AL-A, care se găsește pe inelul lui Radu I Basarab.

Ne vom ocupa acum de o a treia categorie de simboluri magice care se întilnesc pe unele dintre monedele bătute în timpul domniei lui Radu I Basarab, cel de al doilea domnitor român care a emis monede, după fratele său Vladislav, care l-a precedat la tron.

Există mai multe tipuri de monede, dar în studiul de față nu ne vom opri decît la cele «cu șarpe»⁷, care așa cum se va constata au o strînsă legătură cu istoria medicinei. Șarpele apare numai pe monedele bătute în vremea domniei lui Radu I Basarab, cu excepția unui singur tip care poartă și numele fratelui său Vladislav, împreună cu care împărțise puterea, în calitate de coregent⁸, înainte de a rămîne singur domnitor.

Aceste monede poartă, în general, sigle compuse din inițiale și din flori destinate, pare-se, să deosebească diferitele emisiuni sau să desemneze pe meșterii monetari. Mulțimea tipurilor monetare și frecvența emisiilor, uneori chiar de două ori pe an dacă nu și mai des, adăugate la tot așa de frecvente retrageri din circulație constituiau, după cum se crede, o importantă sursă de venituri pentru domnitori.

Dar în timp ce siglele obișnuite îndeplineau acest rol, pe care-l putem numi tehnic și de rutină, prezența șarpelui capătă o semnificație cu totul deosebită⁹. Să precizăm că domnia lui Radu I Basarab începea la un sfert de secol după teribila apariție a ciumei negre care a pustiiit Europa în întregime. Prima izbucnire a acestui teribil flagel, în anii 1348—1350, a fost urmată, la scurte intervale de o serie de alte izbucniri dezastruoase, astfel încît calamitățile care s-au succedat în a doua jumă-

5. I. C. Chițimia, *Considerații referitoare la interpretarea formulei slave MLRB*, în «Romanoslavica», XII (1965), p. 305.

6. C. Moisil, *Monede vechi românești inedite sau puțin cunoscute*, în «Analele Academiei Române», mem. sect. ist., seria a 2-a, t. XXXVIII (1915), p. 70.

7. C. Moisil, *Monetele lui Radu I. Basarab*, în «Bul. Com. Mon. Ist.», p. 122.

8. *Ibidem*.

9. Oct. Iiiescu și N. Vătămanu, *În legătură cu unele particularități ale monedelor lui Radu I Basarab*. Comunicare la Societatea de Numismatică, 25 martie 1962.

tate a secolului XIV trebuie să fie considerate ca aparținând aceleiași înfricoșătoare epidemii cunoscută sub numele de ciuma neagră¹⁰.

Lipsa arhivelor și a cronicelor cu privire la acești primi ani de viață a principatelor române au stat la baza ignorării ravagiilor groaznicului flagel în trecerea lui prin țările noastre. Până acum nu s-a putut aduce nici o atestare documentară în sprijinul propagării ciumei negre la noi. Servindu-ne însă de indicii indirecte, am izbutit să stabilim cu certitudine că în cursul secolului XIV și țara noastră a suferit de pe urma acestei calamități¹¹. Printre aceste indicii figurează, în primul rând, reprezentarea șarpelui biblic gravat pe monedele bătute în timpul domniei lui Radu I Basarab. Exemplare de acest fel sînt destul de rare; pînă în prezent s-au identificat numai 21 ducați de argint¹², care aparțin următoarelor trei tipuri:

1. Paisprezece dintre acești ducați, deci cei mai mulți, poartă pe avers inscripția în slavonă «Io Radoula» sau «Io Radoula velic voevod», adică «Io Radu mare voievod» și o cruce greacă cu brațele egale, terminate în flori de crin. În cantoane apar grupuri de cîte trei globule. Pe revers este gravat un coif văzut din profil, surmontat de un vultur cu aripile strînse, privind spre stînga. În fața coifului se vede un șarpe, cu gura căscată, așezat vertical.

2. Al doilea tip poartă pe avers tot o cruce greacă, cu flori de crin la extremități, dar în cantoane globulele sînt înlocuite cu litera «a». Pe revers, aceeași reprezentare a șarpelui, în fața coifului surmontat de vultur.

3. Ultimul tip poartă pe avers crucea și globulele, dar pe revers, în locul șarpelui, este gravată, o singură dată, litera «a», identică în ce privește forma cu aceea de pe tipul 2¹³.

Dacă trecem acum la analiza semnificației acestor simboluri, vom începe cu ceea ce ne este cunoscut, adică prin litera «a» care reprezintă inițiala termenului magic AGLA, termen redus aci la o singură literă. În patru litere sau în mai puține, se grava pe clopote pentru a le apăra de trăznet¹⁴, sau pe inele pentru a-i feri pe cei ce le purtau de boli și indeosebi de molieme.

Prezența termenului AGLA, redus la AL-A sau numai la «a», ca și reprezentarea șarpelui pe aceste monede, menite să aibă o largă circulație, fuseseră recomandate mai întii credincioșilor catolici, de la care le-au luat apoi și cei ortodocși, prin spirit de imitație. Ele urmau să servească drept amulete spre a-i apăra de ciumă. Fenomenul a devenit foarte frecvent în cursul secolului XIV, cînd epidemiile s-au succedat cu o virulență tot mai puternică. Urmarea a fost că s-au căutat cu tot mai multă insistență monedele, «Pesthalerii» și medaliile cu șarpe, bătute special. Desigur că numeroasele emisiuni îmbogățeau tezaurul domnesc. Dacă, în principiu, acesta era adevărat și pentru alți principii¹⁵, Radu I Basarab nu urmărea realizarea

10. F. H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, Philadelphia—London, 1929, p. 188.

11. N. Vătămănu, *op. cit.*, p. 86.

12. Oct. Iliescu, *Cu privire la problema realizării unui «corpus» al monedelor feudale românești*, în «Studii și cercetări de istorie medie», I (1956), p. 296.

13. Oct. Iliescu, *Emisiuni monetare ale Țării Românești în secolele XIV și XV*, în «Studii și cercetări numismatice», II (1958), p. 311.

14. F. de Mély, *Le Rétable de l'agneau de Van Eyck*, în «Revue Archéologique», XV (1921), p. 33.

15. Jaqueline Brossolet, *Quelques aspects religieux de la grande peste du XIVe siècle*, Conferință la Centru de cercetări de istoria evului mediu la Universitatea Paris-Sorbona, 9 decembrie 1971.



Fig. 3. — Pestthaler — 1587(?)
Iisus, sub chipul șarpelui, pe cruce.



Fig. 4. — Ducat cu șarpe (revers).



Fig. 5. — Medalia lui Paracelsus
contra ciumei; avers și revers.

de venituri suplimentare, cu orice preț, fiindcă era un domnitor bogat. O cronică italiană contemporană, *La Cronaca Carrarese*, vorbește de o comandă a lui Radu I Basarab, la Veneția, pentru zece mii de armuri necesare oștirii sale¹⁶. Cu toată exagerarea cifrei armurilor rămîne totuși adevărat faptul că în lupta dintre unguri și români regele Ludovic era să cadă în miinile oștirii lui Radu I Basarab.

Înzestrarea excepțională a oștirii, ca și lupta ce a uramt, au reprezentat pentru Radu I Basarab realizări de o însemnătate cu totul excepțională. Pentru a le sublinia valoarea, el a pus să se bată o emisie specială de ducați, pe care, fapt unic în istoria numismaticii românești, el însuși este reprezentat în armură, avînd alături scutul armurial menit să-l identifice¹⁷. Aceeași reprezentare se găsea zugrăvită și la exteriorul bisericii Mînăstirii de la Argeș, pînă la o reparație din secolul XVII.

Iată, așadar, că o acțiune cu semnificație politică și militară, din vremea domniei lui Radu I Basarab, a fost comemorată printr-o emisie monetară.

Un alt eveniment, de o importanță tot atît de deosebită, adică epidemia de ciumă neagră, a fost și ea evocată prin baterea de monede purtînd pe ele reprezentarea șarpelui și a literii «a», inițiala siglei AGLA. Marea epidemie de ciumă semnalată în cursul anilor 1348—1350 și-a făcut din nou apariția la puțină vreme după aceea. Astfel, la Constantinopol, capitala Imperiului bizantin, cu care noi românii ne aflam în strînse legături de ordin religios, economic și politic, molima bîntuia încă din 1386¹⁸. Mitropolitul Țării Românești Hariton, care se găsea la Muntele Atos, își întocmea, în 1378, testamentul temîndu-se că va muri. Nu se poate închipui că epidemia care pricinuia atîtea ravagii în țările învecinate să fi cruțat țara noastră.

Este foarte probabil că reprezentarea șarpelui pe monede¹⁹ corespundea unei anumite perioade din evoluția epidemiei, probabil momentului cînd virulența devenea cea mai ucigătoare. Prezența șarpelui constituia o invocație pentru a se înlătura boala; iar cînd șarpele invocat nu și-a arătat puterea, el a fost înlocuit pe monede prin litera «a» (AGLA), o altă invocare a milostivirii divinității²⁰.

Legăturile dintre reprezentarea șarpelui și molima de ciumă datează din cele mai vechi timpuri și are ca izvor o istorisire biblică. După ce au ieșit din Egipt, evreii s-au răzvrătit împotriva lui Moïse. Pentru a-i pedepsi, Iahve a slobozit asupra lor șerpi veninoși, care mușcau și omorau pe evrei. Înfricoșați, păcătoșii au venit la Moïse, rugîndu-l să-i apere. Profetul a primit atunci poruncă de la Dumnezeu să facă un șarpe de aramă și să-l atîrne de un stîlp; oricine va mai fi mușcat și se va

16. G. I. Brătianu, *Expediția lui Ludovic I al Ungariei împotriva lui Radu I Basarab*, în «Revista istorică», II (1925), nr. 2, p. 12.

17. N. Vătămănu, *Revelații în tabloul ctitorilor Mînăstirii Curtea de Argeș*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 7—8, p. 122.

18. N. Vătămănu, *Medicina veche românească...*, p. 82.

19. Bruno Kisch, în lucrarea: *Plagues and Coins*, în «Ciba Simposia». X (1948), nr. 10, p. 807, arată că în trecut se băteau monede cu prilejul diverselor epidemii: așa a fost tetradrahma lui Selinus (cca. 550 î.d.Hr.) pentru a aminti ravagiile pricinuite de malarie în Sicilia, sau dinarii lui Lucius Valerius Aspiculus (46 d.Hr.) din vremea unei epidemii de ciumă în Italia.

20. M. Vernes, *Le serpent d'airain fabriqué par Moïse et les serpents guérisseurs d'Esculape*, în «Revue archéologique». VII (1918). p. 36.

uita la șarpele de aramă, va scăpa cu viață²¹. Fără îndoială că era vorba, sub această prezentare poetică și legendară, de calamitățile pricinuite de o gravă epidemie, care ar fi putut fi ciuma.

Povestiri în care intervin șerpii vindecători au fost multe în trecut²². Ele circulau în toate metropolele lumii vechi, și îndeosebi la Roma și la Constantinopol. Ovidiu în *Metamortozele* sale (XV, 626—744) și Pliniu în *Naturalis Historia* (XXIX, 22) amintesc de introducerea cultului lui Esculap la Roma, cult adus din orașul Epidaur, sub înfățișarea unui șarpe mare, adăpostit în templul de pe malurile Tiburului; șarpele avea să reprezinte mai târziu pe Esculap însuși.

În evul mediu și în vremea Renașterii era obiceiul să se invoce deseori puterile binefăcătoare ale șerpilor, care se credea că ar putea face să înceteze sau să înlăture epidemiile. Explicația acestei credințe stătea pe de o parte, în răspîndirea progresivă a culturii religioase și, pe de altă parte, în marea frecvență a epidemiilor de ciumă. Emisiile de monede și de medalii care au pe ele reprezentarea unui șarpe și care serveau drept amulete, au devenit foarte căutate și a trebuit să fie repetate. Astfel erau foarte răspîndite în secolul XVI²³. Centrul cel mai reputat, specializat în baterea unor astfel de medalii, se găsea la Joachimstahl în Boemia.

Medaliile aveau pe o față scena Răstignirii, iar pe cealaltă era reprezentat Moise, înconjurat de poporul său și prosternat în fața șarpelui de aramă. Inscripția «Numeri, 21» arăta originea biblică a istorisirii. Se mai întilneau diverse alte texte religioase și invocații. De cele mai multe ori erau așa-numitele «binecuvîntări ale lui Zaharia», după numele unui papă (741—752), după alții al unui episcop din Ierusalim²⁴, sau atribuite altor sfinți, care făcuseră să înceteze, cîndva, epidemii de ciumă.

Medaliile acestea erau executate cu un deosebit simț artistic²⁵ și uneori erau prinse într-un cadru metalic, de asemenea măiestrit lucrat. Se putea vedea pe multe dintre medalii șarpele încolăcit în jurul Crucii, ceea ce îl identifica cu însuși Iisus Hristos. Alteori era încolăcit în jurul unui Tau egiptean, în formă de T (care simboliza de asemenea Crucea).

Una dintre aceste medalii-amuletă împotriva ciumei, care a reținut mai mult atenția, a fost aceea a marelui medic din vremea Renașterii, Paracelsus. Aversul medaliei avea gravat un șarpe încolăcit în jurul unui Tau precum și inscripția: «Contra Pestem»; reversul arăta un scorpion încadrat în cuvintele «Seneston Paracelsi».

În afară de amuletele în chip de medalii sau de monede, așa-numiții «Pest-thaleri», adică taleri din vremea ciumei²⁶, se mai făceau amulete și în formă de cruce, cu inscripții foarte variate²⁷.

21. Numeri, XXI.

22. I. S. Schonten. *De slangenstuf van Asklepios, Symbol der Geneeskunde*, Amsterdam, f.a., p. 13. 23. F. G. Garrison, *op. cit.*, p. 240.

24. Br. Kisch, *op. cit.*

25. H. H. Molaret și J. Brossolet. *La peste source méconnue d'inspiration artistique, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Jaarboek*, Antwerpen, 1956, p. 33.

26. R. Crawford, *Plague and Pestilence in Literature and Art*, Oxford, 1914; *Pestilantia in Nummis*, Sammlung Pfeiffer, Nürnberg, 1942. 27. H. H. Molaret, J. Brassolet, *op. cit.*

Trebuie să precizăm însă că toate aceste monede și medalii-amulete, datează, așa cum am mai amintit, din vremea marilor epidemii din secolele XVI și XVII. Însă din vremea ciumei negre, a marii epidemii din a doua jumătate a secolului XIV, nu se cunosc decât două emisiuni monetare cu șarpe: aceea a ducilor de Milano, din familia Visconti²⁸ și cele bătute de Radu I Basarab.

Familia Visconti și-a făcut apariția pe scena istoriei în secolul XIII. Pe blazonul său se vede un mare șarpe înghițînd un sarazin stacojiu. Această compoziție armurală datează din anul 1283, deci înainte cu 70 de ani de izbucnirea epidemiei de ciumă neagră în Europa. Simbolul reprezentat nu are nici el legătură cu epidemia de ciumă, deoarece evocă o faptă eroică a lui Ottone Visconti, care, plecat în cruciadă, a ucis în luptă sub zidurile Ierusalimului pe un rege sarazin, care purta un coif surmontat de o viperă²⁹. Deci, încă odată, nici o legătură între blazonul casei Visconti și epidemia de ciumă neagră.

În aceste condiții putem trage concluzia că singura monedă cu șarpe din vremea ciumei negre este aceea bătută, în mai multe variante, de voievozii noștri între anii 1377—1383. Este, de altfel, și prima dintre aceste monede cunoscute pînă în prezent, deoarece precede cu 44 ani Pesthalerul de la Kremnitz (1527 și 1528) și cu atît mai mult medalia-amuletă venețiană și din alte orașe italiene (1576—1580). Ulterior, numărul tipurilor de Pesthaleri se va ridica la importanta cifră de 83³⁰, în afară de numeroasele emisii și tipuri de medalii.

Ne mai rămîne să lămurim un ultim punct: încercînd a descoperi originea acestor diverse magice medievale: lebăda cu caj de femeie, casetă misterioasă, sigla AL-A sau «a» aflată pe inele sau pe monede și, în sfîrșit, să găsim o explicație a prezenței șarpelui pe feluritele piese aduse în discuție.

Trebuie mai întîi să amintim că aceste simboluri erau acceptate de mințile cele mai distinse și mai instruite ale vremii, fiind folosite deopotrivă de învățații talmudiști ca și de cei creștini. Unele dintre simboluri trecuseră dincolo de cercul restrîns al cărturarilor, ajungînd în lumea mai largă. Un exemplu grăitor în acest sens este oferit de reprezentarea apotropaică, apărătoare de boli, a șarpelui.

Mai trebuie să ținem seama de faptul că Radu I Basarab nu era catolic, ci ortodox și că istoria îl cunoaște ca pe un pios cîltor de minăstiri ortodoxe și aceasta tocmai într-o vreme cînd propaganda catolică era foarte activă și făcea deosebite sforțări pentru a aduce poporul nostru la confesiunea romană-catolică.

Și totuși, după obiceiurile vremii sale, acest principe își petrecuse anii tineretii pe la mai multe curți străine și probabil a fost trimis chezaș al credinței tatălui său la regele Ungariei³¹. Trebuie adăugat și faptul că însuși bunicul lui Radu I

28. A. Engel, P. Serrure, *Traité de numismatique moderne et contemporaine*, Paris, 1907, p. 429.

29. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, sub voce, Roma, 1949.

30. Cea dintîi se află în colecția «Germanisches National-Museum» din Nürnberg; celelalte în «Pestilentia in Nummis», p. 10.

31. G. I. Brătianu, *În jurul originii stemelor Principatelor Române*, în «Revista istorică română» I (1931), p. 233.

Basarab întemeietorul se arătase dispus să trimită pe unul dintre fiii săi la curtea suveranului regatului vecin. Ceva mai mult încă, principii Basarabi stabiliseră legături de familie cu înalta nobilime maghiară, astfel, Elisabeta, sora lui Radu I Basarab, se căsătorise cu Ladislau de Opeln. De asemenea și faptul că Vladislav, fratele și predecesorul lui Radu I Basarab la tron, adoptase, marea pecete a țării cu inscripție latină³². Și, în sfârșit, costumul pe care-l purta Radu I Basarab și cu care a fost găsit în mormint, toate acestea dovedesc strânsele legături ale principilor din această dinastie românească cu lumea occidentală, cu obiceiurile și moravurile ei.

Crescut în spiritul catolic de mama sa, și în contact cu felul de viață din partea de vest a Europei, Radu I Basarab era desigur din plin familiarizat cu cultura vremii sale și astfel inclinat a se lăsa ciștigat de simbolismul magic al contemporaneității.

Însă, din momentul în care i s-a încredințat soarta poporului său, acest principe a știut să se ferească de influența mediului catolic, care ar fi putut să-l ducă la o dependență spirituală, și politică a țării. Fără a avea cituși de puțin nevoie să abandoneze spiritul în care fusese educat și felul de viață în care crescuse, inclusiv moda vestimentară cu care se obișnuise, el s-a întors hotărît către lumea bizantină de care se simțea legat prin credință, către cea putere imperială care nu arăta nici un fel de dorințe de cucerire, izbutind astfel să apere neștirbită independența tinerei dar viguroasei Țări Românești.



32. C. Moisil, *Monetăria Țării Românești în timpul dinastiei Basarabilor*, în «Anuarul Institutului de istorie națională», Cluj, III (1924), p. 177.

ȘTEFAN CEL MARE, APĂRĂTOR AL CREȘTINĂȚĂȚII

La 10 ianuarie 1975 s-au împlinit 500 de ani de cînd, lingă Vaslui, la locul numit Podul Înalt, Ștefan cel Mare obținea marea și răsunătoarea lui victorie împotriva turcilor; 500 de ani de cînd, după Mircea cel Bătrîn, Iancu de Hunedoara și Vlad Țepeș, un alt voievod român se alătura șirului de iluștri apărători ai creștinătății din acel zbuciumat veac al XV-lea; 500 de ani de cînd se vădea Europei întregi acest adevărat «răsărit de soare» pe cerul mai mult înnegurat al istoriei noastre trecute. Această istorie, care a fost martora alitor prefaceri sociale și politice, atitor răsturnări de oameni și popoare, această istorie cunoaște puține personalități de proporții, de măreția și de valoarea lui Ștefan. Cei 500 de ani care s-au scurs de la marea izbîndă de la Podul Înalt formează perspectiva istorică prin care viața și acțiunile lui Ștefan pot fi judecate în adevărata lor valoare.

Ștefan cel Mare s-a urcat pe tronul Moldovei în anul 1457, după ce l-a înfrînt pe Petru Aron, nevrednicul său înaintaș. Deși a cucerit domnia prin luptă, Ștefan nu s-a impus poporului cu forța, ca un uzurpator. Așa cum istorisește Grigore Ureche, după ce «s-au strînsu țara la Direptate», Ștefan «i-au întrebatu pre toți: iastele cu voie tuturor să le fie domn? Ei cu toții au strîgat într-un glas: Întru mulți ani de la Dumnezeu să domnești. Și decii cu toții l-au ridicatu domnu și l-au pomăzuitu spre domnie mitropolitu Teoctistu»¹. Era în primăvara anului 1457, în preajma Învierii Domnului. Coincidență simbolică, în care Sadoveanu vedea semnele unui destin hotărît în veac: «Căci de a doua zi țara își începe învierea sa»².

Într-adevăr, în cei 47 de ani, aproape o jumătate de veac, Ștefan s-a identificat cu lupta poporului care îl alesese domn la Direptate, împotriva primejdiei cumplite a dominației otomane. Situația din sud-estul Europei la mijlocul secolului al XV-lea era atît de încordată și atît de amenințătoare, încît încercarea domnului Moldovei de a ține piept acestui uragan ridicat în numele semilunii apare de un eroism incomparabil. Imperiul otoman, care se afla în plină forță și expansiune teritorială, era o mare putere a lumii și reprezenta atunci o imensă primejdie pentru întreaga Europă. Această primejdie era cu atît mai mare cu cît turcii erau conduși atunci de unul dintre cei mai mari sultani pe care i-au avut de-a lungul întregii lor istorii. Mahomed al II-lea nu era numai un soldat desăvîrșit ci și un politician rafinat și un strateg iscusit. În planurile lui de dominație europeană era conștient că primele mari piedici erau totuși micile state românești de la Dunăre. El socotea că, atîta vreme cît românii stăpînesc Chilia și Cetatea Albă iar ungurii Belgradul sîrbesc turcii nu vor putea birui pe creștini. Într-adevăr, biruința lui Iancu de Hunedoara la Belgrad în 1456 și izbînda lui Ștefan la Podul Înalt în 1475 au întîrziat cu aproape un secol expansiunea turcească spre Europa centrală.

Pe lingă amenințarea din afară, situația internă a Moldovei nu era nici ea mai bună. Cu un an înainte de suirea pe tron a lui Ștefan, Petru Aron se grăbise să

1. Grigore Ureche. *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, ESPLA. Buc., 1955, p. 83.

2. Mihail Sadoveanu. *Viața lui Ștefan cel Mare*, ESPLA. București, 1954, p. 69.

accepte, după ce se sfătuiseră cu boierii, cererea turcilor de a le plăti 2000 de galbeni pe an. Dealtfel, Petru Aron închinase țara și unгурilor și polonilor, conștient că atât cei 2000 de galbeni cât și «ajutorul» de călăreți, provizii și boi nu le vor plăti nici el, nici boierii, ci poporul. Iată de ce poporul, «țara», sînt cei care l-au ridicat domn pe Ștefan, cu nădejdea că vor scăpa de povara acestui tribut.

Ștefan ocupă deci tronul cu sprijinul intern al răzeșilor, al tirgoveților și al boierimii mici. Cu ajutorul lor a înfrînt rezistența marilor feudali, întărind puterea centrală și dirijînd apoi întreaga politică a Moldovei către apărarea independenței. A reorganizat și a întărit armata. Ca și marii săi înaintași, Iancu de Hunedoara și Vlad Tepeș, Ștefan a fost unul dintre puținii domni care au cutezat să ridice la luptă întregul popor, adunînd «oastea cea mare». A întărit vechile cetăți și a ridicat altele noi. A reluat de la unğuri Chilia și de la poloni Hotinul, întregind astfel salba de cetăți care apărau de jur împrejur Moldova. Și-a asigurat apoi liniștea la hotare. Este uimitor talentul diplomatic cu care a știut să țină în echilibru forțele politice care amenințau Moldova, făcînd cele mai subtile mișcări în sistemul complicat al luptelor, al alianțelor, al tratatelor de pace și uneori chiar al arbitrajului între state rivale. Rezolvă repede conflictele cu polonii și unğurii, pe care și-i apropie apoi. În Țara Românească înlocuiește pe Radu cel Frumos, supus turcilor, cu Laiotă Basarab, apoi cu Basarab Tepeș, asigurîndu-și astfel și hotarul de sud. Intră în legături cu hanul Uzun-Hassan al Persiei, cu care se înrudea prin soția sa, Maria din Mangop. De asemenea, stabilește relații politice, cimentate printr-o serie de căsătorii dinastice, cu cnezatele rusești de Kiev și Moscova. Au mai existat legături sporadice și fără rezultat cu Veneția, interesată și ea în lupta împotriva turcilor. Ștefan s-a adresat chiar și papei, pe care a încercat să-l convingă să formeze o alianță a statelor creștine împotriva pericolului turcesc, care amenința și Europa de apus.

Conflictul cu turcii devine inevitabil după amestecul lui Ștefan în Țara Românească și răsturnarea din domnie a lui Radu cel Frumos. După acest act de curaj, Ștefan îl comite și pe al doilea: refuză plata tributului, pe care Mahomed îl cerea plătit personal de domn, așa cum făcea și domnul Țării Românești, și mai ales refuză predarea celor două cetăți din sudul țării, Chilia și Cetatea Albă. Rezultatul acestui refuz este expediția lui Soliman pașa în Moldova și lupta de la Podul Înalt, din ianuarie 1475. După majoritatea izvoarelor, Soliman venea cu o armată de 120.000 de oameni, în timp ce Ștefan nu-i putea opune decît 40.000 de moldoveni, «mai toți țărani și lucrători de pămînt», cum relatează cronicarul polon Dlugosz. Ștefan i-a biruit totuși pe turci, dar, spune Grigore Ureche, «nu așa cu vitejia, cum cu meșteșugul». Și anume, Ștefan a pustiit totul în drumul turcilor, în așa măsură încît, după povestirea colorată și sugestivă a aceluiași cronicar, «au slăbitu caii turcilor cei gingași». Apoi «a amăgit»³ oastea turcească cu buciume și cu trîmbițe spre mlaștinile Birladului, după care i-a lovit din spate, măcelărîndu-i. Atît de cumplită a fost înfrîngerea turcilor încît, după cum povestește Misail Călugărul, unul dintre interpolatorii lui Ureche, cînd s-au văzut în ținutul Tutovei, departe de primejdie, turcii, «în legea lor au dat laudă lui Dumnedzău că au scăpat și-au ieșit la lume»⁴. Răsunetul victoriei moldovenilor a fost pe măsura izbînzii, iar laudele nu mai conțineau. Ureche spune că «mare bucurie au fostu tuturor domnilor și crailor de prin prejur de biruință ce au făcut Ștefan vodă»⁵. Laudele și admirația au rămas însă în vorbe, iar țărani moldoveni au rămas să înfrunte mai departe singuri puhoiul turcesc, spre bucuria «tuturor domnilor și crailor».

3. Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 92.

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem*, p. 93.

Chiar în anul următor, Mahomed însuși întreprinde o expediție de pedepsire a țării și a domnului. Turcii sînt însoțiți și de munteni, tătarii atacă și ei la ordinul sultanului. Iar Ștefan rămîne singur în fața primejdiei. A folosit aceeași strategie ca și la Podul Înalt, pustiind țara în drumul turcilor, alegînd loc de strimtoare pentru luptă și atacînd cel dintîi, ca să surprindă pe turci. Vitejia moldovenilor a fost fără seamăn. Ureche povestește că au căzut atîția moldoveni, «cît au înălbît poiana de trupurile de a celor periți», iar după luptă, «dacă au strînsu Ștefan vodă trupurile morților, movilă de cei morți au făcutu»⁶. Jertfele au fost însă zadarnice. Moldovenii au fost învinși, spre «scîrba mare» a domnilor și crailor, spune același cronicar. Turcii au înaintat pînă la Suceava, unde urma să fie înscăunat alt domn. Ei nu izbutesc însă să cucerească cetatea, iar pe drumul de întoarcere spre Dunăre sînt hărțuiți neconținut de oastea moldovenilor, încît lasă toată prada pe care o luaseră, întorcîndu-se lotuși fără izbîndă. Luptele cu turcii au continuat și după aceea. La Cătlăbuga, la Scheia, noi victorii ale moldovenilor au umplut de spaimă pe turci.

Luptele victorioase ale moldovenilor împotriva turcilor, sub marele lor domn Ștefan, au avut un răsunset neobișnuit și au fost înregistrate de cronicile timpului. Dintre acestea, o cronică rusească vede în Ștefan un al doilea Alexandru Macedon. Cronicarii poloni Miechowski și Dlugosz sau Bonfinius, biograful lui Matei Corvin, văd în Ștefan un erou al secolului lor, un bărbat demn de admirat, un om minunat, blind și drept, înțelept și iscusit în ale războiului. Chiar papa Sixt al IV-lea, mai generos în vorbe decît în ajutoare, socotea că numele lui Ștefan a căpătat atîta celebritate încît este rostît de toți și că Ștefan este în unanimitate foarte laudat.

Domnia lui Ștefan cel Mare reprezintă punctul culminant al luptelor țărilor române împotriva pericolului turcesc și pentru păstrarea independenței. Dar, ca și Mircea odinioară, Ștefan și-a dat seama că singur nu va putea continua. Țăranii moldoveni l-au sprijinit pînă la sacrificiul vieții în această luptă care era mai ales a lor. Printre rîndurile cronicarilor se citește că victoriile și jertfele au fost în primul rînd ale acestor țărani, care au înălbît poienile Moldovei cu trupurile lor. Pierzînd cetățile-cheie de la Dunăre și mare și lipsit de un ajutor efectiv din afară, Ștefan cedează în cele din urmă, consimțînd să plătească tribut turcilor. El păstrează însă perfectă autonomie a țării, deoarece acest tribut nu reprezintă încă starea de vasalitate față de Imperiul otoman, ci numai cumpărarea păcii cu turcii, obligați prin legea lor să se afle în «război sfînt» cu statele neislamice.

Victoriile lui Ștefan împotriva turcilor depășesc însă cu mult, ca însemnătate, granițele Moldovei și interesele ei locale. Ștefan era un monarh european și un apărător al întregii creștinătăți și el însuși era perfect conștient de acest lucru. Letopisețul care se scria la curtea sa, soliile către aliații săi, pisanile bisericilor pe care le-a ctitorit, lespezile de piatră pe care le-a așezat pe mormintele strămoșilor, toate acestea stau mărturie pentru adîncă evlavie a lui Ștefan, pentru credința lui că stă sub ajutorul lui Dumnezeu. În scrisoarea-proclamație prin care, la 25 ianuarie 1475, aducea la cunoștința Europei victoria de la Podul Înalt⁷, Ștefan sublinia faptul că el i-a biruit pe dușmanii creștinătății «cu ajutorul Domnului Dumnezeului nostru atotputernic», căruia îi aducea mai departe laudă. El credea chiar că Dumnezeu a ferit pînă atunci Moldova, tocmai pentru că această țară era «poarta creștinătății».

6. *Ibidem*, p. 95.

7. *Documentele lui Ștefan cel Mare* publicate de Ioan Bogdan, vol. II, București, 1913, p. 319—321.

Cu toate prilejurile Ștefan aducea laudă lui Dumnezeu, nu numai după biruințe ci și după înfringeri. Portretele care s-au păstrat pe ziduri de biserici, pe evangheliare, pe epitrahile sau pe acoperăminte sfințite ni-l arată pe domn ingenunchiat în rugăciune, implorînd ajutorul de sus în fața primejdiei sau mulțumind pentru izbîndă. În muzeul de la Putna se mai păstrează tripticul care îl însoțea în toate campaniile.

Conștiința însemnătății europene a victoriilor sale antiotomane este deopotrivă de limpede la Ștefan. Demnitatea cu care el se adresează principilor creștini prin scrisoarea din 25 ianuarie 1475 este grăitoare în această privință. Ștefan nu implora ajutor ca unul care se afla în nevoie, ci deschidea ochii celor care nu puteau sau nu voiau să vadă mai departe de limitele țării și timpului lor. Cererea lui era aproape o poruncă: «Așa trebuie să faceți și voi, pe mare și pe uscat», le spunea el domnilor creștinătății, încheind astfel: «Deci, fiți gata fără întîrziere». Chiar într-un moment mult mai greu, cînd începea să se teamă pentru cetățile-porturi din sudul Moldovei, Ștefan justifica cererea de ajutor adresată Apusului tocmai prin această valoare europeană a acțiunilor sale militare. În mai 1478, el se adresa astfel venețienilor, prin solul său, Ioan Țamblac: «Nu vreau să mai spun cît de folositoare este pentru treburile creștine această țărișoară a mea; socotesc că este de prisos, fiindcă lucrul e prea vădit. [...]. Afară de asta, fiindcă turcul s-a împiedicat de mine, mulți creștini au rămas în liniște de patru ani»⁸. Mai departe, Ștefan arăta că se așteaptă la noi atacuri turcești, îndreptate împotriva Chilie și a Cetății Albe, la care sultanul rîvnea de mult timp. «Trebuie să aveți în vedere — spunea el — că aceste două ținuturi sînt Moldova toată, și că Moldova cu aceste ținuturi este un zid pentru Ungaria și pentru Polonia»⁹. Sceptic cu privire la ajutorul venețienilor, Ștefan nu se umilește, ci manifestă aceeași dirză hotărîre de luptă: «Dacă Dumnezeu va vrea să nu fiu ajutat, din două lucruri unul se va întîmpla de bună seamă: ori această țară va pieri, ori voi fi silit, de nevoie, să mă supun păgînilor. Lucrul acesta însă nu-l voi face nici odată, vrînd mai bine o sută de mii de morți decît aceasta»¹⁰. Nevoia și mai ales lipsa de înțelegere a contemporanilor, pe care i-a depășit prin geniul său politic, îl vor sili însă să încheie pace cu turcii.

Însemnătatea epocală a lui Ștefan nu stă însă numai în victoriile sale războinice. Căci, dacă veacul său a fost într-adevăr plin de aceste victorii, pămîntul Moldovei este pînă astăzi presărat cu numeroase monumente rămase din timpul lui. Mînăstirile și bisericile cu care a însemnat locurile izbînzilor sau ale înfrîngerilor reprezintă o adevărată culme a arhitecturii românești. Din influențe arhitectonice variate, dar asimilate în chip creator, s-a născut pe vremea lui Ștefan originalul și grațiosul stil moldovenesc, remarcabil prin mlădierea formelor și prin varietatea lor, prin sobrietatea și bunul gust al ornamentelor. Sînt unice în lume bisericile cu picturi exterioare de la Voroneț, Humor, Moldovița și Sucevița, despre care un vizitator străin, specialist în istoria artelor, scrie că nu pot fi asemuite decît cu fațada bisericii San Marco din Veneția. Manuscrisele artistice caligrafiate și împodobite cu gingașe miniaturi, vignete și inițiale înflorite, broderiile artistice lucrate în aur, argint și pietre prețioase, chenarele dantelate în piatră de la uși, ferestre sau pietre de mormînt, sculpturile în lemn, ferecarea în aur și argint a cărților bisericești și a icoanelor, toate acestea sînt operele mari ale unor mărunți artiști anonimi ieșiți din rîndurile poporului nostru, în marea epocă a lui Ștefan cel Mare. Tot în această epocă glorioasă, alții, mărunți minuitori ai condeielui, au început să aștearnă pe hirtie faptele tre-

8. *Ibidem*, p. 349—358.9. *Ibidem*.10. *Ibidem*.

cutului, alcătuind primele cronici. Atît de strălucită este această epocă a lui Ștefan în istoria poporului nostru, încît a putut fi comparată cu epoca lui Pericle la vechii greci¹¹.

Produs al timpului său, Ștefan cel Mare și-a depășit însă timpul. Și dacă unul din cronicarii noștri scria că «nu sînt vremile sub om, ci bietul om sub vreme», Ștefan a demonstrat, prin viața și prin faptele lui, că atunci cînd ascultă bătaia de inimă a poporului său și-i cunoaște năzuințele, omul poate supune vremea. Ștefan a fost un exponent al poporului său, al «lării» care s-a aduna! la Dîreplate ca să-l aleagă domn. Și poporul i-a răsplătit truda, urmîndu-l și iubindu-l ca pe un adevărat fiu al său.

Marea personalitate a lui Ștefan a spart zăgăzurile istoriei, care n-a putut să-l cuprindă, și a intrat în cîntec, în versuri, în basm, în legendă. Rapsozii populari l-au cîntat în versuri ca acestea: «Ștefan, Ștefan, domn cel mare, Seamăn pe lume nu are Decît numai mîndrul soare».

Mamele și-au adormit pruncii în basme care povesteau vitejia marelui domn. La mai puțin de două veacuri de la moartea lui, Neculce culegea și așternea pe hirtie numeroase legende populare despre Ștefan, intitulată «O samă de cuvinte ce sîntu audzite din om în om, de oameni vechi și bătrîni și în letopisețu nu sînt scrise...»¹².

Sfîrșitul lui Ștefan a fost un adevărat «apus de soare». Povestindu-i domnia, Grigore Ureche, cronicarul vremii lui, încheia: «Iară pre Ștefan vodă l-au îngropat țara cu multă jale și plîngere în mănăstire în Putna, care era zidită de dînsul. Atîta jale era, de plîngea toți ca după un părinte al său, că cunoștia toți că s-au scăpatu de mult bine și de multă apăratură. Ce după moartea lui, până astăzi îi zicu sveci (sfîntul, n.n.) Ștefan vodă, nu pentru sufletu, ce iaste în mina lui Dumnezeu, că el încă au fostu om cu păcate, ci pentru lucrurile lui cele vitejești, carile niminea din domni, nici mai nainte, nici după aceia l-au ajunsu»¹³.

În perspectiva istoriei, figura lui Ștefan apare tot atît de luminoasă și mare. Mihail Sadoveanu, vrednic urmaș al lui Grigore Ureche și Ion Neculce, își încheia astfel povestirea despre *Viața lui Ștefan cel Mare*: «Puține din cele alcătuite de măriă sa s-au schimbat. S-au prefăcut hotarele; au trecut rîndurile de oameni. Pre-tutîndeni au rămas lăcașurile lui Dumnezeu; în toate răzășiile slau uricele sale; în toate cotloanele pămîntului Moldovei amintirea războaielor pentru dreptate; cel din urmă urmaș al plugarilor de atunci cunoaște semnele mării sale Ștefan într-un vad de ape, într-un pisc de stîncă, într-o ruină de pe un colnic. De patru veacuri și jumătate acea putere trăiește asupra Moldovei, ceea ce dovedește că anume oameni nu pier decît prin pulberea lor. Puterea lor adevărată stăruiește dincolo de ceea ce numesc oamenii de rînd moarte. La sfînta Putnă, unde măriă sa și-a așezat singur mormîntul și piatra cu inscripție între flori de acantă, nu s-a stins nici o clipă candelă aprinsă în iulie 1504. Sfîrșitul, între cele din urmă zvîrcoliri omenești, [...] a rămas al acelu trecut și al acelei singure clipe cînd Dumnezeu dînd semn, sufletul a fost eliberat de mucenicia acestei vieți. Diplomatul ascuțit, strategul teribil și prudent se scutura cu frunzele acelu an de jale. Spiritul rămîne în lucruri, în întocmiri și în suflete și încă încearcă a ne călăuzi pe căile viitorimii»¹⁴.

Acesta a fost Ștefan cel «Mare și Sfînt», așa cum l-a văzut și l-a simțit poporul român de-a lungul celor cinci veacuri, de la răsunațoarea sa izbîndă de la Podul Înalt pînă astăzi.

11. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, Editura Albatros, București, 1971, p. 307.

12. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ESPLA, București, 1955, p. 105.

13. Grigore Ureche, *op. cit.*, p. 111. 14. *Ibidem*, p. 226—227.

DIN ACTIVITATEA ȘI CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

CU PRIVIRE LA CONFERINȚA „CONSIDERAȚII ASUPRA CULTULUI DIN BISERICA PRIMARĂ” ȚINUTA DE PROFESORUL JEAN JACQUEUS VON ALLMEN LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREȘTI, LA 18 MARTIE 1974

Conferențiarul, profesor de Teologie practică la Facultatea de teologie reformată a Universității din Neuchâtel (Elveția) și membru marcant al Consiliului Ecu-menic al Bisericilor, precizează de la început că a ales această temă întrucât Bisericile creștine de azi, divizate atât prin doctrina cât și prin cultul lor, sînt nevoite să caute în cultul Bisericii primare indicații și recomandări pentru reconstituirea unei plat-forme liturgice pe care ele s-ar putea întruni și de pe care ar putea discuta dife-rențele care le despart. De aceea, d-sa își propune să facă în prima parte a confe-riinței sale un inventar al izvoarelor cu ajutorul cărora s-ar putea reconstitui cultul Bisericii primare, pentru ca să enumere apoi elementele principale ale acestui cult.

Fără îndoială, cele dintîi izvoare sînt scrierile Noului Testament, care nu con-stitue însă un tratat liturgic. Informațiile pe care ni le dau acestea sînt unele directe, ca de ex. modelul de rugăciune dat de Mîntuitorul discipolilor Săi («Tatăl nostru...»); acestea ne-au parvenit însă în forme diferite, de aceea interpretarea lor nu poate fi decît conjecturală. Altele sînt indirecte (aluzii, mai mult sau mai puțin clare), ele pretîndu-se deci la multiple posibilități de interpretare și deschizînd calea la controverse. Rămîn, totuși, un mare număr de rugăciuni, imne, formule, de mărturisiri de credință, de salutare sau de binecuvîntări liturgice, pe baza cărora se poate întui, măcar aproximativ, caracterul și spiritul cultului creștin din epoca Sfinților Apostoli. În legătură cu aceasta, prof. Von Allmen adoptă teza unui alt teolog pro-teslant, după care însăși Evanghelia lui Ioan ar fi fost scrisă cu scopul să arate legă-tura dintre viața lui Iisus și ceea ce se petrecea cu ocazia întrunirilor liturgice ale comunităților creștine din vremea scrierii acestei Evanghelii (vezi O. Cullmann, *La loi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, 1963, p. 131—309).

Conferențiarul enumeră apoi și izvoarele extra-biblice : Didahia (Învățătura) celor 12 Apostoli, Epistola I-a a Sfîntului Clement Romanul către Corinteni, Epistolele Sfîntului Ignațiu al Antiohiei, Scrisoarea lui Plinius cel Tânăr către împăratul Traian și Apologia I-a a Sfîntului Justin Martirul și Filosoful, ceea ce înseamnă că pe-rioda de timp asupra căreia se vor referi considerațiile conferențiarului se extinde pînă spre mijlocul secolului al doilea.

Pe baza indicațiilor din *Epistola lui Plinius cel Tânăr*, s-a presupus de către unii cercetători existența, în Biserica primară, a două feluri de servicii divine : cel al cuvîntului sau propovăduirea Evangheliei (echivalent cultului sinagoga iudaic) și cel al tainei (echivalentul creștin al cultului sacrificial de la templul din Ierusalim). Prof. von Allmen nu admite acest punct de vedere, ci afirmă că textul din scrisoarea lui Plinius este redactat pe baza unei duble depoziții a unor creștini supuși la cazne

în timpul interogatoriului : una, dată la început, în care nu se pomenește despre partea euharistică a serviciului divin, și alta, obținută de anchetator, după înăsprirea torturii și în urma căreia creștinii erau siliți să adauge și indicația despre masa lor comună din timpul adunărilor de rugăciune (Euharistia).

În schimb, d-l von Allmen admite existența, în cultul Bisericii primare, a altor două tipuri de servicii religioase : cele pe care d-sa le numește «ocasionale» (corespunzând tainelor și ierurgiilor din cultul ortodox de azi) și cele care alcătuiau serviciul divin *obișnuit* sau regulat, adică cele care corespund celor Șapte Laude (serviciul divin zilnic) și Liturghiei din riturile liturgice răsăritene de azi.

Dintre cele dintii, d-l von Allmen amintește numai botezul (Rom. VI, 3 ș.u. și Fapte VIII, 46 ș. u.), confirmarea prin punerea mâinilor (Fapte IX, 17 și Evr. VI, 2) ori prin ungere (II Cor. I, 21 ; I Ioan II, 20, 27) și hirotonia sau «slujba de punere a mâinilor în vederea exercitării slujirii pastorale» (Fapte VI, 6 și XIII, 3 ; I Tim. I, 6 și V, 22) ; tot aici e amintită și practica posturilor (Fapte XIII, 2 ș. u. și X, 30 ; II Cor. VI, 6 și XI, 27), pe care conferențiarul o recunoaște ca pe o practică creștină curentă în epoca apostolică.

Înainte de a trece la serviciul divin obișnuit (cel din timpul adunărilor liturgice), d-l von Allmen, răspunzând la întrebarea pentru ce avem în cărțile Noului Testament atât de puține informații asupra vieții liturgice a creștinilor din epoca apostolică, se pronunță în favoarea explicației date de un alt teolog protestant (Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesus*, Göttingen, 1960), după care tăcerea parțială a documentelor creștine cu privire la viața de cult a Bisericii din primele secole s-ar datora unei discipline de discreție, care privea îndeosebi săvârșirea Sfintei Euharistii.

Trecînd la serviciul liturgic regulat al creștinilor din epoca apostolică, d-l von Allmen pleacă de la cunoscutul text din Fapte II, 42, care, descriînd sumar viața primilor creștini, o rezumă în patru elemente esențiale : stăruința în învățătura apostolilor, viață și comuniune frățească (*κοινωνία*), frîngerea pîinii și rugăciunea. Așadar, temelia propriu-zisă a cultului este doctrina sau învățătura Apostolilor și conformitatea cu ceea ce a spus și a făcut Iisus. Pentru preîntîmpinarea alterării acestei doctrine s-a început foarte devreme colecționarea predicii și învățăturii orale a Apostolilor prin transpunerea ei în scris, din care au rezultat cărțile Scripturii Noului Testament, pe care creștinii le citesc în adunările lor de cult, alături de scrierile Vechiului Testament, acestea din urmă fiind însă interpretate conform unei noi ermeneutici, cea creștină, adică în lumina vieții, activității și misiunii mesianice a lui Iisus. Lecturile din cărțile Vechiului și Noului Testament alcătuiesc astfel o parte esențială a serviciilor divine din Biserica primelor veacuri.

În al doilea rînd, serviciul divin din adunările liturgice subliniază grija pentru păstrarea comuniunii frățești (*κοινωνία*) dintre membrii primelor comunități locale, adică grija de a prezenta Biserica nu ca pe o turmă risipită, ci ca pe o obște bine structurată, organizată după o anumită rînduială (I Cor. XII), după care participarea la serviciul liturgic însemna de fapt «participarea la trupul lui Hristos» (I Cor. XI, 20—29). Așa se explică viața comunitară a creștinilor din Biserica primară, manifestată prin mesele comune din timpul adunărilor liturgice.

Privitor la timpul și locul adunărilor pentru săvârșirea cultului regulat, d-l von Allmen repetă lucrul, îndeobște cunoscut, că aceste adunări aveau loc duminica, sârbătorită ca zi a învierii Domnului, ceea ce făcea ca orice adunare a creștinilor să fie «o sărbătoare a Patimilor, cel puțin în Bisericile din diaspora». Dacă locul de adunare creștină *apostolică* sau *misionară* era la Ierusalim templul, iar la diaspora

erau sinagogile, ca loc de desăvîrșire a Euharistiei erau folosite casele sau locuințele creștinilor, dintre care se enumeră câteva. Se subliniază apoi importanța care se dădea *unicității* locului de adunare pentru săvîrșirea serviciului divin în fiecare Biserică locală, unicitate menită tocmai să exprime comuniunea liturgică și bisericească, garantată prin unitatea bolezelui și a învățaturii de credință, ca și prin prezența episcopului și care trebuia ferită de dizolvare prin ivirea ereziilor ori prin formarea de grupări antagoniste, ca în Biserica din Corint.

«Viața liturgică a Bisericii primare avea în centrul ei Cina euharistică, *Iringerea pîinii*, pe care Sfîntul Apostol Pavel o prezintă ca pe o parte integrantă din tradiția constitutivă a Bisericii, provenită de la Hristos însuși (vezi I Cor. XI, 23 ș. u.). Cina făcea parte la început din mesele comune (*agapele*), din care frîngerea pîinii era doar un moment; dar se manifestă curînd tendința de a separa Cina euharistică propriu-zisă de masa obișnuită (*Sättigungsmahl*, adică masa de săturare, cum zic germanii). Pretutindeni în cărțile Noului Testament unde se vorbește de agape (I Cor. XI, 12; Iuda V, 12; I Petru II, 13) se constată o aversiune pentru ele (și pentru care au și fost despărțite curînd și definitiv de serviciul euharistic, — adăugăm noi).

Cu privire la Euharistia Bisericii primare, conferențiarul își exprimă dezaprobarea față de teoria unui alt teolog protestant (Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Berlin, 1926, ed. 3 în 1955), după care în cultul Bisericii primare s-ar distinge două tipuri de mese euharistice: cel ierusalimitean («Cina Domnului»), care se desfășura într-un fel de atmosferă de extaz eshatologic, avînd la bază mesele luate de ucenici împreună cu Hristos după înviere, și altul «paulin», preferat și recomandat adică de Sfîntul Pavel, care se desfășura mai ales în Bisericile din diaspora, avînd ca model cina din ajunul Patimilor, mai sobră, mai severă, punînd accentul pe patimile Domnului sau pe comemorarea lui Hristos cel răstignit; aceasta din urmă s-ar fi generalizat cu timpul în toată Biserica creștină, înlăturînd tipul ierusalimitean. D-l von Allmen este de părere că nu se poate vorbi de două tipuri deosebite de mese euharistice, ci de accentuări deosebite și posibile ale unuia și aceluiași lucru: prin Cina euharistică se pune adică uneori accentul pe Hristos cel ce avea să fie răstignit și care vorbea ucenicilor la «Cina cea de Taină, alteori pe Hristos cel înviat, deoarece Euharistia avea loc în «ziua Domnului», adică ziua săptămînală a învierii Lui.

Cu privire la cel de al treilea element constitutiv al programului serviciului divin obișnuit, și anume *stăruința în rugăciune*, prof. von Allmen subliniază just caracterul predominant al rugăciunii primilor creștini: cel eshatologic, adică exprimarea nădejdiilor lor în apropiata a doua venire a Domnului sau a împărăției lui Dumnezeu, care constituia un sprijin al lor în suferințele persecuțiilor și care explică frecvența formulei iudaice «*Maranatha*» (Domnul vine) în serviciul divin al Euharistiei primare (I Cor. XVI, 22; Apoc. XXII, 20; *Didahia* X, 16, ș.a.). Însăși împărțășirea sau «distribuirea speciilor euharistice», cum zice conferențiarul, trebuie văzută tot ca un fel de împlinire a acestei rugăciuni, ca o suplînire sau anticipare a prezenței lui Hristos, cel așteptat să vină. Se remarcă, de asemenea, importanța acordată grijii misionare — grijii pentru răspîndirea Evangheliei — în rugăciunea Bisericii primare, dîndu-se ca exemplu în acest sens frumoasa rugăciune din Fapte IV, 24 ș. u., rostită de Biserica din Ierusalim, după slobozirea lui Petru și Ioan din judecata sinedrului.

În sfîrșit, conferențiarul vorbește de caracterul «polemic» al rugăciunii primilor creștini (noi i-am zice, mai degrabă, caracter «doxologic»), vizibil mai ales în rugăciunile de mărturisire a credinței în puterea atotbiruitoare a lui Hristos, cel ce a înfrînt moartea; în acest sens se citează «psalmii creștinași», de felul cîntării lui Zaharia («Magnificat») din Evanghelia Sfîntului Luca (I, 67—79) și diferitele formule

doxologice presărate în textele nouetamentare, ca cele din Rom. XI, 33—36; Efes. III, 20—21 și formula de încheiere a rugăciunii domnești («Că a Ta este stăpînirea...») de la Matei (VI, 13), la care noi am adăuga și mai numeroasele formule similare din Apocalipsă (vezi, de ex. : IV, 11 ; V, 9—10 și 12—13 ; VII, 12 ș.a.)...

În concluzie, conferențiarul reduce la trei caracterele specifice ale cultului Bisericii primare. Mai întii, cultul acesta se prezintă nu ca un cult inventat, ci ca unul poruncit, *instituit* sau primit de la Hristos. Al doilea, punctul său culminant este Cina euharistică, înțelesă ca o împlinire a poruncii Domnului «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea!» (Luca XXII, 19 ; I Cor. XI, 24 ș.u.), deci ca o *anamneză* (ἀνάμνησις) în sensul antic al cuvîntului, de participare la evenimentul comemorat prin ea. În al treilea rînd, terminologia liturgică nouetamentară este atît de puțin clericală sau sacerdotală, tocmai pentru a sublinia faptul că Euharistia nu trebuie înțelesă ca un ritual magic, prin care adică Hristosul euharistic ar fi la dispoziția Bisericii, care îl cheamă și îl obligă să vină cînd vrea ea. Euharistia este adică și *epicleză*, invocare a lui Hristos prin rugăciunea în Duhul Sfînt. Cultul creștin este deci în același timp *anamneză* și *epicleză*, adică participare la mîntuire, dar și implorarea acestei mîntuirii (despre caracterul epicletic și anamnetic al Euharistiei a tratat conferențiarul mai pe larg într-o lucrare anterioară a sa : *Essai sur le Repas du Seigneur, Neuchâtel* 1966, recenzată de noi în revista «*Ortodoxia*», nr. 3/1968, p. 439—446).

Reținînd, deci, aceste ultime două însușiri fundamentale, ale cultului Bisericii primare, D-l vom Allmen conchide : Cultul instituit de către Hristos în Biserica Sa este un cult *anamnetic* și *epicletic* în același timp : un cult care ne ajută să comemorăm pe Hristos și opera Lui *mîntuitoare* și în care implorăm totodată prezența Lui în mijlocul Bisericii Sale. Sarcina noastră ecumenică ar fi, deci, să vedem dacă în cultul Bisericilor cărora aparținem creștinii de azi, se regădesc aceste două caractere specifice ale cultului instituit de Hristos. Atunci am putea recunoaște reciproc, cultul propriei Biserici în cultul celorlalte Biserici, în ciuda variațiilor legitime la nivelul ofierii liturgice. Aceasta ar duce la recunoașterea mutuală a identității comunitar-bisericești.

Sperînd că am rezumat, îndeajuns de fidel și de complet, esențialul conferinței profesorului J. J. von Allmen, ne îngăduim acum cîteva considerații critice asupra ei.

Studiul cultului Bisericii primare constituie în general una dintre temele preferate ale istoricilor și liturgiștilor protestanți de toate nuanțele, care caută în el fundamentele și justificarea cultului actual al Bisericilor lor. Așa se explică impresiomanța bogăție a bibliografiei liturgice protestante în jurul acestei probleme ; cîțiva dintre reprezentanții ei cei mai iluștri sînt citați chiar în textul conferinței profesorului von Allmen (Hans Litzmann, O. Cullmann, Joachim Jeremias, O. Delling). De altfel, către credința, modul de viață și instituțiile de cult ale Bisericii apostolice se îndreaptă azi, din ce în ce mai stăruitor, atenția tuturor partenerilor dialogului interconfesional contemporan, care caută astfel să confrunte pozițiile actuale ale fiecărei confesiuni creștine, pentru a vedea dacă ele se conformează încă, ori în ce măsură s-au depărtat de criteriul sau dreptarul creștinătății apostolice.

Precum s-a văzut din rezumatul de mai sus, conferința D-lui von Allmen nu constituie propriu-zis un studiu exhaustiv al cultului Bisericii primare, ci mai mult o prezentare a spiritului general și a caracterelor dominante ale acestui cult, privite prin prisma țelurilor ecumenismului contemporan. E vorba de o viziune comună, de altfel, tuturor teologilor protestanți, chiar dacă uneori conferențiarul își manifestă dezaprobarea față de unele din teoriile lor. O viziune diferită de aceea a liturgiștilor ortodocși și catolici, care s-au ocupat cu aceeași problemă și dintre care aș aminti-

de ex., pe ilustrul teolog apusean L. Duchesne, cu lucrarea sa *Origines du culte chrétien* (Paris, 1889, ed. V-a în 1925), pe renumitul poligraf catolic F. Cabrol (a se vedea mai ales lucrarea sa *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, iar dintre răsăriteni pe profesorul Pr. P. Vintilescu de la București (a se vedea magistrala sa *expunere* despre cultul Bisericii primare în lucrarea *Încercări de istoria Liturghiei. I. Liturghia creștină în primele trei veacuri*, București, 1930, extras din revista «Studii Teologice», serie veche). Pentru studiul cultului Bisericii apostolice, atât istoricii și liturghiștii protestanți cit și cei catolici și ortodocși nu au la dispoziție decât un singur izvor de informație și anume cărțile Noului Testament. În ele însă teologii catolici și ortodocși găsesc mai multe texte și indicații, referințe și aluzii, ori măcar sugestii care pot fi socotite rădăcini și fundamente ale unor instituții și practici ale cultului de azi. De aceea, considerațiile noastre se vor referi nu atât la ceea ce spun de obicei teologii reformați despre cultul Bisericii primare, cât mai mult la ceea ce nu spun.

Sînt puține lucruri din cele spuse de D-l von Allmen, cu care nu sîntem de acord, ca de ex. interpretarea personală a informațiilor din *Epistola lui Plinius cel Tânăr* despre cultul creștinilor anchetați de el (vezi în urmă). Preferăm să rămînem la interpretarea clasică și aproape unanimă de pînă aci, a acestui text: e vorba aici de o poziție conformă cu realitatea. Era adică în vigoare, la începutul secolului II, practica adunărilor nocturne pentru rugăciune, care precedau serviciul euharistic de duminică, acesta din urmă fiind separat de privegherea nocturnă printr-un interval de cîteva ore, necesare pentru odihnă. Practica aceasta era generală în veacul apostolic (de ex., Fapte XII, 12 și XX, 7 ș. u.) și a perseverat încă mult timp după epoca apostolică, prelungindu-se în practica priveghegerilor de noapte, și azi în uzul mînăstirilor ortodoxe în ajunul sărbătorilor importante; în veacul al IV-lea, însemnările de călătorie ale pelerinii apusene Aetheria (Egeria) o confirmă categoric la Ierusalim (cap. 24 ș.u.).

Cu excepția acestui amănunt, pentru rest sîntem întru totul de acord cu cele spuse de D-l von Allmen în conferința sa. Cu un larg spirit ecumenist, D-sa recunoaște în cultul Bisericii primare, pe lângă cele două taine indeobște recunoscute de către protestanți (botezul și Cîna euharistică), temeiuri pentru încă două dintre tainele recunoscute în Biserica ortodoxă și cea catolică, și anume confirmarea sau ungerea postbaptismală (Mîrungere) și punerea mîinilor pentru investirea cu misiunea preoției (Hirotonia). Dar, ca și alți teologi protestanți, și D-sa preferă să treacă sub tăcere texte biblice în care se regăsesc temeiurile altor taine, ca de ex. cel din epistola Sfîntului Iacob (V, 14—15) pentru ungerea cu untdelemn a bolnavilor (taina eleoungerii sau Maslului, cp. și Marcu VI, 13), cel din epistola către Efeseni (V, 22 ș. u.) referit la căsătoria (taina Nunții), pe care Sfîntul Pavel însuși a numește «taină mare» (μουστήριον μέγα), ori cele referitoare la practica apostolică a mărturisirii păcatelor (Ioan XX, 21—23; Fapte XIX, 18, și altele), care stă la originea tainei Pocăinței, instituită de Mîntuitorul (vezi, de ex., Ioan XX, 22—23). De asemenea, nu se amintește nimic despre numeroasele texte biblice care afirmă existența neîndoielnică, în veacul apostolic, a celor trei trepte ale clerului (episcopi, preoți și diaconi) cu denumirile lor actuale și cu funcțiile lor pastorale, administrative și liturgice bine definite, deși în unele dintre aceste texte mai stăruie încă o oarecare confuzie între termenul și oficiul de *episcop* de o parte și cel de *preot* (πρεσβύτερος) de alta, confuzie pe care însă nu o mai găsim în documentele ulterioare, ca de exemplu în epistolele Sfîntului Ignatie Teoforul de la începutul secolului I (vezi mai pe larg la Prof. Dr. Justin Moisescu, *Ierarhia Bisericească în epoca apostolică*, 1955).

Sîntem bucuroși să ne exprimăm acordul total cu D-l von Allmen cînd afirmă că Cîna euharistică era punctul culminant al adunărilor liturgice din Biserica primară

și că ea avea sensul de *anamneză* (comemorare, retrăire sacramentală) a misterului mântuirii și totodată de *epicleză*, adică de invocare sau implorare a Bisericii către Dumnezeu pentru dobândirea acestei mântuirii. În concepția ortodoxă și catolică se dă însă mai multă importanță sensului și caracterului sacrificial al Cinei euharistice și realității prezenței trupului și singelui Domnului în elementele euharistice, prin prefacerea sau transsubstanțierea lor, pe care Mîntuitorul o prevestește, în termeni așa de categorici, în cuvîntarea adresată de El iudeilor după minunea înmulțirii pîinilor (Ioan VI, 53—58) și pe care El o afirmă apoi în cuvintele de la Cină («luați, mîncați, acesta este trupul Meu...» etc.), pentru ca Sfîntul Apostol Pavel să o amintească în instrucțiunile date de El corintenilor asupra Euharistiei (I Cor. XI, 23 ș. u.: «Oricine va mînca din pîinea aceasta sau va bea din acest pahar cu nevrednicie va fi vinovat de trupul și de singele Domnului»).

Sînt încă și alte practici ortodoxe de cult și disciplină, care își găsesc fundamentul în textele biblice sau în scrierile epocii postapostolice, citate de D-l von Allmen, ca de exemplu postul de miercurea și vinerea, reglementat în *Dihania celor 12 Apostoli* (cap. VIII: «...iar voi să postiți miercuri și vineri»), precum și obiceiul creștinilor de atunci de a se ruga în fiecare zi la ceas III, VI și IX obicei de origine iudaică, practicat și de sfinții apostoli (Fapte III, 1; 9 și XXII, 17), recomandat și în *Didahia celor 12 Apostoli* (cap. 8: «...de trei ori pe zi să vă rugați așa...») și păstrat pînă azi în pravila călugărească de rugăciune zilnică, atît la răsărit cît și la apus.

Precum se vede, toate Bisericile creștine de azi pot să găsească fundamente solide și rădăcini adînci ale cultului lor actual în cultul, încă fluid și inconsistent, al Bisericii primare, abia schițat, în chip ocazional și cu totul sporadic, în cărțile Noului Testament și în cele mai vechi scrieri creștine, ale Părinților apostolici. Deosebirea între catolici și ortodocși de o parte și protestanți de alta este că cei dintîi socotesc că în cărțile Noului Testament nu sînt scrise toate cele privitoare la cultul primilor creștini și că multe erau reglementate pe calea tradiției orale, lucru pe care, de altfel, îl recunoaște și D-l von Allmen, atunci cînd amintește cele spuse Corintenilor de către sfîntul apostol Pavel, care, după ce le face recomandări privitoare la Euharistie, adaugă: «Iar celalalte le voi rîndui cînd voi veni» (I Cor. XI, 34). Dar reformatorii din secolul al XVI-lea s-au limitat numai la ceea ce se găsește scris în cărțile Noului Testament, refuzînd valoarea tradiției orale în această privință și luînd deci ca model pentru cultul Bisericilor lor cultul Bisericii primare așa cum l-au văzut ei la epoca încheierii canonului Noului Testament, adică spre sfîrșitul secolului I. Dar istoria Bisericii creștine nu se limitează la această epocă; viața bisericească în scurgerea ei neconținută și cu puterea ei de creație a adăugat la instituțiile de cult ale Bisericii primare și amănunte noi, odrăslite din rădăcinile vechi, făcînd ca sămînța aruncată de Mîntuitorul, de apostoli și de primii misionari creștini să crească și să se dezvolte în mod deosebit, după natura și calitatea solului pe care a căzut, adică după condițiile geografice și istorice, geniul național, cultura și temperamentul propriu diferitelor popoare care au îmbrățișat, rînd pe rînd, creștinismul. Doctrina dogmatică s-a aprofundat și s-a precizat treptat, organizația bisericească a devenit din ce în ce mai severă și instituțională, iar cultul creștin, mai mult sau mai puțin uniform în primele trei veacuri, se diversifică, mai ales din veacul al patrulea înainte, în așa numitele «rituri liturgice», adică moduri diferite de a se ruga, de a adora pe Dumnezeu și de a oficia Liturghia și serviciul divin zilnic al Bisericii.

Dar aceste diferențe, care erau cunoscute și uneori denunțate chiar în secolele IV și V, n-au sfîșiat unitatea Bisericii universale din acel timp (vezi, de exemplu,

Sozomen, *Istoria bisericească*, cart. VII, cap. 19, trad. rom. de Iosif Gheorghian, Bucu-rești, 1897, p. 398—300). Sfișierea și dizolvarea acestei unități a început cu regretabila separare a vechilor Biserici Orientale necalcedoniene după Sinodul IV ecumenic (451), s-a continuat cu Marea schismă de la 1054 dintre Răsăritul ortodox și Apusul catolic și a culminat cu Reforma religioasă din secolul al XVI-lea, care a sfărâmat unitatea bisericească a Apusului creștin, prin separarea Bisericilor protestante de diferite nu-anțe, din care, după aceea, au ieșit numeroasele formațiuni eclesiale disidente, neo-protestante. Este indeobște cunoscut și recunoscut că nu diferențele de cult au cauzat sfărâmarea aceasta treplată a unității originare a Bisericii ecumenice, deși unele dintre ele au fost speculate uneori în controversele dintre Bisericile despărțite, contribuind la agravarea înstrăinării reciproce dintre ele (vezi pentru aceasta studiul nostru *Schisma și cultul creștin*, în revista «Ortodoxia», an. 1954, nr. 2—3, p. 260—299). Dar pe măsură ce schisma și separarea s-au adâncit, cultul însuși a împrumutat o evidență amprență confesională, deoarece formele externe ale cultului sînt în fond expresia rituală a învățaturii de credință proprie fiecărei Biserici sau confesiuni. Deosebiri de amănunt dintre cultul diferitelor Biserici nu sînt condamnabile în ele însele, dar devin păgubitoare pentru unitatea generală a Bisericii atunci cînd ele devin suportul și vehiculul unor idei dogmatice sau învățături de credință.

Fără îndoială, toate Bisericile au convingerea și pretenția că formele cultului lor de azi descind, mai mult sau mai puțin direct, din cultul Bisericii primare. Sînt ele obligate să-și abandoneze cultul lor în evoluția lui actuală și în întregimea lui, și să se reîntoarcă la simplitatea cultului Bisericii primare, pentru a reface unitatea creștină inițială? — Noi credem că așa ceva nu este nici posibil și nici necesar. Pentru că nu trebuie să confundăm *unitatea în Biserică* sau *unitatea în diversitate*, așa cum a fost realizată, de exemplu în creștinătatea ortodoxă, cu *uniformitatea Bisericilor*, cum e concepută, de exemplu, în eclesiologia catolică. Avem convingerea profundă că nu deosebirile de cult stau astăzi în calea Bisericilor, sau, în orice caz, nu ele constituie obstacolul principal care împiedică refacerea unității originare a Bisericii Ecumenice. Credem că ar trebui, mai degrabă, să ne străduim a redobîndi spiritul eclesial al primilor creștini, care nu numai că se iubeau între ei dar iubeau pe toți semenii lor — aceștia înțelegi în sensul învățaturii Mîntuitorului, — precum ne atestă și epistola anonimă către Diognet (cap. 5 și 6, vezi trad. rom. din *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de I. Mihălcescu, Icon. G. Nițu și Ic. M. Păslaru, vol. I, p. 317—319). Dacă vom fi toți insuflețiți de un astfel de spirit — spiritul păcii, al iubirii și al desăvîrșitei comuniuni frățești — depășind astfel spiritul îngust confesional, restul nu ar conta prea mult, deoarece atunci unul și același va fi Hristos, Care va lucra în noi toți și Care ne va recunoaște ca adevărați ucenici și adoratori ai Săi în primul rînd prin iubirea dintre noi (cp. Ioan XIII, 35).

În tot cazul, admirabila conferință a d-lui prof. J. J. von Allmen, ca toate lucrările sale teologice, se înscrie printre acele nobile eforturi ecumenice care ne indică adevărata cale și modalitate de urmat în toate dialogurile interconfesionale destinate să favorizeze și să promoveze lucrarea grea de refacere a unității creștine. Exprimîndu-i și pe această cale toată admirația colegială pentru erudiția sa teologică și pentru bogata sa activitate ecumenistă, îi mulțumim totodată pentru prilejul pe care ni l-a oferit, de a exprima și punctul de vedere al Bisericii noastre privind raportul dintre cultul Bisericilor de azi și cultul creștin din veacul apostolic.

Pr. Prof. ENE BRANIȘTE

PREOTUL PROFESOR VALERIU IORDĂCHESCU

1885 — 1975

În seara zilei de 11 martie 1975, s-a stins din viață, la venerabila vîrstă de 90 de ani, preotul profesor Valeriu Iordăchescu, care a funcționat la catedra de Morală creștină de la fosta Facultate de teologie a Universității din Iași vreme de 20 de ani.

Născut la 2 februarie 1885, la Sodomeni, lângă Pașcani, dintr-o familie preoțească — tatăl său fiind preotul Dumitru Iordăchescu, Valeriu s-a bucurat, împreună cu fratele său mai în vîrstă, Cicerone, de o aleasă educație creștină în atmosfera și duhul evlaviei vechilor tradiții preoțești.

După absolvirea Seminarului Veniamin Costachi din Iași, a urmat cursurile Facultății de teologie din București, pe care le-a încheiat în 1908 cu o valoroasă teză de licență despre *Substanța sufletului*.

În tot timpul studiilor s-a remarcat prin aptitudinile sale intelectuale deosebite. A audiat cu folos și cursurile de filozofie ale lui Titu Maiorescu.

În anul 1909, după ce s-a căsătorit cu Maria, fiica preotului Mihai Popescu din Clipicești, a fost hirotonit preot pe seama unei parohii din Iași, unde a păstorit la bisericile Bărboi și Golia pînă în anul 1914.

Prezentîndu-se la examenul de capacitate pentru seminarii, a reușit primul. Pe baza acestui succes a fost numit profesor la seminarul teologic Sfîntul Andrei din Galați.

Între anii 1919—1921, a fost trimis și a funcționat ca superior al capelei române din Paris. Aici și-a întregit pregătirea, folosind bogatele posibilități pe care i le oferea orașul luminilor, cercetînd bibliotecile, auzînd cursuri universitare și conferințe de filozofie la Sorbona și de teologie la Institutul catolic. A urmărit cu mult interes mai ales cursurile și conferințele renumitului filozof Henri Bergson de la Collège de France și ale strălucitului gînditor catolic Jacques Maritain.

Întors în țară în anul 1921, funcționează în continuare ca profesor și director — de astă dată la Seminarul Veniamin Costachi din Iașul său atît de iubit — pînă în anul 1927. În acest an, autoritățile superioare, apreciîndu-i pregătirea, l-au numit profesor de Morală creștină la nou înființata Facultate de teologie de pe lângă Universitatea din Iași. În această funcție de majoră răspundere își desfășoară cea mai mare parte din activitatea sa didactică, valorificîndu-și talentul și pregătirea pînă în anul 1947, cînd se retrage la pensie. Dar prin aceasta nu și-a încetat cu totul activitatea. Astfel, între anii 1951—1960, slujește ca preot la biserica Belvedere din București, avînd acum prilejul să aplice pe teren temeinicele sale cunoștințe teologice

și să comunice credincioșilor, prin măiestria cuvintului său, convingerile sale creștine, susținute de o lemeinică argumentare rațională.

Chiar în plină bătrânețe, n-a încetat activitatea intelectuală, pentru care avea o adevărată vocație și pasiune.

Și-a păstrat vigoarea spiritului pînă în ultima clipă a vieții, în ciuda slăbirii crescînde a forțelor trupesti. Datorită vieții cumpătate și îngrijirii devotate a scumpei sale soții, și-a prelungit viața pînă la peste 90 de ani, vîrstă pe care puțini intelectuali o pot atinge. Către sfîrșit, istovit de puteri, nu se mai hrănea, presimțind și pregătind astfel trecerea spre o viață pur spirituală. A avut o moarte ușoară, ca o stingere de candelă, din care s-a terminat ultiima picătură de ulei. A murit împăcat cu sine, împăcat cu Dumnezeu și cu semenii și pregătindu-și toate rosturile creștinești. Și-a asigurat la cimitirul Belu un locaș de veci și a săvîrșit o ultimă și frumoasă faptă de binefacere, donîndu-și locuința proprie parohiei bisericii Sfîntul Spiridon din strada Șerban Vodă, prin aceasta asigurîndu-și pomenirea sa la soroacele îndătinat și oferînd o ultimă pildă de modul creștinesc în care se pot folosi bunurile pămîntești.

Aceste cîteva date sumare privind biografia răposatului trebuie întregite printr-o încercare de a contura, pe cît posibil în linii mari, personalitatea sa.

Părintele Valeriu Iordăchescu a fost înzestrat de Dumnezeu cu deosebite aptitudini intelectuale, pe care le-a cultivat cu multă grijă printr-o lectură aleasă și printr-o adîncire personală. Elevii și studenții săi își amintesc cu bucurie și mîndrie că l-au avut profesor, pentru lecțiile și prelegerile ținute totdeauna liber: erau limpezi, atrăgătoare, presărate cu vorbe de duh și cu solide temeuri raționale. Spiritul său, doritor de orizonturi cît mai largi, depășea adesea limitele impuse de programă, avîntîndu-se la largul perspectivelor de ansamblu, plîmbînd mîntea auditorilor prin vaste regiuni ale culturii.

Era bine orientat în domeniul filozofiei. Preocuparea sa de căpetenie era de a adînci și valorifica bazele filozofice ale moralei creștine. Această intenție apare cu destulă evidență în prelegerile și conferințele ținute și cu deosebire în tematica discutată cu studenții la orele de seminar, unde erau recenzate, pe lingă lucrările unor Părinți bisericești, operele de conținut moral ale marilor filozofi: Imanuel Kant, Henri Bergson, Fr. Nietzsche, A. Schopenhauer, J. M. Guyau etc.

Interesul pentru problemele filozofice se vede și din faptul că a tradus și publicat lucrarea filozofului Jacques Maritain, intitulată *Reflexii asupra inteligenței și asupra vieții sale proprii*, pe care a prefațat-o cu un amplu și temeinic studiu introductiv, în care se remarcă orizontul și adîncimea gîndirii sale.

Dar mai presus de toate, preotul profesor Valeriu Iordăchescu a strălucit ca predicator și conferențiar. Întrunea toate condițiile unui mare orator. Vorbea, cum am spus, totdeauna liber, limpede, captivant și convingător.

La bogăția și varietatea cunoștințelor pe care le stăpînea datorită unei memorii prodigioase, se adăuga o inteligență pălrunzătoare și sprintenă, precum și un dar al expresiei, care confereau adîncime, claritate, culoare și noutate expunerilor sale. Auditorii erau dornici să-i asculte predicile și conferințele. Temele acestora erau alese după importanța lor teoretică și de actualitate. Iată cîteva din titlurile conferințelor: *Poziția religiei în gîndirea contemporană; În ce constă morală; Legea morală naturală și legile omenești; Filozofia creștină în fața concepției moderne despre știință; Religia din punct de vedere social; Munca, demnitatea și folosul ei; Forța morală*

și dreptul etc. Dintre acestea unele au fost publicate, ca spre exemplu ultima amintită aici. Merită a fi remarcată, printre altele, colaborarea sa la alcătuirea cărții *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, apărută cu aprobarea Sfintului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și prin grija Prea Fericitului Patriarh Justinian, în anul 1952.

Fiind bine apreciat de autoritatea bisericească, i s-au încredințat înalte funcții administrative: director de seminar, profesor la seminarul pedagogic universitar, protoiereu, membru în Congresul Național Bisericesc și în Consiliul central bisericesc, președinte al Consistoriului apelativ mitropolitan, președinte, în multe rânduri, în comisiile de examen de capacitate pentru învățământul religios și în comisiile de examen de diplomă la Seminariile teologice etc.

Înaltele decorații care i s-au conferit au răsplătit activitatea depusă în slujba Bisericii și a Patriei, pe care le-a iubit și servit cu toată râvnă.

Cu prestanța sa fizică și cu prestigiul său intelectual impunea respect și părea distant, totuși avea o inimă generoasă. Era prietenos.

Cei care asistau la discuțiile angajate de Părintele Valeriu erau fermecați de scrierile replicilor prompte ale inteligenței sale sprintene și de rigoarea lor logică.

Era aspru, dar drept. Dacă biciuia cu ironie usturătoare păcatele unora, n-o făcea decît pentru a-i îndrepta.

În rezolvarea problemelor celor mai importante ale Bisericii noastre, preotul Valeriu Iordăchescu a adus contribuții valoroase.

Alături de fratele său mai în vîrstă, regretatul preot profesor Cicerone Iordăchescu, care era, de asemenea, un mare cărturar, cu care alcătuiă un duet minunat și alături de alți renumiți profesori de teologie din vremea sa: Gala Galaction, P. Tomescu, Toma Bulat ș. a., preotul Valeriu Iordăchescu a făcut parte dintr-o strălucită pleiadă de profesori și preoți, care au slujit Biserica și Patria noastră cu multă competență și dăruire.

Lucrarea lor rodește îmbelșugat în sufletul discipolilor lor, prelungindu-se astfel peste vremi influența lor binefăcătoare.

Preotul Valeriu Iordăchescu și-a cîștigat admirația și dragostea tuturor celor ce l-au cunoscut. Amintirea lui va dăinui multă vreme în sufletele elevilor și studenților săi prin lumina, căldura și convingerea creștină pe care le-a dăruit-o.

I. P. S. Dr. Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului, *Zur Gemeinschaft der Kirchen* (Cu privire la comuniunea Bisericilor), în «Standpunkt», evangelische Monatschrift, zweiter Jahrgang, Heft 12, 1974, p. 324—325.

Problema comuniunii Bisericilor preocupă în chip deosebit Mișcarea ecumenică actuală, de aceea autorul aduce un prețios serviciu ecumenismului tratând problema comuniunii dintre Biserici atât din punct de vedere teologic, cât mai ales din punct de vedere practic, pe baza bogatei experiențe a Bisericii Ortodoxe Române. Publicind acest articol, revista «Standpunkt» consideră că el constituie o bună ocazie de a se atrage atenția asupra muncii intense de cercetare a Ortodoxiei românești «a cărei dimensiune ecumenică merită o atenție deosebită».

În prima parte a articolului, I. P. S. Mitropolit Corneanu analizează expresia «comuniunea Bisericilor» («Koinonia ton ekklesion»), folosită din ce în ce mai mult în limbajul ecumenic. Noțiunea provine din Noul Testament, unde «vertical» înseamnă legătura dintre credincioși și Dumnezeu, iar «orizontal» arată dragostea care unește pe fiii aceluiași Părinte ceresc (I Ioan I, 2; I, 7; IV, 7; I Cor. I, 9; X, 16—17 ș. a.).

Sensul adevărat al noțiunii «koinonia» este «unirea» cu Hristos prin care Dumnezeu își face «intrarea» în sufletul creștinului (Ioan XIV, 20; XV, 4), însemnând totodată și trăirea în dragoste comună, după cum arată Sfântul Ioan Evanghelistul (I Ioan IV, 16).

În acest duh al comuniunii și-au desfășurat viața primele comunități creștine (Fapte II, 42—46), iar urmașii Apostolilor au făcut din acest duh al comuniunii piatra fundamentală a Bisericii. Ei concepeau Biserica drept suma Bisericilor locale, unite întreolaltă printr-o comuniune fără limite: *koinonia ton ekklesion*.

Această comuniune, înțeleasă întotdeauna de creștini ca universală, nu numai locală și ecumenică, și pe care numai ereziile și schismele au putut-o tulbura, găsește în vremea noastră adevărată adeziune în toată creștinătatea, tinzându-se a fi readusă în actualitate. Acest lucru se reflectă în faptul că doctrina comuniunii ocupă un loc central în teologia Ortodoxiei, de exemplu, unde ea este și o realitate trăită. Ținând seama de colaborarea activă și deschisă a creștinilor ortodocși în toate forurile ecumenice, se poate constata că Ortodoxia este un factor puternic în Mișcarea ecumenică.

Trecind la exemple practice, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului prezintă relațiile de comuniune pe care Biserica Ortodoxă Română — în strădaniile ei de a instaura o comuniune reală între creștini, Biserici și oameni — le întreține cu toate celelalte confesiuni din România. Din comuniunea iubirii, pe care Biserica Ortodoxă Română o păstrează cu scumpătate, izvorăsc prețuirea reciprocă, egalitate deplină și nenumărate punți pe care le întinde fraților ei, indiferent de confesiune sau religie. În România s-a realizat un ecumenism de cea mai pură esență, în care înțelegerea reciprocă și colaborarea interconfesională nu înseamnă renunțarea la doctrina Bisericii proprii, ci interes pentru problemele actuale ale omenirii, strădanie pentru a contribui la instaurarea peste tot a libertății, dreptății și păcii, a progresului material și spiritual.

Pentru a deveni una în Hristos, Biserica Ortodoxă Română militează pentru eliminarea tuturor formelor de «prozelitism» din vocabularul și din atitudinea creștinilor. Pornind de la realități concrete și specifice, ea ține seama apoi de necesitatea sprijinirii unității poporului român, aceasta însăși constituind un factor important care promovează comuniunea interbisericească și pune capăt polemicii și divergențelor confesionale. Autorul citează în acest sens cuvintele Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian: «Biserica Ortodoxă Română s-a unit împreună cu celelalte culte religioase din țara noastră într-un ecumenism religios, inspirat din credința optimistă, care ne învață să transformăm, să înfrumusețăm și să desăvârșim viața omului. Noi sprijinim

fără rezerve inițiativele și acțiunile poporului nostru și ale conducerii noastre de stat pentru o viață fericită și înfloritoare, pentru colaborare și prietenie între popoare, pentru pacea și fericirea tuturor oamenilor» (*Apostolat social*, vol. X, București, 1971, p. 98).

Premisele acestei atitudini pe care au adoptat-o Bisericele din România sînt, în primul rînd, egalitatea tuturor oamenilor din lume și egalitatea tuturor naționalităților (Gal. III, 28; I Cor. XII, 13).

În acest fel s-a ajuns de la ecumenismul local la cel universal, de la comuniunea Bisericilor din România la comuniunea Bisericilor de pretutindeni, pentru împlinirea celei mai mari porunci: slujirea lui Dumnezeu și a aproapei (Matei XXII, 36—40; Marcu XII, 28—31). Este vorba deci de o comuniune creștină și umană, de apartenența la «*communio viatorum*», împreună cu toți credincioșii, mergîndu-se astfel cu pași siguri spre împlinirea rugăciunii Mîntuitorului către Dumnezeu-Tatăl: «Ca toți să fie una, precum și noi una sîntem» (Ioan XVII, 11 și 22).

I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, *Die christliche Ethik und der soziale Fortschritt* (Etica creștină și progresul social), în «Standpunkt» (R.D.G.), nr. 7, 1973, p. 175—178.

După cum remarcă redacția revistei «Standpunkt», autorul acestui articol, I. P. S. Mitropolit Nicolae al Ardealului, este cunoscut cititorilor din R.D.G. ca autor de lucrări ce tratează din punct de vedere ortodox probleme etico-sociale, precum și prin prelegerea ținută la Secția de teologie a Universității Martin Luther din Halle.

Referindu-se la atitudinea creștinului față de progresul social, I. P. S. Sa pleacă de la faptul că progresul tehnicii și științei moderne se împletește cu lupta popoarelor pentru o viață mai bună. În acest sens, autorul prezintă exemplul Bisericii Ortodoxe Române, ca Biserică strîns legată de năzuințele poporului, care sprijină munca și lupta acestuia pentru realizarea unei vieți noi. Temeiurile acestei cooperări nu sînt întîmplătoare și periferice, ci se află în inșiși principiile eticii creștine.

Concepțiile despre activitatea Bisericii în domeniul social pot fi diferite: 1. una este aceea care sprijină viața cea nouă din loialitate față de stat, după porunca «Dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu» (Matei XXII, 21), atitudine în care nu este exclus aspectul activ al unei inițiative în sensul spiritului vremii. Dar pentru ca acest aspect să capete mai multă greutate este necesară lărgirea orizontului, care trebuie să cuprindă un întreg complex de principii moral-creștine în context social; 2. o altă concepție subliniază faptul că Biserica trebuie să țină seama de împrejurările în care trăiește și își desfășoară activitatea. Dar această concepție nu oferă un punct solid de orientare și o bază permanent valabilă, deoarece ea poate duce ușor la oportunism, la simpla acomodare după noile condiții de viață; 3. o a treia concepție scoate în evidență faptul că bazele unei permanente sprijiniri de către Biserică a progresului social, se află în inșiși principiile moral-creștine. Față de prima concepție, care este incompletă și mai mult pasivă, precum și față de cea de-a doua, care este formală, ultima concepție este activă și realistă și ea a fost întotdeauna susținută de către Biserica, ierarhii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române.

Autorul își propune astfel să prezinte pe scurt principiile moral-creștine pe baza cărora Biserica Ortodoxă sprijină lupta popoarelor pentru o viață mai bună.

În primul capitol, «Atitudinea față de viața pămîntească», autorul arată că Biserica a combătut și combate acea atitudine extremă potrivit căreia creștinismul trebuie să se ocupe numai cu viața pașnică și să negligeze grijile vieții pămîntești. Această concepție păgubitoare nu duce decît la un misticism bolnăvicios, în care creștinul fuge de viața pămîntească și caută refugiu numai în lucrurile de dincolo de ea. Este o concepție care se află în contradicție cu învățătura creștină care afirmă că nimeni nu poate iubi pe Dumnezeu dacă neglijează și nu iubește pe aproapele său. Exagerînd o față a creștinismului, și anume îndreptarea către lucrurile de dincolo, această concepție înlătură celălalt aspect al său, îndreptarea plină de dragoste către nevoile aproapei și denaturează atitudinea creștinismului față de viața pămîntească.

Biserica Ortodoxă înlătură și cealaltă extremă, care susține că creștinismul trebuie să se ocupe pînă într-atît cu viața pămîntescă, încît să conceapă și programe politice, economice și sociale.

Pentru Ortodoxie, Biserica are o funcție religioasă-morală, care constituie însuși sensul existenței și acțiunii ei. Ea înlătură cele două atitudini extremiste și se orientează după învățătura lui Hristos, a Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți, păstrate din primele secole creștine pînă astăzi. Pentru ea problemele politice sînt atribuții ale puterilor sociale, politice și economice, care se orientează după legile evoluției societății. Creștinismul atribuie o mare valoare vieții pămîntești și această încuviințare a lumii și a vieții constituie adevărata atitudine creștină. Pentru creștin, viața veșnică se cîștigă prin ceea ce el realizează pentru îmbunătățirea și înfrumusețarea vieții aproapelui său.

Al doilea capitol vorbește despre viața creștină ca «piatră de incercare și valoare». Autorul arată că ajutorarea aproapelui va fi criteriul fundamental la judecata din urmă. Condiția principală pentru cîștigarea vieții veșnice o constituie faptele iubirii față de aproapele în viața de aici, pentru înlăturarea mizeriei și a nevoilor, pentru bunăstarea și viața fericită a semenilor. Mîntuitorul cere de la noi ancorarea în realitățile vieții și acțiuni pentru îmbunătățirea vieții. Viața pămîntescă are o valoare deosebită, deoarece în timpul vieții pămîntești cîștigăm viața veșnică. Clipa care deschide veșnicia, bunurile cu care se «cumpără» viața veșnică, au astfel o valoare corespunzătoare. Viața pămîntescă primește o valoare deosebită, tocmai pentru faptul că ea este singura cale spre viața veșnică; o altă cale nu există.

De aici nu rezultă însă faptul că creștinismul trebuie să se ocupe cu reforme sociale. Rezultă însă datoria pentru ajutorarea individuală și sprijinirea oricărui efort pentru îmbunătățirea vieții omenești. Nu este de datoria creștinului să formuleze programe politice, economice și sociale, dar el trebuie să colaboreze cu forțele progresului social, pentru realizarea unei vieți mai bune pe pămînt.

Al treilea capitol vorbește despre «Principii morale cu urmări sociale». Dacă astfel se prezintă pentru creștinism raportul dintre viața veșnică și viața pămîntescă, atunci comportarea moral-creștină se răsfrînge și asupra domeniului social: creștinul se ocupă cu îmbunătățirea vieții omenești și sprijină astfel de acțiuni. Autorul prezintă în acest capitol cîteva dintre principiile creștine care îndreptăcesc pe creștini la activitatea socială.

Libertatea, egalitatea, frățietatea din domeniul moral fac să înflorească libertatea, egalitatea și frățietatea pe teren social. În acest sens, Sfinții Părinți au condamnat sclavia și exploatarea din vremea lor și au sprijinit măsurile pentru desființarea sclaviei, ceea ce s-a putut realiza în vremea noastră prin activitatea forțelor sociale, economice și politice. Prin principiile sale morale, creștinismul se află de partea progresului social și pe linia imperativelor moral-creștine. Raporturile dintre oameni sînt determinate de principiul egalității și dragostei frățești, deoarece toți oamenii sînt frați între ei. Dragostea dintre oameni duce la acel fel de viață în care, după modelul comunității din Ierusalim, nu mai există al meu și al tău, ci numai al nostru. Pentru acest fel de comunitate creștină s-au entuziasmat Sfinții Părinți și mai ales Sfîntul Ioan Gură de Aur, căruia îi plăcea să se numească apostolul dragostei, sau ambasadorul săracilor. Avînd în centrul moralei sale dragostea, creștinismul nutrește în inimile creștinilor nu numai ajutorarea individuală sau organizată pentru cei lipsiți, ci și dorul după o societate în care egoismul și mamonismul trebuie să dispară și în care nu mai există exploatare și exploatați. De aceea creștinii sprijină eforturile poporului pentru construirea societății fără exploatați și exploatare.

Individul, care din punct de vedere religios este membru al Bisericii, iar din punct de vedere social este cetățean al statului, se dezvoltă și se desăvîrșește prin apartenența la poporul său și prin jertfelnicia sa pentru marile idealuri ale poporului său și ale omenirii. Promovarea patriotismului și înfrățirii popoarelor și combaterea șovinismului, care duce la supraaprecierea poporului și la disprețul și ura față de celelalte popoare sînt comandamente de seamă ale moralei creștine.

Societatea în care nu mai există exploatare poate fi numai o comunitate de oameni muncitori, a cărei bază o alcătuiește munca. Morala creștină rămîne și în acest sens un îndrumător și un impuls, căci creștinismul a ridicat la un rang înalt munca spirituală și manuală. Omul care nu iubește munca și încearcă să trăiască

pe seama semenilor săi nu mai poate fi considerat, după morala creștină, creștin adevărat. Învățătura creștină spune clar că «cine nu vrea să muncească, acela să nu mănince» (II Tes. III, 10). Deoarece munca este atât de prețuită în creștinism, întrucît Dumnezeu însuși «lucrează» neconținut, creștinul lucrează din conștiința datoriei, cu dragoste și sinceritate și cu năzuința de a îmbunătăți și înfrumuseța toate. De aceea creștinul se află alături de poporul care muncește pentru viața cea nouă și-și aduce contribuția sa la construirea vieții noi.

În concluzie, autorul arată că creștinismul are în principiile sale morale — care sînt libertatea, egalitatea, frățietatea, dragostea, slujirea binelui comun, munca — datoria de a sprijini acele forțe sociale care împing înainte societatea spre idealul construirii unei vieți noi. Participarea Bisericii Ortodoxe Române la lupta pentru pace și pentru o viață mai bună se explică astfel ca o urmare necesară a principiilor moral-creștine, care au și un orizont social, și nu ca simplă observare a poruncii de a se adapta la noua stare de lucruri.

Ca cetățean al statului și ca fiu al Bisericii, creștinul este convins că societatea ideală este bazată pe muncă, iar pentru realizarea acestui ideal el este gata să contribuie cu toate puterile, știind că profilul său creștin se măsoară cu măsura iubirii de oameni, a iubirii față de popor și față de întreaga omenire. — (*Diac. Ioan Caraza*).

Prot. *Antonie Aleutopoulos, Merindea Ortodoxiei* (în grecește), Atena, 1974, 420 p.

Cartea aceasta scrisă de un distins preot grec vrea să fie nu o operă de teologie savantă, ci «un îndrumător al fiecărui credincios ortodox în viața zilnică a lui. Dorește să ajute la înțelegerea mai adincă a tuturor adevărilor mîntuitoare ale credinței ortodoxe», trăite în cult și în viața duhovnicească ortodoxă. «Folosirea aproape a tuturor cărților Sfintei Scripturi și tilcuirea ortodoxă a locurilor mai de temelie ale lor, care se referă la învățăturile credinței, cu deosebire la acelea pe care le răstălmăcesc aderenții ereziilor și ai rătăcirii, fac din cartea aceasta cel mai bun ajutor» pentru întărirea credincioșilor ortodocși în credința lor (Prefață).

Autorul pleacă de la faptul că «mii de frați ortodocși nu au nici o pregătire duhovnicească serioasă». Ei se află fără apărare și în fața propagandei asidue din partea aderenților altor credințe. Și întrucît aceia se folosesc în propaganda lor mai ales de texte biblice interesat explicate, autorul a avut să întărească pe credincioșii ortodocși mai ales prin explicarea adevărată a acestor texte, dînd aceste texte nu în forma unor fărîme scoase din contextul lor, cum fac aderenții acelor credințe, ci în contextul unor pericope mai largi, ca să se vadă adevăratul lor înțeles.

Cartea cuprinde o întreagă învățătură de credință într-un stil plăcut, popular, începînd cu învățătura despre Revelație și despre Dumnezeu, continuînd cu cea despre cădere, despre om, despre Iisus Hristos, despre Maica Domnului, despre Biserică, despre sfințele taine, sfinți, icoane, viața viitoare, sfînta Liturghie. Învățăturii despre Biserică îi sînt rezervate mai mult de o sută de pagini, din care nu lipsesc nici capitole ca: locul laicilor în Biserică, parohia noastră. Cele mai noi probleme ale teologiei contemporane își au și ele locul lor în carte, ca: Schimbarea la față a lumii, legătura creștinilor cu lumea, responsabilitatea socială a creștinilor etc.

Un index alfabetic, anexat la sfîrșit, ușurează aflarea imediată a tuturor temelor din carte.

Cartea ar merita poate să fie tradusă în românește, fiind, prin stilul ei ușor, accesibilă tuturor credincioșilor și dînd lămuririle și temeurile cele mai satisfăcătoare tuturor punctelor credinței noastre. — (*Pr. Prof. D. Stăniloae*).

Noile traduceri ale Bibliei în limba franceză: — *Votre Bible*: Traduction nouvelle sur les textes originaux par F. Amiot, C. Augrais, L. Neveu, D. Sesboüe, R. Tamisier. Paris-Tours, Maine, 1973, 1789 p. et 9 cartes; — *La Bible de Jérusalem*: La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée. Paris, Les éditions du Cerf, 1973, 1846 p. et 8 cartes; — *La Bible*: Traduction française sur les textes originaux, par Emile Osty, avec la collaboration de Joseph Trinquet. Introduction et notes d'E. Osty et J. Trinquet, Paris, Edition du Seuil, 1973, 2624 p. et 8 cartes.

În Franța, după publicarea în 1972 a *Noului Testament în traducerea ecumenică a Bibliei* și după publicarea în volum aparte a *Noului Testament* într-o nouă traducere a Bibliei de Ierusalim, în 1973 au apărut aceste trei noi traduceri integrale ale Bibliei în limba franceză, ceea ce a făcut ca în presă să se vorbească chiar de un «război al Bibliilor».

De aceea am socotit că nu este lipsit de interes să redăm pe scurt aprecierile făcute pe larg în «Revue biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), no. 1, asupra acestor trei Biblii.

R. Tournay, semnalând traducerea intitulată *Votre Bible* (p. 129), precizează că în această traducere introducerile la diferitele cărți biblice sînt reduse la esențial, notele sînt sobre și nu conțin decît referințele cele mai importante (fiind mai dezvoltate la Noul Testament), iar hărțile sînt foarte schematice. Traducerea folosește o limbă simplă și înlătură expresiile învechite și pe cele tehnice, dar «redă destul de fidel textul original» — după cum afirmă cardinalul J. Daniélou în «Prefața» la această traducere a Bibliei în limba franceză.

Pierre Grelot, publică însă o dezvoltată recenzie (p. 103—116), cu caracter comparativ, asupra celorlalte două traduceri ale Bibliei în limba franceză: *Biblia de Ierusalim* într-o ediție nouă și completată și *Biblia* tradusă de Emile Osty.

Ambele traduceri conțin *introduceri* și *note* care însoțesc fiecare carte din cele două Testamente, *tabele cronologice*, un *tabel de măsuri și monede* și mai multe *hărți*; cele două traduceri se deosebesc însă cînd este vorba de «indicele» finale; astfel Biblia-Osty se termină cu un «indice de nume de persoane și de nume de locuri», în timp ce Biblia de Ierusalim se termină cu un «Tabel alfabetic al notelor «celor mai importante» (în care numele de persoane și de locuri sînt în număr restrîns)». Pierre Grelot afirmă însă că în ambele Biblii «traducerea constituie piesa de căpătîi».

La început Pierre Grelot cercetează comparativ cele două traduceri sub aspectul realizării tipografice: litera variată pentru text, note, locuri paralele, titluri și subtitluri; așezarea în pagină ș.a. După aceasta trece la cercetarea calităților traducerii textelor originale în cele două Biblii studiate.

În Biblia de Ierusalim ediția 1973 este vorba de o traducere revizuită mai mult sau mai puțin profund, după cum au cerut-o cărțile biblice. Astfel în unele cărți biblice — de exemplu în profeția lui Isaia și în cartea Ester — revizuirea este foarte sensibilă; iar pentru Psalmi se poate vorbi chiar de o ediție pe de-a întregul refăcută.

Ținînd seama de reproșul făcut traducerii din prima ediție a Bibliei de Ierusalim cu privire la marea diversitate de formule folosite pentru a reda în franțuzește aceleași cuvinte sau aceleași expresii ebraiești sau grecești, coordonatorii traducerii din ediția a doua au întreprins o deosebită muncă de unificare a traducerii.

Astfel în legătură cu traducerea Vechiului Testament se poate spune că pentru a da un caracter curgător și unitar textului a fost nevoie să se armonizeze particularitățile de stil propriu fiecăruia dintre numeroșii traducători, să fie aleși aceiași termeni pentru nuanțele pe care fiecare noțiune le are în dependență de contextul imediat. În general uniformizarea de vocabular, în afară de cazul cînd contextul o cere,

este mult mai riguros, observată în Biblia-Osty decât în Biblia de Ierusalim. Datorită acestei munci de unificare au apărut modificări importante în traducerea din noua ediție a Bibliiei de Ierusalim față de prima ediție.

Sînt aduse numeroase exemple de asfel de modificări de traduceri și analizate în comparație cu traducerea Bibliiei-Osty, stăruind mai ales asupra preferării textului grec în locul celui mazoretic pentru a reda o traducere mai limpede a ideilor pe care le cuprind unele texte. Acest lucru este datorit și faptului că fraza franceză se eliberează mai ușor de constrîngerile originalului cînd se trece de la textul mazoretic la textul Septuagintei. Pierre Grelot întemeiază fiecare din aceste constatări pe analizarea a numeroase locuri din diferite cărți vechitestamentare în cele două traduceri. O deosebită atenție acordă Pierre Grelot analizării comparative a traducerii pasajelor în limba aramaică din profeția lui Daniel.

Principiile aplicate de traducătorii și coordonatorii Bibliiei de Ierusalim și de traducătorii Bibliiei-Osty la traducerea textului Vechiului Testament au fost aplicate și la traducerea textului Noului Testament, cu observația că Biblia de Ierusalim a realizat la traducerea Evangheliilor o mai limpede unificare a vocabularului și că E. Osty a renunțat în Biblia din 1973, la subordonarea literalității traducerii față de imperativele eleganței traducerii, așa cum făcea în edițiile Noului Testament din 1945 și 1950, însă această literalitate nu este pe de-a întregul satisfăcătoare.

O altă caracteristică a celor două traduceri la Noul Testament o constituie «efortul interpretativ» al traducerii. În legătură cu aceasta Pierre Grelot semnalează că Biblia de Ierusalim redă în versuri toate pasajele lirice făcînd mult mai ușor de înțeles textul îndeosebi din punct de vedere teologic; în timp ce Biblia-Osty redă în versuri numai pasajul din Luca I—II. Sînt prezentate și analizate exemple în legătură cu aceste observații.

După prezentarea observațiilor asupra traducerii textului biblic în cele două Biblii, Pierre Grelot trece la cercetarea îndeaproape a «introducărilor» și «notelor» cu care Biblia de Ierusalim și Biblia-Osty însoțesc textul tradus, și care constituie un aspect esențial al celor două Biblii.

În privința «introducărilor» se poate constata un acord global între cele două Biblii, îndeosebi la cărțile Vechiului Testament. În Biblia de Ierusalim cu toate că în introduceri se menține aceeași ținută clasică, se constată totuși că exegeza catolică — «debarasîndu-se de ipotecile unui fundamentalism obtuz, care a constrîns-o timp de decenii» — manifestă o libertate mai rațională și fără complexe (de inferioritate și de agresivitate). Aceasta nu dăunează aspectului dogmatic pe care îl prezintă în cadrul discuțiilor și soluțiilor pe care li-l dau specialiștii. În schimb Biblia-Osty are în general introduceri mai bogate în care se analizează cu grijă conținutul fiecărei cărți pentru a orienta pe cititor asupra mesajului pe care-l conține fiecare carte biblică.

În prezentarea și analizarea exemplorilor aduse din cele două Biblii cu privire la introduceri, Pierre Grelot se oprește îndeaproape asupra introducerii la Cîntarea Cîntărilor, care în noua ediție a Bibliiei de Ierusalim a fost în întregime refăcută.

Dacă în prima ediție introducerea menționa ca posibile două interpretări la textul Cîntării Cîntărilor: cea *alegorică* și cea *naturală* (care scoate textul ca imne care celebrau unirea legitimă între soți), introducerea din noua ediție (cu toate că nu exclude teoria culturală și mitologică ce a făcut din Cîntarea Cîntărilor o parte dintr-un ritual al fecundității) afirmă limpede că: «justificările pe care le aduc unii exegeți în sprijinul sensului alegoric prin adunarea de paralele verbale cu restul Bibliiei, par artificiale și forțate». Ca urmare, iubirea omenească, detașată de sacralizări mitice, dar sacralizată de Cuvîntul creator al lui Dumnezeu, constituie obiectul Cîntării Cîntărilor, care are cele mai importante paralele în cîntecele egiptene vechi de dragoste.

Așadar introducerea din noua ediție a Bibliiei de Ierusalim prezintă o mutație evidentă în interpretarea Cîntării Cîntărilor, iar notele sînt adaptate la această nouă interpretare.

În privința notelor se constată că dacă în Biblia de Ierusalim acestea se caracterizează printr-o ținută de mai mare finețe, în schimb în Biblia-Osty notele sînt mult mai bogate, în ele sînt incluse însă indicarea locurilor paralele precum și indicații geografice și onomastice, în detrimentul justificării traducerii adoptate, a analizării

izvoarelor literare, a lămuririi instituțiilor și a legilor, a aprecierii teologice și a citării textelor din Vechiul Testament în Noul Testament. Aceste constatări sînt înțemeiate pe numeroase exemple din cele două Biblii, din care devine evident că deși notele din Biblia-Osty sînt mult mai abundente și mai bogate în detalii nu cuprind note «cheie», care să conțină mici sinteze teologice necesare lămuririi textului biblic, așa cum astfel de note «cheie» se găsesc răspindite în Biblia de Ierusalim.

Introducerile și notele la cărțile Noului Testament au în ambele Biblii aceeași înținută generală ca și cele de la cărțile Vechiului Testament. Pierre Grelot urmărește în continuare în paralelă aspecte din introducerile și notele la cărțile noutestamentare din Biblia-Osty și din Biblia de Ierusalim.

Din prezentarea sumară a aprecierilor făcute asupra celor trei noi traduceri ale Biblii în limba franceză se poate constata în primul rînd ca fapt deosebit de îmbucurător preocuparea atît în lumea protestantă cît și în lumea catolică de a pune la îndemîna credincioșilor un text al Sfintei Scripturi din ce în ce mai îmbunătățit, atît ca traducere a textului original, cît și ca lămuriri folositoare pentru cititorii conținute în introducerile la fiecare carte biblică și în notele ce însoțesc textul. În al doilea rînd se poate aprecia că noua ediție a Biblii de Ierusalim este superioară primei ediții și că pare de preferat față de celelalte două Biblii prezentate în această notă. — (*Pr. Const. Gheorghe*).

Pierre Grelot, *La Septante de Daniel IV et son substrat sémitique* în «Revue biblique», publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem LXXXI (1974), nr. 1 p. 5—23.

După cum se precizează în nota la titlu, studiul constituie rezultatul muncii colective, efectuate — în anul de studii 1971—1972, la Secția de studii biblice a Institutului catolic din Paris — de către: P. Cholet, J. Décréau, G. Fink, E. Loisel, E. Maréchal, Prof. A. Wartelle (studierea lingvistică și paleografică a textului grec) și P. Grelot (studierea textului aramaic).

Majoritatea comentatorilor profeției lui Daniel afirmă că vechea versiune greacă a textului este defectuoasă; iar pentru remedierea lui s-au propus diferite operațiuni: retraducerea întregului text în ebraește, ori reconstituirea după textul grecesc a unui original aramaic, el însuși defectuos. Însă toți comentatorii sînt de acord în constatarea că în profeția lui Daniel capitolele IV—VI formează o «cărțuție aparte», care a putut avea existență independentă. Unii comentatori adaugă la această «cărțuție» și textul capitolului III, care cuprinde piese liturgice de origine semită, dar omise în textul aramaic. Așa se explică de ce în Lectionare grecești (ca și în traducerea lui Teodotion) par a fi citate îndeosebi capitolele III—VI din profeția lui Daniel.

Avînd în vedere că și cercetătorii care neagă ori care susțin că textul grec din Septuaginta la profeția lui Daniel este cel original presupun că acest text grec are un substrat semit, studiul își propune să demonstreze această presupunere. Pentru aceasta a fost ales capitolul IV din profeția lui Daniel, pe de o parte pentru că în acest capitol textul grec se îndepărtează în cea mai mare măsură de textul aramaic și prezintă omisiuni importante și adaosuri foarte dezvoltate; iar pe de altă parte pentru că, în starea actuală a documentării, în legătură cu textul capitolului IV din profeția lui Daniel pot fi folosite critic mărturiile Septuagintei întîlnite în diferite codici: codicele Chisianus, Versiunea siro-exaplară și Papyrusul 967 (care ar prezenta mărturia unui text anterior revizurii din Exapla).

Pentru ușurarea studierii raporturilor între textul grec al Septuagintei la capitolul IV din profeția lui Daniel cu textul aramaic din textul mazoretic la același capitol, în *primul paragraf* este așezată în paralelă traducerea foarte literală a celor două texte: pe coloana din stînga traducerea textului aramaic, iar pe coloana din dreapta traducerea textului grec. În acest fel se poate vedea dintr-odată deosebirea între cuprînsul celor două texte. Iar în puținele note de critică textuală — care se reduce la codicii menționați — sînt semnalate doar variantele care introduc în text o modificare de sens și pasaje în care traducerea este nesigură.

În *paragraful al doilea* se face o comparație globală între cele două texte, analizând în chip detaliat textul versiunii grecești a Septuagintei pentru a nota cuvintele, expresiile, turnurile de frază care indică un original semit la baza textului grec. În acest fel devin evidente modificările intervenite în textul grec «recompus», rămânând să se stabilească dacă această recompunere a avut loc chiar în momentul traducerii textului semit în grecește sau a avut loc într-un stadiu anterior.

Dacă la baza textului grec din Septuaginta stă un original semit, în ce limbă a fost scris acest text semit — în ebraică ori în aramaică? (întrucât nici una din ipoteze nu poate fi îndepărtată în chip aprioric).

În *paragraful al treilea* sînt analizate, nu numai din punct de vedere lingvistic, diferite versete în care se pot întîlni argumente care justifică existența unui original semit în limba aramaică ori în limba ebraică. Hotărîrea pentru una sau alta, din aceste limbi este cu atît mai dificilă, cu cît se poate presupune că traducătorul textului în limba greacă a putut introduce unele turnuri de frază specifice limbii grecești pentru a reda în chip liber originalul aramaic sau ebraic; se poate de asemenea presupune că traducătorul a fost un iudeu familiarizat cu Vechiul Testament și cunoscător al limbii ebraice ori aramaice (sau al ambelor limbi), care a putut introduce în dialectul grec comun («kini») turnuri semite proprii limbii aramaice ori ebraice.

În urma anchetei minuțioase pe care o conțin cele trei paragrafe ale studiului se pot stabili următoarele constatări :

— că versiunea greacă a textului din capitolul IV al profeției lui Daniel are un caracter secundar în raport cu versiunea aramaică a aceluiași text;

— că versiunea veche grecească constituie traducerea, cele mai adesea servilă, a unui text semit;

— că originalul semit al textului din capitolul IV al profeției lui Daniel nu a fost scris în limba aramaică, ci în limba ebraică (așa cum demonstrează îndeosebi folosirea numelui divin «Iahve» sau «adonai»);

— că autorul textului ebraic s-a mulțumit cele mai adesea să adapteze și să amplifice originalul aramaic la capitolul IV, făcînd împrumuturi din alte capitole din profeția lui Daniel, accentuînd caracterul lui de actualitate (vers. 22) și întărind conținutul său teologic;

— că data acestei adaptări trebuie fixată între redactarea integrală a profeției lui Daniel (în care capitolele I și VIII—XII erau scrise în limba ebraică) și compunerea cărții a doua Macabei (adică între 163 și 100 î. d. Hr.), poate chiar la jumătatea veacului II î. d. Hr.

Rămîne de văzut dacă aceste constatări făcute asupra textului grec al capitolului IV pot fi extinse și la celelalte capitole din versiunea veche greacă a profeției lui Daniel, îndeosebi capitolele III, V și VI, care împreună cu capitolul IV au o formă pe de-a întregul narativă și au putut exista și circula ca o «cărțuție» aparte.

În ceea ce privește adaptarea în limba ebraică făcută spre 145 î. d. Hr. sau după aceea, ea poate fi explicată prin faptul că reacțiunea macabeilor a provocat o renaștere a literaturii în limba ebraică (Daniel I, VII—XII; Iudit, cartea I a Macabeilor; iar mai tîrziu cartea Jubileelor și literatura mișcării de la Qumran). Iar textul «recompus» al profeției lui Daniel se bucură de o autoritate deosebită în Palestina, ceea ce a făcut cu puțință folosirea lui de către primul traducător grec. Însă un al doilea traducător grec — anterior Noului Testament — a ales pentru traducere textul original în limba ebraică și aramaică (text canonizat în Biblia ebraică) și l-a tradus în grecește în așa-numita versiune a lui Teodotion.

Merită să fie subliniată importanța pe care o prezintă în întregul studiu observațiile critice pe care le cuprinde *paragraful al treilea*, observații care îndreptătesc afirmația că originalul textului grec din capitolul IV al profeției lui Daniel a fost scris în limba ebraică.

L. Deroousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine *Yâré'*. «Lectio divina», 63; Editions du Cerf, Paris, 396 p.

Lucrarea a fost susținută ca teză de doctorat în teologie la Institutul catolic din Paris (în 1968), sub o formă puțin diferită de forma în care se prezintă acum (în afară de concluzia generală) și a fost publicată cu concursul Centrului Național de cercetări științifice (în 1970).

În *Prefața* lucrării, Prof. H. Cazelles precizează că L. Deroousseaux nu s-a oprit numai la cercetarea «temerii de Domnul» în Vechiul Testament, ci, lărgind cercetarea sa la toate popoarele și religiile care formează mediul biblic, a reușit să pună în lumină cunoașterea «problemelor umane care se puneau oamenilor în vremea când se scria Biblia, care a răspuns la aceste probleme».

Pentru aceasta L. Deroousseaux, cercetînd literaturile prebiblice, a demonstrat că problemele de viață — cu mărețiile, aspirațiile și primejdiile lor — care se puneau omului biblic sînt aceleași cu problemele de viață ce se pun și nouă. În studiul său L. Deroousseaux a știut să demitizeze existența omului biblic, care nu trăia în ireal, ci își dădea seama că puterile lumii, nu pot fi înfruntate fără oarecare teamă, teamă care nu trebuia să fie teroare, ci teamă care — cu ajutorul înțelepciunii dăruite de Dumnezeu — trebuia să devină omenească și rațională.

În acest fel devine limpede felul în care trebuie să fie citite textele biblice, cum să fie date și cum trebuie evidențiat înțelesul concepției biblice pe fondul tabloului general al lumii Vechiului Orient.

Autorul însuși califică lucrarea sa ca un studiu istoric asupra temerii de Dumnezeu și precizează că un asemenea studiu nu a fost făcut; încît lucrările, monografiile și studiile lexicografice și semantice constituie doar un punct de plecare și mijloace de interpretare justă a textului biblic, asupra căruia astăzi există un consens cu privire la istoria literară a documentelor biblice.

Teama de Dumnezeu (exprimată prin rădăcina ebraică *yâré'*) este în relație cu trei realități capitale vechitamentare: legămîntul, regalitatea și înțelepciunea, care-și află analogii în întreg Orientul Vechi, fără a fi atestată în același fel în toate documentele din diferite epoci. Divergențele cele mai sensibile se manifestă între regatul de Nord și regatul de Sud, ca manifestare a influențelor legate de peripecțiile istoriei și de instituțiile din cele două regate, înainte de înrobirea lor. Autorul prelungește însă cercetarea sa pînă în epoca lui Isus Fiul lui Sirah, a cărui carte prezintă deosebită importanță pentru cercetarea temei «teama de Dumnezeu».

În acest cadru istoric, autorul urmărește să precizeze: — de ce natură este sentimentul temerii de Dumnezeu? — ce reprezentări ale lui Dumnezeu implică teama de Domnul: putere tiranică și arbitrară, ori părinte care se face cunoscut copiilor lui ca tată plin de bunătate, dar care a fixat Legea sa și este judecător sever? — ce obiect divin este vizat prin aceste reprezentări? — ce atitudine religioasă angajează teama de Dumnezeu, adică angajează o relație personală cu Dumnezeu și angajează o modificare vizibilă în comportarea credinciosului?

Studiul lui L. Deroousseaux își propune deci să înfățișeze gîndirea religioasă a Vechiului Testament în ansamblul ei, spre deosebire de lucrările anterioare care tratau teama de Dumnezeu doar în cite o carte vechitamentară. În acest scop L. Deroousseaux schițează o evoluție a gîndirii religioase și a fenomenologiei religiei, situînd-o în însăși istoria instituțiilor poporului ebru, cu toate că această istorie este complexă și în unele privințe încă nesigură.

În această perspectivă tema temerii de Dumnezeu apare foarte de timpuriu și continuă pînă astăzi, cînd prezintă o evidentă actualitate în dezbaterile ce au loc asupra autorității în poporul lui Dumnezeu și asupra chipului lui Dumnezeu-Tată.

După un scurt «Cuvînt înainte», după lista de abrevieri și după o introducere, în care sînt prezentate studiile apărute asupra temerii de Dumnezeu în Biblie, L.

Derousseaux organizează materialul studiului său în următoarele șapte capitole, care se remarcă printr-o excepțională sistematizare a cuprinsului:

— Capitolul I. — *Religiile și teama de Dumnezeu*: Experiența omenească a înținerii cu puterea divină (p. 13—66) — cuprinde paragrafele: — 1. «La leagănul religiei» (în care se arată că numai sacrul poate explica aspectele paradoxale ale experienței religioase); — 2. «Teama de divinitate în textele egiptene vechi» (în textele piramidelor; sondaje în textele din Imperiul mijlociu și din nou); — 3. «Teama de divinitate în lumea acadiană veche» (folosirea rădăcinii *palahu*; teama de zei și de regi; teama în religia acadiană); — 4. «Sondaje în limbile semite aramaică și ugaritică» (rădăcina *plh* în domeniul semitic; rădăcina *zhl* în aramaică; teama de zei în texte ugaritice).

— Capitolul II. — *Vocabularul temerii de Dumnezeu în Biblia ebraică* (p. 67—105) — cuprinde paragrafele: — 1. «Rădăcinile care exprimă teama în Biblie» (rădăcina *yr'*; celelalte rădăcini; rădăcini care exprimă îndeosebi cutremurul cosmic în fața lui Dumnezeu); — 2. «Folosirea vocabularului care exprimă teama de Dumnezeu» (teama de Dumnezeu ca teamă sacră; teroarea divină; exprimă, oare, rădăcina *yare'* teama sacră?); — 3. «Alte sensuri ale rădăcinii *yare'* în afară de teamă sacră» (sensurile formeii adjectivale, ale formeii participiale și ale formeii substantivale, derivate din rădăcina *yare'*); — 4. «O ipoteză de lucru».

— Capitolul III. — *Tradițiile vechi din regatul de Nord și teama de Domnul* (p. 107—148) — cuprinde paragrafele: — 1. «Teama de Iahve în izvoarele vechi ale Pentateuhului» (vocabularul folosit evocă prea puțin teama de Iahve; omul în fața lui Dumnezeu; cind Iahve salvează poporul prin prezența Sa; «numele de temut în izvoarele meridionale; personajele regale în istorisirile iahviste); — 2. «Teama de Iahve și teama de rege în succesiunea davidică» (concepția tradițională în regatul unitar; regele și poporul; regele și Iahve); — 3. «Teama de Iahve în alte tradiții vechi despre originile monarhiei» (vocabularul; Iahve, Dumnezeu de temut; istorisiri «antimonarhiste» recente; istorisiri în legătură cu cultul nou de la Ierusalim).

— Capitolul IV. — *Teama de Dumnezeu în documentele regatului de nord și tradițiile elohiste* (p. 149—203) — cuprinde paragrafele: — 1. «Vocabularul temerii de Dumnezeu în tradițiile regatului de Nord» (în tradițiile elohiste și în alte tradiții); — 2. «Credincioșii lui Iahve în istorisirile despre Ilie și Elisei (textele; originalitatea expresiei «cel ce se teme de Iahve»; teama de Iahve în gândirea religioasă din istorisirile despre Ilie și Elisei); — 3. «Documentul elohist (existența, originea și teologia textelor elohiste; teama de Dumnezeu în teofaniile către Iacob și Moise; teama de Dumnezeu și legământul, teofania de la Horeb; teama de Dumnezeu și morala elementară; Avraam «cel ce se teme de Dumnezeu»); — 4. «Legământul și regalitatea» (legământul de la Sichem; teama de Iahve și regalitatea; textul dificil din Osea X, 3).

— Capitolul V. — *Teama de Dumnezeu în Deuteronom și în scrierile deuteronomice* (p. 205—257) cuprinde paragrafele: — 1. «Sensul verbului *yare'* în Deuteronom» («teama de Iahve», dispoziție fundamentală a legământului; analiza de ansamblu a textelor; «a se teme» și «a învăța»; «a iubi» și «a se teme» în Deuteronom); — 2. «Teama de Iahve în a doua redactare a Deuteronomului» (vocabularul temerii de Dumnezeu în redactările Deuteronomului; diferențe în teologia celor două redactări ale Deuteronomului); — 3. «A se teme de Iahve în istoria deuteronomistă» (forme care nu sînt strict deuteronomiste; pasaje îndeobște atribuite redactorului deuteronomist); — 3. «Regalitatea în tradiția deuteronomistă» (locul regelui în Deuteronom; regalitatea și legământul în istoria deuteronomistă).

— Capitolul VI — *Teama de Iahve la profeții din Iuda înainte de robie* (p. 258—299) — cuprinde paragrafele: — 1. «Ultimele cuvinte ale lui David-II Regi XXIII, 1—7» (analiza textului; genul literar al pasajului: un *mașal* profetic); — 2. «Teama de Iahve la profetul Isaia» (vocabularul temerii de Iahve; trei texte din Isaia asupra temerii de Iahve; Isaia pune bazele unei nou înțelepciuni regale); — 3. «Ieremia și teama de Iahve» (teama omului față de Iahve și de judecățile lui; Ieremia și teama de Iahve; Ieremia și Deuteronomul; pe urmele lui Ieremia); — 4. «Teama de Dumnezeu în tradițiile sacerdotale din regatul de sud» (profetul Iezechiel; Codul sacerdotal; Codul sfințeniei).

— Capitolul VII — *Integrarea înțelepciunii în moștenirea religioasă a lui Israel sub semnul temerii de Iahve* (p. 301—357) — cuprinde paragrafele: — 1. «Teama de Iahve în colecțiile vechi ale Proverbelor» (probleme de datare — Proverbele nu par o lucrare omogenă; adunarea de proverbe a oamenilor lui Iezechia; marea adunare de proverbe a lui Solomon; ultima adunare de proverbe); — 2. «Intrarea înțelepciunii în moștenirea religioasă a lui Israel» (unele repere istorice; religia lui Israel la întoarcerea din robie; transformarea înțelepciunii); — 3. «Noțiunea «teama de Iahve» în cartea Proverbelor» (în Proverbe X—XXX) teama de Iahve este comportament moral; în Prolog. (Prov. I—IX) și epilog (Prov. XXX, 10—XXXI) teama de Iahve este înțelepciune, ca element al înțelepciunii regale, exprimând o relație personală cu Dumnezeu (legământului); — 4. «Cartea Iob pune în discuție înțelesul sa-piențial al temerii de Iahve» (în introducerea cărții Iob; în prologul în proză: Iob «cel ce se teme de Dumnezeu»; în drama poetică); — 5. «Ecleziastul și teama autentică de Dumnezeu» (introducerea la Ecleziast; atestările temerii de Dumnezeu în Ecleziast; înțelesul temerii de Dumnezeu; măreția și limitele lui «Qohelet»); — 6. «Teama de Dumnezeu la Isus Sirah» (vocabularul ebraic și grecesc al temerii de Dumnezeu; sensul și originalitatea temerii de Domnul la Isus Sirah).

— *Concluzie generală* (p. 359—365): Teama de Dumnezeu și religia lui Dum-nezeu-Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos.

Studiul cuprinde următoarele anexe: — «Indicele de citate biblice»; — «Indice de texte nereligioase reproduse în studiu»; — «Indice de cuvinte ebraice, aramaice, acadiene, egiptene și grecești folosite în studiu»; — «Indice de autori citați în cu-prinsul lucrării».

*

Fiecare din capitolele studiului se încheie cu unele concluzii, care sintetizează demonstrarea făcută în fiecare capitol. Iar în *concluziile generale* ale studiului, L. Derousseaux prezintă sinteza concluziilor de la cele șapte capitole, încadrând cele înfățișate în aceste concluzii într-un cadru mai vast al psihologiei religiei, depășind astfel cadrul strict al exegezei textelor biblice și al istoriei religioase a lui Israel.

Urmărind să lămurească în chip retrospectiv analizele efectuate în studiu, L. Derousseaux cercetează la fiecare nivel de dezvoltare a conștiinței religioase: senti-mentele la care dă naștere în sufletul credincioșilor teama de Dumnezeu, chipurile pe care le evocă, obiectele pe care le vizează și atitudinea religioasă însăși a cre-dinciosului.

Astfel *cel dintâi nivel* în dezvoltarea conștiinței religioase îl reprezintă *religia mamei* (în raport sau nu cu matriarhatul și cu civilizația agrară). Acest aspect este practic insesizabil în Biblie și nu este înfățișat în chip limpede nici în religiile Orien-tului Vechi, cu toate că în ele sînt prezente cultele fecundității și al zeitelor-mame.

În acest stadiu nu se poate vorbi de o teamă precis conturată, ci mai degrabă de un sentiment de plenitudine, de fericire, de fuziune afectivă fără să se facă dis-tincție de persoane. Imaginea evocată este «mama» (cu pămîntul și apa) ca simbol al vieții și al energiilor vitale nediferențiate, adică nu ca simbol personal. Așadar nu poate fi vorba nici de atitudine religioasă întrucît în acest stadiu de «religii» mistice și panteiste nu poate fi vorba de o morală propriu-zisă.

Al *doilea nivel* al dezvoltării conștiinței religioase îl constituie *aparitia sacru-lui*, în care *sentimentele* încercate de om sînt teama (care-l îndepărtează de dome-niul sacru pe care-l socotește primejdios), respectul și iubirea (care-l atrag); iar reprezentările temerii de sacru sînt impersonale, vizînd un obiect unic care scapă oricărei raționalizări. Însă sacrul este prin definiție ceva cu «totul altul», fenomenul pe care credinciosul adult îl percepe în afară de sine și de care se teme. Se poate deci afirma că în religiile societăților omenești unificate din Orientul Vechi omul maturizat se simte încadrat într-o ordine cosmică și într-o ordine socială, sintetizate în zei și în regi; și de aceea în atitudinea lui religioasă și socială apare *temerea de zei și de regi*. Iar *reprezentările* zeilor sînt și ele mai mult sau mai puțin unifi-cate, înfățișînd stăpîni — uneori în chip de părinte, alteori în chip de tirani arbi-trari — de care se tem și regi.

Obiectul vizat de teama religioasă îl constituie în același timp zeii și regii, ori zeii prin regii prin care zeii fac să domnească ordinea, pacea și desfășurarea ritmului vieții. De aceea panteonul este reprezentat după curțile regale, înfățișând aceleași frământări interne, ceea ce face ca credinciosul să nu poată ști exact ce vrea divinitatea întrucât zeii nu sînt socotiți morali.

Atitudinea religioasă constă în acest stadiu într-o relație cu Puterile divine personale, relație ce se înfăptuiește prin mijlocirea vieții cultice și sociale. Aceasta permite trăirea într-o ordine care însă nu îmbrățișează în întregime viața morală.

Originalitatea documentelor biblice constă în revelarea unei religii autentice a unui Dumnezeu-Părinte sub două aspecte: unul de *autoritate* și altul de *iubire*; ceea ce a dus la două forme diferite de atitudini religioase — una în regatul de Nord și alta în regatul de Sud.

În tradițiile din regatul de Sud (*tradiții numite iahviste*), *sentimentul* omului în contact familial cu Iahve este cel de încredere, de bucurie, de siguranță și de optimism, căci Iahve este ajutător pentru cei ce cred în El și este de temut pentru dușmanii lor. Iahve este *reprezentat* ca «Părinte»-tată al strămoșilor neamului omenesc, al patriarhilor, al regelui și al dinastiei lui, tată al poporului întreg. Însă este totodată și «Rege universal» educator care și-a exprimat voința Sa și este judecător drept în fața Căruia cel păcătos se umple de teamă.

Obiectul vizat prin aceste imagini este un Dumnezeu cunoscut: Iahve, care a vorbit și s-a angajat solemn în istorie față de anumiți oameni, față de conducătorii și regii lor și își supune în chip irezistibil lumea întreagă.

Atitudinea religioasă a credincioșilor este de a trăi ca fii față de Iahve (ca David și ca patriarhii), de a trăi în credința în prezența nevăzută a lui Iahve, în cadrul evenimentelor, de a trăi în credința în planul pe care El l-a fixat pentru poporul Său și pe care-l împlinește prin conducătorii și regii poporului.

În tradițiile din regatul de nord (*tradiții numite elohiste*), constituie ca reacțiune față de regii idolatri, *sentimentele* noastre față de Dumnezeu sînt în primul rînd cele de teamă sacră, care obligă pe credincios să adere cu toată ființa la Dumnezeu legămîntului în care și-a fixat voința Sa, adică «să iubească» pe Dumnezeu ca un vasal fidel, dar și ca un fiu care-și iubește tatăl și ca o soție care-și iubește soțul, și «să slujească» pe Dumnezeu aducîndu-i cult ca unui Dumnezeu unic.

Reprezentările lui Dumnezeu sînt cele de stăpîn absolut care încheie legămînt cu un vasal pentru a-l obliga să i se supună; aceasta constituie și fața severă a chipului de părinte care cere supunere necondiționată; este de asemenea și chipul de părinte care a ales pe Israel din iubire și dorește să-l facă fericit educîndu-l prin cuvîntul său — ca un soț care-și iubește soția.

Obiectul vizat prin toate aceste reprezentări este Dumnezeu moral, Care garantează ordinea în lume și dreptatea, Care a intervenit în istorie și a dat Legea, Care avea să facă pe om să se cunoască pe sine însuși, adică dîndu-i o conștiință de om matur. De aceea *atitudinea* religioasă a credinciosului față de Dumnezeire constituie o relație personală cu un Dumnezeu personal, constituie un angajament liber dîncolo de orice mijlociri constrîngătoare ale societății (regii nu au loc în acest angajament, care este răspunsul la cuvîntul divin care se adresează în chip direct fiecăruia). Acest angajament fundamental față de Dumnezeu legămîntului duce la un comportament moral precis și permanent, la un cult anumit și la anumite relații sociale (așa cum sînt definite îndeosebi în Deuteronom).

Spre deosebire de aceste două concepții despre teama de Dumnezeu, *cărțile sapiențiale* prezintă o altă concepție despre teama de Dumnezeu, în care teama de Dumnezeu nu mai este un sentiment ci un comportament moral care duce la fericire. Dumnezeu este garantul ordinii din lume și al dreptății imanente, față de care credinciosul se deschide cu încredere și așteptare, atitudine la care Iahve răspunde dînd credinciosului cuvîntul înțelepciunii Sale care este legămîntul. De aceea înțelept cu adevărat este «cel ce se teme de Dumnezeu» și intră prin cuvîntul înțelepciunii într-o relație personală permanentă de încredere și de iubire cu Iahve; Care este «Domnul, tatăl și stăpînul vieții sale».

*

În acest fel se constată că Vechiul Testament constituie mărturia unei relații a celui credincios cu Dumnezeu. Această relație, de o profunzime neîntîlnită în altă parte, poate fi caracterizată ca religia *temerii* și a *iubirii* deuteronomice, sau ca religia Părintelui, înfățișat sub aspect de autoritate și de iubire. Intervenind în viața credinciosului, Iahve îi vorbește și îi spune ce dorește, urmărind să educe pe copilul Său, să-l trezească la realitate, la conștiință și la responsabilitate. Perceput mai târziu ca Tată plin de tandrețe, Dumnezeu conduce cu ajutorul Legii pe credincios la un dialog adevărat și responsabil cu Sine.

Așadar, Vechiul Testament cheamă pe cel credincios să se *teamă*, *adică să iubească și să slujească* pe Dumnezeu recunoscut ca Părinte.

De aceea se poate afirma că Noul Testament nu inovează cu totul cînd numește prin Sfîntul Apostol Pavel credința: răspuns liber și total al celui credincios la chemarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Iar acest aspect este esențial în revelarea Tatălui în Noul Testament, întrucît, sub semnul adevăratei temeri de Dumnezeu, Mîntuitorul ne revelează realitatea lui Dumnezeu și ne acordă un duh de fii adoptivi, ceea ce ne face să strigăm: «Avva, Părinte» (Rom. VIII, 15).

*

Nu am putut să ne oprim asupra exegezei textelor vechitamentare în care sînt folosite expresiile fundamentale ce cuprind diferitele aspecte ale temerii de Dumnezeu, întrucît aceasta ar fi depășit prezentarea cursivă a demonstrației studiului. Afirmăm că fiecare capitol din acest studiu ar necesita o recenzare pe larg sau o prelucrare a conținutului lui, lucru ce s-ar dovedi foarte util pentru cei ce studiază Vechiul Testament ca și pentru preoții care trebuie să folosească în pastorația lor cuvîntul biblic.

Studiul lui L. Deroousseaux reprezintă o muncă de aproape 20 de ani, făcută sub îndrumarea mai multor profesori și ierarhi catolici specialiști în Sfînta Scriptură, cercelînd bibliotecii din Europa și pe cele din Ierusalim, unde autorul a studiat această temă timp îndelungat la Școala biblică din Ierusalim.

Autorul studiului *Teama de Dumnezeu în Vechiul Testament*, după ce cercetează pe larg tema temerii de Dumnezeu în viața popoarelor din Orientul Vechi, studiază, pentru prima dată în totalitatea aspectelor pe care le are teama de Domnul în fenomenologia religiei și în totalitatea cărților vechitamentare, teama de Dumnezeu în desfășurarea istoriei poporului iudeu, în relație permanentă cu realitățile esențiale ale religiei revelate: împărăția, legămîntul și înțelepciunea.

Concluzia care se degajează din demonstrarea acestui excepțional studiu este că a se teme de Dumnezeu înseamnă a se dăruia în chip total Dumnezeului Legămîntului, renunțînd definitiv la tot felul de idoli. Iar această stare rămîne totdeauna actuală, constituind singura cale care duce la Dumnezeul-Iubire.

B. N. W a n b a c q, O. Praem, *Jéremie X, 1—16*, în «Revue Biblique» publiée par l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, LXXXI (1974), nr. 1, p. 57—63.

În general se socotește că nu proorocul Ieremia este autorul pasajului Ieremia X, 1—16, pentru că — spre deosebire de ținuta generală a profeției în care Ieremia își propunea să convertească pe cei ce se închinau unor divinități false — în acest pasaj Ieremia se adresează evreilor credincioși aflați în primejdie de a cădea în închinarea la «statui».

Desigur că închinarea la statui de care vorbește pasajul, nu era practică în Iuda; ea era practică însă de asirieni și de babiloneni, unde se aflau în robie credincioșii din Iuda. Dar în scrisoarea pe care Ieremia o trimite către cei robiți (Ier. XXIX), și în care el îi îndeamnă să se adapteze la noile condiții de viață, nu se vorbește nimic despre pericolul că ei ar putea fi seduși de închinarea la statui. De aceea se socotește că Ieremia nu este autorul acestui pasaj în întregul lui.

Autorii își propun să cerceteze sub toate aspectele —textologic, istoric — conținutul pasajului Ieremia X, 1—16, pentru a preciza care este adevăratul obiect la

care se referă fiecare grupă de versete din pasaj, dacă pasajul are unitate organică, dacă conținutul acestui pasaj se încadrează în contextul general al profeției lui Ieremia și în ce împrejurări a putut fi adresat de autor și anume cui.

Din cercetare rezultă în chip limpede caracterul compozit al pasajului Ieremia X, 1—16, în care conținutul de bază îl constituie versetul 2: «Să nu vă deprindeți cu felul de a fi al neamurilor; să nu vă spăimîntați de semnele cerului, de care se spăimîntă neamurile».

Însă în acest verset nu este deloc vorba de închinarea la statui, ci proorocul sfătuiește pe cei cărora se adresează să nu se spăimînte de fenomenele atmosferice: eclipse de soare ori de lună, pozițiile stelelor și altele, fenomene care jucau un rol important în religia asiro-babilonenilor.

Cu versetul 3 — «Căci datinile neamurilor sînt deșertăciune: căci se taie un lemn din pădure, mîini de meșter îl lucrează cu securea...» — încep texte în care se vorbește de «statui» cărora se acordă închinare, texte al căror conținut nu are legătură organică cu conținutul versetului 2; aceste texte sînt împerecheate cu diferite doxologii.

Din analiza aprofundată a textului, autorii conchid că pasajul Ieremia X, 1—16 a putut ajunge la forma actuală astfel: proorocul instruieste pe cei cărora se adresa — casa lui Israel —, probabil influențați de obiceiurile neamurilor în mijlocul cărora trăiau, să nu se spăimînte de semnele cerului (X, 2); la aceasta un prim redactor a adăugat precizarea că datinile neamurilor sînt fără valoare, sînt deșertăciune — «hevel» (X, 3 a).

Un al doilea redactor, pornind de la termenul «hevel» care avea și sensul de *idol*, a adăugat textul în care se ia în deridere «statuile» — idoli (X, 3 b—4), ceea ce au dezvoltat apoi alți redactori (X, 5, 8, 9). Între aceste texte alți redactori au intercalat unele doxologii (X, 6, 7, 10). După acestea a fost adăugată o aclamație liturgică (X, 11) și un imn în cinstea lui Iahve-Creatorul (X, 12—16).

Așadar ca text de bază al pasajului Ieremia X, 1—16 rămîne doar versetul 2, care conține un învățămînt special, fără legătură cu restul pasajului.

În acest verset, proorocul previne pe cei cărora se adresează — «casa lui Israel» — împotriva unei forme speciale de idolatrie. În profeția lui Ieremia expresia «casa lui Israel» se referă aproape numai la evreii din fostul regat de Nord (Ier. III, 6—11; XXXI). În vremea lui Ieremia regiunea aceasta era locuită de un amestec de popoare deportate aici de asirieni, printre care se aflau și babilonenii (IV Regi XVII, 24—33). Era firesc ca noii veniți să fi păstrat obiceiurile lor în legătură cu fenomenele atmosferice (IV Regi XVII, 29 ș.u.); și era de asemenea firesc ca evreii săraci și neinstruiți, care fuseseră lăsați să locuiască în regiunea fostului regat de Nord, să fie impresionați de credințele și datinile asiro-babilonenilor care locuiau împreună cu ei.

Așadar ținînd seama, pe de o parte, de faptul că autorii biblici, care se adresau evreilor exilați în Babilon, nu avertizează pe cei exilați împotriva credințelor și datinilor cu privire la fenomenele cerești; și, pe de altă parte, că aceste datini erau practicate chiar în mijlocul evreilor rămăși în țara lor (îndeosebi în fostul regat de Nord), se poate afirma că proorocul Ieremia a adresat învățătura cuprinsă în textul X, 2 din profeția sa conaționalilor săi din țară, nu celor exilați în Babilon.

Iar restul pasajului (X, 3—16) constituie o dezvoltare ulterioară străină de conținutul versetului 2. — (Ioan V. Georgescu).

Gerhard Ebeling, *L'essence de la foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk avec la collaboration de Luce Giard, Editions du Seuil, Paris, 224 p.

Cartea cuprinde prelegeri susținute de autor la Universitatea din Zürich, în 1958—1959, și adresate studenților de la toate facultățile. Din această pricină prelegerile au caracter de cuvîntări asupra credinței, adică păstrîndu-se la stadiul de

comunicare a ideilor fără o aprofundare întemeiată îndeaproape la izvoare. După cum afirmă autorul însuși, el nu a avut în vedere să prezinte tema «esența credinței» din punct de vedere dogmatic și exhaustiv, ci a urmărit să facă «o introducere la înțelegerea credinței creștine», lăsând astfel cititorului atent «dreptul și datorita de a depăși ceea ce fiecare prelegeră prezintă doar ca eseu asupra credinței».

În fiecare din prelegerile grupate în această lucrare, Gerhard Ebeling tratează una din marile teme pe care le pune credința creștină, precum: Iisus, credința în Hristos, Dumnezeu, Cuvîntul lui Dumnezeu, Duhul Sfînt, omul, justificarea, iubirea, Biserica, lumea, ispita, speranța ș.a.

Toate aceste teme sînt privite desigur din punctul de vedere al teologiei protestante păstrînd pozițiile proprii acestei teologii cu privire la rolul esențial al credinței în justificare, ca și cu privire la Sfînta Tradiție și la Sfînta Scriptură. Pentru aceasta, în chip corect, autorul precizează încă de la început «unele indicații asupra poziției sale în raport cu istoria Bisericii și cu istoria Sfîntei Scripturi».

Redăm în continuare titlul fiecăreia din prelegerile pe care le cuprinde lucrarea: — «Care este esența credinței creștine» (p. 9—20); — «Istoria credinței» (p. 21—33); — «Documentul credinței» (p. 34—48); — «Mărturia credinței» (p. 49—63); — «Fundamentul credinței» (p. 64—79); — «Adevărul credinței» (p. 80—93); — «Comunicarea credinței» (p. 94—107); — «Curajul credinței» (p. 108—120); — «Eul credinței» (p. 121—132); — «Realitatea credinței» (p. 133—144); — «Puterea credinței» (p. 145—157); — «Proclamarea credinței» (p. 158—171); — «Locul credinței» (p. 172—185); — «Perseverența credinței» (p. 186—197); — «Viitorul credinței» (p. 198—210).

Gerhard Ebeling socotește că chiar în cazul cînd unele din aspectele temei despre esența credinței s-au dovedit mult mai dificil de expus în ansamblu, auditorii și mai tirziu cititorii au putut ajunge la înțelegerea completă a tuturor problemelor tratate, datorită îndeosebi ajungerii la o nouă manieră de a înțelege esența credinței.

În adevăr Gerhard Ebeling a reușit să facă limpede sarcina ce și-a propus în discutarea fiecărui aspect referitor la esența credinței: aceea de «a conduce la izvorul credinței», convins fiind de adevărul exprimat de Sfîntul Apostol Pavel, că «credința este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Dumnezeu» (Rom. X, 17).

Ca apendice, Gerhard Ebeling adaugă la cele 15 prelegeri textul conferinței rostite la radio (20 februarie 1959) și publică pentru prima dată în «Neue Zürcher Zeitung» (8 martie 1959), despre *Cuvîntul lui Dumnezeu și limbajul* (p. 211—222), socotind că apropierea de timp și de conținut între conferință și cele 15 prelegeri justifică adunarea lor la un loc, în aceeași lucrare.

În textul conferinței despre «Cuvîntul lui Dumnezeu și limbajul» Gerhard Ebeling analizează cauzele așa-numitei probleme, simțite îndeosebi în Apusul creștin, despre sărăcia limbajului în redarea cuvîntului lui Dumnezeu.

În adevăr în transmiterea sa către oameni, cuvîntul lui Dumnezeu a dat naștere unei tradiții lingvistice manifestată în multe feluri în Sfînta Scriptură; această diversitate a culminat în tradiție și exegeză în cursul istoriei Bisericii. Ieșit din această tradiție bisericească, cuvîntul lui Dumnezeu trebuie să exprime realitatea sa în limbajul actual (în care se fac simțite tendința de modernizare a vocabularului și de folosire a «jargonului» la modă în limbajul actual), adică să îmbrace într-un fel nou lingvistic realitatea sa permanentă.

Pentru aceasta, Gerhard Ebeling socotește că redarea cuvîntului lui Dumnezeu într-un limbaj nou nu este cu puțință decît dacă realitatea cuvîntului lui Dumnezeu este înțeleasă într-un fel nou, ținînd seama cu grijă de felul în care cuvîntul redat în forma tradițională este înțeles în realitatea pe care noi o trăim. De aceea redarea cuvîntului lui Dumnezeu în realitatea limbajului actual necesită, pe de o parte, o perseverență sinceră în experiența tradițională și o răbdare plină de grijă asupra înțelegerii cuvîntului lui Dumnezeu în limbajul actual. Numai în acest fel se poate ajunge la înțelegerea într-un fel nou a cuvîntului lui Dumnezeu și la comunicarea lui cu atotputernicia ce-i este proprie. Atunci va deveni evident că ceea ce pare astăzi ca «sărăcie a cuvîntului lui Dumnezeu» este în realitate doar «sărăcirea de limbaj» proprie lumii de azi. — (Pr. Const. Gheorghe).

Hristu Krikoni Συναγωγή Πατέρωνεις κατά Λουκάν Ευαγγέλιον (Catene patristice la Evanghelia după Luca) strânse de Nichita al Heracleei († 1200), editate de «Centrul de studii bizantine» din Tesalonic (vol. 9), 1973, 530 p.

Muncă de migală și de ani îndelungați, lucrarea de față este prima de felul acesta care se tipărește în teologia ortodoxă. Peste 2500 de pasaje din textul Evangheliei după Luca au fost urmărite de editor după doi codici (371 păstrat în minăștirea Ivirilor din Sfântul Munte, din secolele XII—XIII și Vatican 1611 din anul 1116), dintre care ultimul a mai fost editat în Apus, de două ori cu destule lipsuri. Lucrările a peste 70 de Sfinți Părinți care au comentat textul Evangheliei a treia — între ele, la loc de cinste scrieri ale Sfinților Ioan Gură de Aur și Chiril de Alexandria — au fost identificate și indicate după ediția Migne sau după alte ediții critice.

Folosind o bibliografie selectivă adusă la zi, îndeosebi edițiile și studiile anterioare privind literatura catenelor biblice și chiar ale textelor lucanice (B. Corderius încă din 1628, J. Cramer în 1838—1844, dar mai ales A. Mai din 1837—1847, J. Sickenberg din 1901—1902 și recent, între 1928—1954, de R. Devresse), Hristu Kirkonis a adus o contribuție importantă la cunoașterea unor probleme și a unor oameni, care au fost prea puțin cunoscuți până acum. Dacă mai ținem seamă că la restabilirea textelor și la identificarea lor s-a ținut seamă și de restul variantelor manuscrise (17 redactări diferite din cinci familii de codici datînd dintre secolele XII—XVI), iar plusurile sau minusurile dintre cei doi codici (Vatican 1611 și Ivir. 371) au fost continuu semnalate în coloane aparte și cu caractere tipografice distincte pentru fiecare λήμμα, pe care autorii patristici au comentat-o din textul Sfântului Luca, atunci avem, într-adevăr, o imagine destul de completă asupra lucrării pline de greutate, căreia Hr. Kirgonis i-a făcut față cu destul pricepere.

Dar cine era Nichita al Heracleii, care ne-a lăsat această impresionantă lucrare, într-o vreme cînd nu prea erau prielnice condițiile de a putea cunoaște atîtea comentarii patristice, și în care pînă și cei mai exigenți bizantinologi (de exemplu H. Beck) nu admit că Biserica Bizantină ar fi avut școli de grad superior ?

Documentele manuscrise îi păstrează amintirea cînd ca simplu «diacon», cînd «diacon și dascăl» al mării Biserici din Constantinopol, cînd ca «schevofilax» sau «proximos», deci custode al odoarelor bisericesti, uneori ca cel care dă tonul melodiilor ori rînduieșilor de cult, altelei ca nepot al mitropolitului de Serres (cum afirma ms. at. gr. 1377), dar în cele mai multe manuscrise a semnat ca mitropolit din Heracleea Traciei.

Tărimurile pe care s-a distins ca intelectual de elită sînt mai ales literatura teologică și filologia. De fapt, el contează ca unul din cei mai mari exegeți biblici din Bizanțul de la începutul mileniului al doilea al Bisericii creștine. Între ucenicii săi mai cunoscuți sînt Toma de Aquino, în Apus și Macarie Hrisokefaul, în Răsărit.

Amintim cîteva titluri din lucrările lui Nichita al Heracleii: — *Explicări la 16 cuvîntări ale Sfîntului Grigorie Teologul*, din care unele se păstrează numai în traducere latină. Unul din comentariile acestea, anume cel despre «iubirea de săraci», a fost publicat de profesorul K. Diovoniotis în 1950, la Atena; — *13 întrebări și răspunsuri canonice*, păstrate și în formă prescurtată și într-o prelucrare făcută de canonistul Matei Vlastare; — *Cuvînt apologetic* despre felul cum au fost ertați la Sinodul de la Niceea din 787 episcopii eretici, editat în 1958 de P. Ioannou; — *Elemente de gramatică și ortografie*, precum și — *cîteva epistole* adresate fostului său îndrumător duhovnicesc, cunoscutul teolog contemplativ Nichita Stethatos (Pieptosul).

Dar cele mai cunoscute sînt *lucrările lui exegetice*, din care dacă cele privitoare la Pentateuh, la Iov, la Psalmi și Prooroci sînt în vremea noastră, atribuite altora, în schimb cele despre Noul Testament (Matei, Luca și Ioan) precum și la epistolele pauline sînt autentice și fiecare din ele cuprinzînd tot atîtea volume pline de erudiție și de rivnă. Numai la opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, de pildă, se referă Nichita de peste 900 de ori în comentariul la Luca, de peste 600 de ori la Sfîntul Kiril de Alexandria, de peste 250 de ori la Sfîntul Vasile cel Mare, de vreo 200 de

ori la Origen, la Titus de Bostra, Sfântul Grigorie de Nisa, Sfântul Atanasie al Alexandriei, Eusebie de Cezareea și alții. De multe ori e vorba doar de câteva versete (de obicei numai de unul), iar de cele mai multe ori numai de explicări la cite o expresie, o turnură de frază, de regulă, o idee, o problematică morală.

Toate acestea sînt tot atîtea dovezi despre faptul cum era înțeles și receptat cuvîntul dumnezeiesc în decursul veacurilor de viațuire a Imperiului bizantin. De aceea, oricît ar părea de aridă o astfel de lucrare (poate că n-ar fi fost fără folos un indice real al temelor tratate!), ea aduce numai cuvinte de apreciere ostentativă și editurii.

«Revue des etudes byzantines», Paris, 1973.

Prestigioasa revistă a Institutului Francez de Studii Bizantine editată de călugării asumpționiști prezintă pentru anul 1973 un variat și bogat material de studii și de bibliografie plin de interes pentru viața materială și spirituală a sud-estului european. Semnalăm în cele de mai jos măcar câteva.

La început (p. 5—164) A. Failler publică sub titlul «*La déposition du pape Calliste I*», după un larg studiu, textul grec și traducerea franceză a apologiei difuzate în 1354 de majoritatea sinodală ostilă restabilirii și reabilitării marelui susținător al isihasmului, care a fost patriarhul Calist. După abdicarea în decembrie 1354 a uzurpatorului Ioan Cantacuzino, care-l înlocuise cu Filotei Kokkinos, se știe că împăratul Ioan V Paleologul a rechemat pentru a doua oară pe Calist în patriarhat (1355—1363) cu toate că știa că nu acceptă politica sa unionistă. «Apologia» cuprinde o înlănțuire de argumente juridice, care tindeau să justifice gestul cam forțat al depunerii lui. În dosul ei se simte glasul majorității sinodale, dar faptele au infirmat ulterior legitimitatea acțiunii lor.

P. Gauthier publică un *edict al împăratului Alexie I Comnenul privind reforma clerului (1107)*. Versiunea publicată acum (după Marcianus gr. 49) cuprinde textul cel mai complet, cu data (iunie 1107) și semnătura împăratului.

Chr. Walter publică (p. 229—242) știri interesante privind *odăjdiile preoțești* așa cum reies ele din unele miniaturi, de pildă Add. 19502 din Londra, unde, între alte reproduceri «standardizate» pentru fiecare grad ierarhic, apare și o prezentare a dreptului Lazăr, cel înviat, îmbrăcat însă cu omofor, ca un ierarh!

Cunoscutul editor de texte bizantine Jean Darrouzès publică după 2 variante din secolul XIII (Basiliaeensis A III b și Laurentianus V, 2) regestul cunoscutelor «*Răspunsuri canonice*» ale lui Ioan de Kitru și Dimitrie Homatenul, ambii din secolul XIII, căci deși în sec. XVI Leunclavus, apoi în sec. XIX card. Pitra, J. P. Migne și canoniștii Ralli și Potli au publicat textul lor, s-a dovedit că noile manuscrise sînt mai complete și mai precise, așa că o reeditare a lor ne-ar aduce elemente necunoscute pentru viața de cult și administrație a vremurilor acelorora. Între altele, subliniază J. Darrouzès, față de rigiditatea unor canoniști ca Balzamon și Matei Vlastare, «*Răspunsurile*» din sec. XIII vădesc mai multă înțelegere față de deosebirile de credință dintre greci, latini ori armeni.

Același savant (Darrouzès) publică *edictul împăratului Manuil Comnenul din octombrie 1173* privind interzicerea părăsirii eparhiilor de către episcopi pe termen mai lung de 6 luni cum se fixase încă prin novela 123 a lui Iustinian și prin can. 16 al sinodului protodevtera din 867. Acum, după căderea sub musulmani a patriarhatelor de Alexandria, Antiohia și Ierusalim se știe că aplicarea acestor dispoziții era și mai grea. Traducătorul publică după o versiune sinaitică (nr. 1117) textul actului, traducîndu-l și comentîndu-l (p. 307—317).

Interesant este studiul lui Daniel Stiernon despre *viața și opera Sf. Iosif Imnografului* (p. 243—266), în care se recenzează lucrarea cu același titlu prezentată ca teză de doctorat la Atena în 1971 de Eutihie Tomadakis, nepotul cunoscutului bizantinolog omonim. Se știe că în secolul IX trăiau doi imnografi cu numele Iosif: acesta, de origine siciliană, iar al doilea fiind fratele Sf. Teodot Studitul. Recenzentul atrage atenția că imnele și panegiricele atribuite celor doi cîntăreți nu totdeauna au putut

fi corect atribuite. Ca an al nașterii pentru sicilian, V. Grumel și G. Beck au stabilit 810, iar al morții 886. Amănuntele privind captivitatea acestui imnograf în Creta și Herson, călătoriile la Roma și Salonic, apoi ajungerea lui la Constantinopol în preajma stabilirii Duminicii ortodoxiei, — toate acestea, dacă sînt corect coroborate cu date aghiografice stabilite de cercetătorii din ultimul timp, atunci (cum ziceau în 1911 Ch. Loparev, iar în 1956 da Costa-Louillet) viețile sfinților din secolul VIII—IX formează un izvor de mîna întâia pentru epoca respectivă. De aceea, scrie recenzentul, mai bine s-ar fi indicat, după criteriile interne și externe, care din cele 466 imne atribuite Sfîntului Iosif sînt de fapt ale lui ori nu. La rîndul nostru, găsim că ar fi fost necesar să se fi insistat mai mult și asupra «Frontistiriului» (atelier de copîști ori conservator de muzică?) întemeiat de Sf. Iosif în mînăstirea sa din Bizanț.

În fine, mai semnalăm studiul *Caterinei Asdracha: Ținutul Rodope în a doua parte a secolului XIII* (p. 275—297), în care se arată că după recuceririle bizantine dintre 1242—1300 cele 5 theme din Rodope și anume Stanimaca, Ahrida, Adrianopol, Boleron și Strimon au fost înglobate în administrația militară a Imperiului, dovadă lungile liste de funcționari civili și militari, ca și de ierarhi și dascăli și care le anexează pentru o mai bună cunoaștere a locurilor respective.

Abia dacă mai socotim folosul bogatei bibliografii, recenzii de cărți sosite la redacție etc., cu care distinsa revistă ne-a obișnuit de mulți ani, pentru a putea spune cît de mult pot împlini, chiar numai cițiva inși, cînd lucrează împreună! — (*Prof. T. Bodogae*).

J. Daniélou, A. H. Couratin, J. Kent, *Historical Theology*, Penguin Books, Baltimore, Maryland, 383 p.

După un volum dedicat Teologiei Sistemate, cel de al doilea volum al colecției *The Pelican Guide to Modern Theology* se ocupă de diferite aspecte ale Teologiei Istorice, în perspectiva lucrărilor apărute în perioada ultimilor treizeci de ani.

Capitolul «Literatura patristică» (p. 25—127) aparține savantului catolic Jean Daniélou. Autorul precizează mai întîi, în *Introducere*, noțiunea de «Părinți ai Bisericii» care desemnează pe «episcopi, întru cînt sînt martori ai credinței comune». În această privință ceea ce contează nu este calitatea individuală a operei lor, ci dimpotrivă, părtașia lor la credința lor în comunitate cu alți episcopi (p. 29). Teologia patristică este caracterizată printr-o îmbinare a exegezei biblice cu teologia speculativă și cu contemplația mistică.

Literatura patristică iudeo-creștină a cunoscut, în ultimii treizeci de ani, un interes aparte datorită descoperirilor de la Marea Moartă și de la Nag-Hammadi, în Egipt. Specificul acestei literaturi constă în folosirea metodelor rabinice în exegeză, a celor două căi de morală, în utilizarea unor termeni ca: nume, zi, legămînt, lege, pentru Iisus Hristos și în folosirea structurilor apocaliptice.

În subcapitolul dedicat «nașterii literaturii patristice în limba greacă», autorul discută influența exercitată asupra creștinismului de către diferite sisteme filozofice din secolul al II-lea ca platonismul mijlociu și neoplatonismul și arată că, în ciuda folosirii unor metode împrumutate din elenism, scriitorii creștini le-au interpretat în raport cu Întruparea Logosului, punctul de răsruce al întregii istorii.

Atenție deosebită este acordată de către autor lui Origen, cel care a influențat simțitor gîndirea patristică grecească de după el nu numai prin volumul scrierilor sale, ci și prin adîncimea acestor scrieri.

Începutul literaturii patristice în limba latină este marcat de scrierile teologului african Tertulian, a cărui operă este aproape în întregime polemică și a cărui teologie trinitară este considerată de către Jean Daniélou, mai articulată decît cea a scriitorilor greci contemporani lui. Tot acestei perioade aparțin și scrierile *Octavius* a lui Minucius Felix și *De unitate Ecclesiae* a lui Ciprian.

Problemele teologice care au determinat convocarea Sinodului de la Niceea (325) au dus la apariția unei bogate literaturi teologice în Răsăritul creștin. Între scriitorii creștini de frunte ai acestei perioade se numără Eusebiu de Cezareea, care

concepe, creștinismul ca religia monoteismului primitiv, păstrată de iudei și restabilită prin Iisus Hristos. Reprezentantul cel mai de seamă al Ortodoxiei în această perioadă a fost Sfântul Atanasie al Alexandriei care a separat nașterea Logosului de teoria despre univers și în felul acesta a reușit să respingă subordonaționismul.

Perioada postniceeană este cunoscută prin o serie de teologi de frunte, atît ortodocși cît și eterodocși, ca Didim cel Orb, Diodor din Tars, Apolinarie, Sfântul Vasile cel Mare, care au folosit metodele lui Origen privitoare la Sfântul Duh punindu-le de acord cu teologia niceană, Sfântul Grigore de Nazianz, teologul prin excelență al Sfintei Treimi și Sfântul Grigorie de Nissa, care continuînd gîndirea fratelui său i-a dat adîncime deosebită. El a fost cel care a accentuat doctrina despre chipul lui Dumnezeu ca direcția de bază a naturii umane, subliniînd, în același timp, transcendența absolută a lui Dumnezeu.

Autorul consideră perioada Sfîntului Ioan Gură de Aur, a lui Teodoret de Cir și a Sfîntului Ciril al Alexandriei drept perioadă care marchează sfîrșitul literaturii patristice în limba greacă.

Cel care a dat direcție proprie teologiei patristice în Apus a fost Fericitul Augustin a cărui nume este legat, mai cu seamă, de concepția teologiei apusene despre Har, formulată împotriva concepției pelagiene. Prin poziția adoptată de Fericitul Augustin însă teologia apuseană a rupt legătura nu numai cu pelagianismul, ci și cu teologia răsăriteană care subliniază valoarea libertății voinței precum și orizontul universal al mîntuirii. Spre deosebire de Eusebiu al Cezareei, Fericitul Augustin socotește Biserica și nu Imperiul drept centrul care subordonează toate realitățile pămîntești, punînd, astfel, bazele concepției apusene despre puterea lumească a papalității.

Al doilea capitol al cărții, intitulat *Liturghia* (p. 131—239) datorat liturghistului anglican A. H. Couratin, se ocupă de dezvoltarea istorică a cultului creștin: a Euharistiei și a Botezului.

Structura Euharistiei primare a fost aceea a unei mese obișnuite, precedată de lecturi biblice și de rugăciuni. Se pare că rugăciunea euharistică era singura rugăciune cu o formă stabilă. Aducerea pîinii și a vinului, frîngerea pîinii și împărțirea ei se făceau în liniște. Secolul al IV-lea a cunoscut cele mai multe transformări și dezvoltări în liturghie. Astfel, în această vreme dispăre din uz împărțirea în fiecare duminică a laicilor, acum se dezvoltă simbolismul altarului ceresc unde Hristos aduce pentru noi jertfa sa, este introdus iconostasul care corespunde caracterului acestei Sfinte Taine, apar rugăciunile speciale pentru cei ce au adus darurile etc.

O serie de transformări se petrec în Evul Mediu cînd apar, în Apus, liturghiile particulare pentru morți și pentru vii, fapt care a dus la nevoia mai multor liturghii, mai multor preoți și mai multor altare la aceeași biserică. Către sfîrșitul Evului Mediu predica, prima parte a Liturghiei apusene, a început să capete un caracter mai festiv.

În ceea ce privește practica Botezului este de remarcat faptul că, potrivit unei descripții din secolul al V-lea, în Siria miruirea candidatului preceda botezarea lui cu apă, practica aceasta fiind urmată în Răsărit pînă în vremea Sfîntului Ciril al Ierusalimului, conform căruia mirungerea urmează botezării cu apă. Această schimbare a avut loc, probabil, sub influența scrierii apusene *Tradiția Apostolică*, a cărei descriere a Botezului este aproape identică cu cea aflată în scrierile lui Tertulian. Sfîntul Ambrozie vorbește și despre o spălare a picioarelor candidatului, îndată după ieșirea din apa botezului, lucru necunoscut în practica romană.

Cu timpul, în Apus, preoții care săvîrșeau Botezul omiteau punerea mîinilor și mirungerea, rezervîndu-le pentru episcop. În bisericile de tradiție romană, această legătură a episcopului cu Botezul a rămas foarte strînsă. Confirmarea (exprimată prin punerea mîinilor) a început să-și piardă din valoare după separarea ei de botez.

În încheierea studiului său, A. H. Couratin trasează liniile de dezvoltare a mișcării liturgice în Apus, subliniînd faptul că mișcarea liturgică din secolul nostru, spre deosebire de cea din secolul trecut, are un caracter teologic mai pronunțat.

Cel de al treilea studiu din cuprinsul volumului *Teologia Istorică*, intitulat «Studiul Istoriei Bisericii moderne după 1930» (p. 243—369), scris de profesorul metodist J. Kent, constituie o prezentare comentată a diferitelor lucrări de Istorie bisericească apărute după 1930, în domeniul Istoriei Bisericești Universale, Istoriei Misiunilor

creștine, Reformei protestante, Creștinismului în America și Anglia în secolul al XVII-lea, Renașterii evanghelice în secolul al XVIII-lea, apariției Metodismului, Anglo-Catolicismului, Modernismului catolic, Protestantismului Liberal, Socialismului creștin, Mișcării ecumenice, etc.

Scrisă pentru credincioșii de rînd, lucrarea *Teologia istorică* reprezintă un instrument de lucru folositor pentru oricine dorește să cunoască diferitele aspecte ale dezvoltării teologiei în acest domeniu.

Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought*, vol. I: From the Beginning to the Council of Chalcedon, Abington Press, Nashville & New York, 1970, 409 p.

În capitolul introductiv autorul prezintă perspectiva din care va privi dezvoltarea gândirii creștine în decursul veacurilor, perspectivă pe care o pune în lumină definiția dată dogmelor: «cuvinte omenești cu care Biserica caută să mărturisească Cuvîntul lui Dumnezeu și în acest sens dogmele fac parte din propovăduirea Bisericii. Ca și predica, și dogmele devin cuvîntul lui Dumnezeu doar atunci cînd Dumnezeu însuși se folosește de ele ca instrumente ale Cuvîntului Său» (p. 24). Măsura cu care trebuie să se socotească dogmele este Sfînta Scriptură, «temelia Apostolilor și Profetilor».

Cadrul religios în care a apărut noua religie este precizat în capitolul intitulat *Leagănul creștinismului*. Lumea iudaică palestiniană gravita, în vremea Mîntuitorului, în jurul templului și al Legii, primul reprezentînd forma colectivă a religiei iudaice iar cea de a doua aspectul ei individual. Existența celei de a doua a ferit religia iudaică de fărâmițare odată cu distrugerea Templului în anul 70. În această perioadă a avut loc în lumea iudaică o interesantă suprapunere a două noțiuni: cea a lui Mesia și cea a Fiului Omului. Pe de altă parte, în comunitățile iudaice din Egipt, unde a fost realizată versiunea grecească a Vechiului Testament, a apărut teologia Logosului, diferită însă de cea a Evangheliei a patra.

În ceea ce privește lumea culturală romană, de care cea iudaică a fost separată în cartea lui Justo L. Gonzales doar pentru scopuri didactice, două sisteme rețin atenția autorului datorită influenței lor asupra gândirii creștine: platonismul și stoicismul, fără a pierde din vedere caracterul sincretist al epocii atît în domeniul filozofiei cît și în cel al religiei.

Justo L. Gonzales vede încă la Părinții Apostolici începuturile diferitelor școli teologice de mai tirziu, dar în același timp și indicii clare ale unei unități dincolo de această diversitate. Ceea ce s-a accentuat mai mult în teologia Părinților Apostolici din Asia Mică și Siria (Ignatie, Policarp și Papias) este unirea cu Iisus Hristos și de aici importanța acordată Euharistiei de către Ignatie. La Roma (după cum se poate deduce din prima epistolă către Corinteni a lui Clement și din *Păstorul lui Herma*) s-au pus bazele direcției practice și morale, în timp ce la Alexandria se observă o combinare a interesului pentru etică cu cel pentru speculație și un pronunțat interes pentru alegorie. Toți Părinții apostolici manifestă unitate doctrinară în probleme esențiale ca de pildă: persoana Mîntuitorului, Sfînta Treime, Botezul, Euharistia etc.

Cu apologeții greci (Aristide, Justin Martirul, Tațian, Athenagora, Teofil al Alexandriei, Hermias, *Epistola către Diognet* și Meliton de Sardes) teologia creștină va cunoaște o mai mare sistematizare. Apologeții au accentuat mai mult caracterul de doctrină (morală și filozofică) a Creștinismului. Doctrina despre Întrupare și cea despre învierea morților și-au păstrat locul central în operele apologeților.

Un capitol din cartea lui Justo L. Gonzales (*Ereziile împurii: provocare și răspuns*) este dedicat diferitelor erezii din secolul al II-lea: sistemul dualist ebionit, care vedea în Iisus Hristos un simplu profet chemînd lumea la supunere față de Lege; sistemul sincretist gnostic care a exercitat atracție nu datorită cosmologiei sale complicate sau dualismului său, ci datorită doctrinei despre mîntuirea prin cunoaștere, rezervată unei minorități de inițiați. Autorul tratează sistemul doctrinar al lui Marcion aparte de gnosticism, în ciuda punctelor comune, datorită faptului că

cel dintii nu a pretins să fi posedat o cunoaștere secretă și nici nu a arătat interes pentru speculație.

Împotriva acestor sisteme eretice Biserica a reacționat într-un mod unitar prin afirmarea cu tărie a succesiunii apostolice a ierarhiei, prin canonul biblic și prin regula credinței. Ezeziile secolului al II-lea au determinat o intensă activitate teologică la autori ca: Irineu, cel care a formulat doctrina despre mîntuire ca recapitulare în Hristos și a subliniat unicitatea și natura universală a creștinismului; Tertullian, făuritorul terminologiei teologice în Apus, a cărui învățătură despre succesiunea apostolică, originea sufletului, păcatul strămoșesc, împreună cu formula sa trinitară, rămîn fundamentale pentru dezvoltarea teologică ulterioară.

La Alexandria, Clement și Origen au scris împotriva ereziilor într-un fel diferit de cel al lui Irineu și Tertullian, nelimitîndu-se la respingerea ereziilor ci permițîndu-și înalte speculații în diferite domenii, inaugurînd astfel un nou tip de teologie. Importanța lui Clement constă în faptul că el a văzut în Logosul divin principiul care unește cele două Testamente, care unește filozofia păgînă cu Scriptura, în timp ce teologia lui Origen este teocentrică bazată pe învățătura despre Dumnezeu în Treime. Acest punct de plecare, influențat de unele idei platonice, a rezultat la Origen într-o serie de învățături inacceptabile cum sînt cele despre eternitatea lumii, preexistența sufletelor, apocatastaza.

Portretul teologiei apusene a secolului al III-lea este redat prin prezentarea teologilor reprezentativi ai epocii ca: Hipolit al Romei, care trebuie așezat între Irineu și Tertullian, fiind mai apropiat de cel din urmă în ceea ce privește învățătura despre restaurarea celor căzuți, despre Sfînta Treime și despre hristologie; Ciprian al Cartaginei, teologul unității Bisericii, unitate constînd nu în supunerea față de «un episcop al episcopilor» ci în credință comună, dragoste și comuniunea tuturor episcopilor întreolaltă.

Teologii răsăriteni ai secolului al III-lea sînt priviți în perspectiva relației lor cu teologia lui Origen. Unii dintre aceștia, ca de pildă Pavel de Samosata și Metodiu de Olimp, s-au remarcat prin opoziția lor față de teologia lui Origen iar alții, cum au fost Grigorie al Neocezarei, Dionisie al Alexandriei și Lucian al Antiohiei, prin urmarea lui Origen. Dionisie și Lucian sînt socotiți origeniști de stînga pentru faptul că și-au însușit concepția subordinaționistă despre Fiul, împotriva sabelianismului. Autorul consideră că originea arianismului trebuie căutată în această direcție origenistă de stînga și nu în învățăturile lui Pavel de Samosata.

Teologul ortodox care a dominat perioada post-niceeană a fost Atanasie al Alexandriei. Originalitatea acestuia constă în faptul că în sistemul său a acordat poziție centrală monoteismului și învățurii despre mîntuire.

Justo L. Gonzales respinge părerea lui A. Harnack, care etichetează pe cei trei părinți capadocieni drept neoniceeni, ceea ce ar însemna homiuiseni deghizați sub formă homousiană. Autorul arată că diferența care există între Sfîntul Atanasie și capadocieni se datorește raptului că cei din urmă au avut de a face cu un arianism evoluat și au folosit doar o metodă teologică diferită de cea a Sfîntului Atanasie.

În Apus, teologia trinitară a fost reprezentată prin Hilarie de Poitiers dar mai ales prin Fericitul Augustin, a cărui înfrîurire va fi simțită în Apus, în secolele următoare, mai cu seamă prin cele trei puncte de bază ale doctrinei sale: accentuarea unității divine, doctrina despre purcederea Duhului Sfînt și teoria despre *vestigia Trinitatis* în domeniul psihologiei umane.

Teologia trinitară a dus în mod inevitabil la discuții cu privire la hristologie, în Răsărit existînd la acea vreme două direcții opuse, cea antiohiană, care accentua existența celor două naturi în Hristos, reprezentată astăzi prin formula Logos-Om și cea alexandrină, accentuînd divinitatea lui Iisus Hristos, reprezentată prin formula Logos-Trup. O încercare de soluționare a problemei a fost făcută de Apolinarie din Laodiceea. El susținea că Logosul, prin întrupare, a luat locul spiritului uman în natura umană a lui Hristos, afirmație respinsă cu energie de către Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie de Nazianz și Sfîntul Grigorie de Nisa, întrucît, afecta învățătura despre mîntuire concepută ca îndumnezeire a întregii naturi umane.

În privința vinovăției lui Nestorie, în legătură cu care părerile teologilor apuseni contemporani sînt împărțite, autorul nostru susține că Nestorie s-a făcut vulnerabil «prin distincția excesivă dintre natura omenească și cea dumnezeiască în Hristos și

prin inabilitatea sa de a vorbi despre unirea lor, în termeni destul de hotărâți» (p. 374). Datorită exagerărilor viitoare pe linia alexandrină a trebuit să se convoace Sinodul de la Calcedon (451), care să precizeze modul unirii celor două firi în Hristos.

Destinat să servească drept introducere în istoria gândirii creștine, primul volum la lucrării profesorului de teologie metodist Justa L. Gonzales, prezentînd materialul într-o ordine cronologică — cea mai potrivită scopului pe care și l-a propus — reușește să pună în evidență și unitatea gândirii creștine, dincolo de varietatea formelor sub care aceasta s-a manifestat. În plus prezentarea lui Justo L. Gonzales este foarte echilibrată. Ea reușește să evite extremele unor lucrări anterioare ca cele ale lui Adolf Harnack și Anders Nygren. — (*Asist. Aurel Jivi*).

Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, 456 p.

Lucrarea de care ne ocupăm se deschide cu o *Prefață* (p. 5—8) semnată de I. P. S. Iustin, arhiepiscop al Iașilor și mitropolit al Moldovei și Sucevei, în care se arată importanța istorică, culturală și artistică a vechilor monumente bisericești din cuprinsul Mitropoliei Moldovei și Sucevei și necesitatea tipăririi unei astfel de lucrări, unde să fie prezentate la un loc cele mai reprezentative dintre aceste ctitorii bisericești — voievodale și boierești —, care fac fala geniului creator și a gustului pentru frumos ale poporului român și înscriu spiritualitatea românească în concertul spiritualității universale. Cu alte cuvinte, pe lângă «menirea funcțională de a fi un ghid turistic» pentru cei ce vizitează — străini sau autohtoni — aceste monumente de artă, cartea la care ne referim are și un rol educativ, cultural și patriotic, ea contribuind, «într-o bună măsură, la reîmprospătarea, îmbogățirea și fixarea cunoștințelor în legătură cu monumentele noastre bisericești din Moldova». Aceasta, pentru că «alături de documentele vechi, de filele bătrînelor cronici, de cumpănitele predanii ale strămoșilor și de obiceiurile pămîntului, monumentele istorice bisericești sînt izvoare nesecate, care ne ajută să cunoaștem aspecte din istoria poporului nostru, să înțelegem moștenirea artistică și culturală a străbunilor».

După *Prefață* urmează o *Introducere* dublă: Profesorul dr. Vasile Drăguț se ocupă pe larg de: *Arhitectura religioasă, pictura murală* (p. 9—22), iar Conf. univ. dr. Corina Nicolescu de: *Icoane, broderii, argintării, mobilier* (p. 23—26). Dată fiind importanța deosebită a fiecăruia din aceste două studii introductive (redactate de specialiști în materie), vom stărui asupra lor, căutînd să scoatem în evidență ideile și datele principale.

Vorbînd mai întîi despre *arhitectura religioasă* a vechilor monumente bisericești din Moldova, Prof. dr. Vasile Drăguț afirmă din capul locului că «arhitectura moldovenească trebuie considerată și prețuită ca una dintre cele mai originale și expresive sinteze artistice din întregul spațiu european, ilustrînd capacitatea poporului nostru de a se racorda la marile mișcări de cultură și civilizație din Orient și Occident, ilustrînd în mod nuanțat polivalențele unui univers artistic plin de fantezie, dar pururi armonios și echilibrat, stăpînit de legile unui clasicism funciar» (p. 9).

În contextul acestei caracterizări de sinteză, autorul urmărește, în continuare, evoluția arhitecturii vechilor monumente bisericești din Moldova, deosebind mai multe etape, fiecare cu specificul ei propriu, dar cu strînsă legătură cauzal-genetică între ele.

Etapa de început a «arhitecturii culte românești» pleacă de la biserica de piatră Sfîntul Nicolae din Rădăuți, ctitorie voievodală (sec. XIV), un «adevărat act de naștere» al acestui meșteșug la noi, și se caracterizează prin «o surprinzătoare sinteză între arhitectura de tradiție bizantină — de la care preia compartimentarea rituală a spațiului interior și centralizarea compozițională a naosului — și arhitectura gotică — de la care preia mijloacele de construcție, elementele de modenatură și plastică arhitectonică» (p. 10).

O altă etapă în dezvoltarea vechii arhitecturii moldovenești o reprezintă domnia lui Ștefan cel Mare (1457—1504), care «a însemnat pentru arhitectură, ca și pentru celelalte domenii ale artei moldovenești, o epocă de împlinire, de matură cristalizare», prin aceea că experiențele anterioare sînt turnate acumina în «forme clare, fără șovăială în alegerea procedeeleor, fără echivoc în exprimarea gândirii artistice» (p. 10).

În primii 30 de ani de domnie ai marelui voievod nu se poate vorbi însă de o atenție deosebită; deci de o înflorire a arhitecturii bisericești — prioritate avînd edificiiile militare și civile cu scop defensiv —, așa că monumentele religioase construite acum sînt «puține la număr și nu întru totul reprezentative», excepție făcînd doar ansamblul minăstiresc de la Putna. După 1487 însă, se poate vorbi de «marea epocă» a construcțiilor bisericești, «epocă în care s-a cristalizat pe deplin stilul moldovenesc» al domniei lui Ștefan cel Mare: predomină planul triconc; constructorii sînt preocupați de rezolvarea spațiului funerar, care impune «supradimensionarea în lărgime a pronaosului», soluție care «nu se regăsește nicăieri în cadrul arhitecturii Orientului creștin, fiind caracteristică numai pentru țările române»; groznița ca piesă arhitectonică originală.

Împietire de arhitectură bizantină — «tendența de orizontalitate» — cu arhitectură gotică — «proiecția pe verticală» —, monumentele religioase din vremea lui Ștefan cel Mare oferă un «remarcabil exemplar de organizare spațială». Cît privește elementul decorativ al stilului epocii lui Ștefan cel Mare, «ceramica smălțuită devine componenta statornică a decorației fațadelor, după anul 1490», ea formînd un «puternic briu situat sub cornișă», de culoare verde, brună sau galbenă.

Exemplificînd pe concret — prin menționarea și descrierea esențială a unora dintre locașurile bisericești — caracteristicile arhitecturii epocii lui Ștefan cel Mare (de ex. ansamblul de la Voroneț), Prof. dr. Vasile Drăguț ține să facă următoarea precizare cu privire la importanța împrumuturilor arhitecturale bizantine-balcanice, pe de o parte și gotice, pe de altă parte: E necesar «să avem în primul rînd în vedere originalitatea prelucrărilor locale (ale acestor împrumuturi), spiritul autohton al organizărilor spațiale, măsura umană a dimensiunilor arhitectonice, caracterul tectonic al decorațiilor, — calități care fac necesară considerarea monumentelor epocii lui Ștefan cel Mare ca reprezentative pentru geniul artistic românesc în general, corespondențele lor cu realizările artei populare fiind mai mult decît evidente» (p. 12). Deci, nu poate fi vorba de o imitație servilă, ci de topitul acestor împrumuturi în creozotul spiritului, potențelor și gustului estetic popular românesc.

Răstimpul domniei lui Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546) reprezintă o nouă perioadă în dezvoltarea arhitecturii moldovenești. Acum se construiesc și se decorează bisericile minăstirilor Humor (1530) și Moldovița (1532), avînd ca model biserica Înălțării de la Neamțu. Apreciate ca «cele mai reprezentative realizări ale arhitecturii moldovenești din această epocă», cele două biserici, «admirabil proporționate», evocă îndeaproape «virtuțile arhitecturii lui Ștefan cel Mare, dar se individualizează prin folosirea pridvoarelor deschise și, mai ales, prin decorarea fațadelor. Elementul decorativ cu totul nou — în locul ceramicii smălțuite — este pictura murală exterioară de vaste întinderi, care conferă bisericilor lui Petru Rareș o «capacitate sporită de emoționare». Sub raportul arhitectonic propriu-zis, acum pătrund în arhitectura bisericească moldovenească «influențe renașcentiste», în special la ancadramentele interioare (ex. biserica Sfîntul Ioan din Suceava).

În ultimul sfert al acestui al XVI-lea veac cu arhitectura bisericii minăstirii Sucevița (1582—1584) se consumă «ultimele momente de strălucire» ale vechiului stil moldovenesc.

O nouă etapă în evoluția arhitecturii bisericești din Moldova o reprezintă mai cu seamă primele decenii ale secolului XVII, cînd are loc o «continuă penetrare a influențelor arhitecturii muntenesești» (ex. arhitectura minăstirii Secul) și o vădită înclinare spre «ecletism» (ex. biserica cea mare a minăstirii Dragomirna, ctitoria mitropolitului cărturar și artist Anastasie Crimca (c. 1609), cu foarte puternice împrumuturi din arhitectura caucaziană: verticalitate îndrăzneată, masivitate, aspect de fortăreață ș. a.).

Acest ecletism în care predominantă este influența artei caucaziene va culmina în arhitectura bisericii Sfîntii Trei Ierarhi («o horbotă nemaivăzută de reliefuri po-

leite»). La minăstirea Golia se întînesc chiar influențe ale barocului. Toate aceste elemente de influențe eterogene duc la o «excepțională diversificare a arhitecturii moldovenești, care nu mai reușește să închege un «stil unitar», dar (...) «chiar și în aceste condiții există un anumit spirit comun, care determină dacă nu o unitate stilistică, în orice caz un univers original, propriu numai Moldovei» (p. 14), conchide critic Prof. dr. V. Drăguț.

În secolul XVIII, pe care l-am considera o nouă etapă, se fac noi asimilări de forme decorative: apar acum influențe arhitecturale otomane, așa-zisul «baroc constantinopolitan» și neoclasic, care «particularizează considerabil înfățișarea monumentelor»; se observă o «deplină libertate în raport cu tradiția, o deschidere căutată către fenomenul artistic occidental, o vădită modernitate: fațade bogat decorate cu pilaștri, arcaturi oarbe polilobate, mici frontoane ornamentale etc. (bisericele Sfinții Teodori, biserica Sfîntul Gheorghe a vechii Mitropolii).

Vorbînd despre *pictura bisericească*, născută și dezvoltată «ca o anexă și o necesitate a arhitecturii», autorul ține să precizeze de la început că, deși nu se păstrează din secolul XIV nici o pictură murală, cu excepția cîtorva mici fragmente de frescă descoperite, cu ocazia cercetărilor și restaurărilor din vremea noastră, pe zidurile paraclisului cetății Suceava sau în dărîmăturile bisericii vechi a minăstirii Humorului (înainte de 1415) și a unor documente din vremea lui Alexandru cel Bun (1400—1432), în care se menționează numele unor zugrăvi de biserici — asta nu înseamnă că primele ctitorii domnești ar fi lipsite de podoaba picturală.

Primul ansamblu de pictură murală veche păstrată datează din primii ani de domnie a lui Ștefan cel Mare: e vorba de pictura murală a bisericii boierului Vițold din Lujeni, căreia i se alătură pictura din biserica Sfîntul Nicolae din Rădăuți și pictura inițială de la minăstirea Putna, precum și pictura altor cîtorva biserici, care «formează un prim grup de opere reprezentative pentru muralismul moldovenesc» (p. 17). Privit sub unghi critic de specialitate, acest «muralism» se caracterizează printr-un «echilibru cromatic, o clară știință a construcțiilor grafice care consună cu substanța profund omenească a reprezentărilor. Hieratismului rigid al prototipurilor bizantine meșterii moldoveni îi opun căldura expresiilor vii pentru adevărul figurii umane». În general, programul iconografic este exprimat «cu claritate, în spiritul ierminiilor», dar (...) «și cu imagini rare a căror semnificație antiotomană este profund vădită», așa încît astfel de imagini oglindesc o realitate istorică la ordinea zilei atunci și probează elocvent concepția pe care o avea Ștefan cel Mare despre funcțiunea artei, «chemată să slujească chiar și într-un locaș religios, cauza politică și militară a Moldovei».

Punctul culminant al picturii murale din vremea lui Ștefan cel Mare îl întîlnim în decorația ansamblului minăstiresc de la Voroneț (1488): «o vigoare a expresiei cu adevărat impresionantă», «grupuri compacte de personaje care se decupează pe fundaluri sobre (...); «reprezentările scenelor sfînte impun prin masa solid construită a formelor, prin stabilitatea fermă a organizărilor». «Gama cromatică, cu acorduri grave, accentuează caracterul expresiv, cu substanța simbolică, a acestor picturi, a căror caracteristică majoră este bărbăția» (p. 17). Aceste calități artistice ale picturii murale de la Voroneț și din alte biserici din această vreme ne duc implicit la existența unei «vaste școli de pictură moldovenească, cu program propriu și cu reprezentanți de seamă», — unul dintre aceștia fiind Gavriil ieromonahul, care, după opinia autorului, «trebuie să fie socotit printre cei mai străluciți pictori români ai tuturor timpurilor». Aceasta, pentru «armonioasa împletire de eleganță și robustețe», pentru «acordul firesc între real și imaginar», pentru «calma nobilețe a expresiilor», pentru «gama cromatică (...) orchestrată în acorduri luminoase de o tinerească prospețime» (p. 17).

În timpul domniei lui Petru Rareș pictura murală bisericească cunoaște cele mai înalte culmi artistice: trăiesc și lucrează acum meșteri foarte iscusiți; se realizează cele mai strălucite și mai semnificative decorațiuni picturale din întreaga istorie a vechii arte murale moldovenești. Îmbărcarea integrală a fațadelor de biserici într-un veșmînt multicolor, în care picturile murale sînt ordonate «potrivit unui program iconografic coerent» constituie trăsătura caracteristică cea mai de seamă a muralismului

din această epocă. Promotorii și sprijinitorii acestui nou mod de decorare totală a pereților exteriori par a fi înșiși domnitorul Petru Rareș și sfetnicul acestuia, cărturarul Grigorie Roșca, viitorul mitropolit al Moldovei.

Sînt pictate în această manieră — printre altele — biserica mînăstirii Probota (1532), «care va deveni model» pentru celelalte monumente răsărene.

(Comentînd diferitele mari compoziții picturale care decorează pereții Probotei — ca de pildă ansamblul «Judecății de apoi» — autorul studiului la care ne referim se străduiește totdeauna să găsească și o semnificație istorico-politică, generată de realitățile și frămîntările istorico-politice prin care trecea Moldova a celor vremi: lupta antiotomană).

Strălucirea la care ajunge arta picturii murale acum se datorează existenței unei rafinate școli artistice murale moldovenești, ilustrată de zugrăvi de biserici de certă valoare și faimă. Unul din aceștia a fost Toma, «pictor de Suceava», comparat de specialiști fie cu Fra Angelico, fie cu Andrei Ribliov, fie cu Da Forlî. Lui i se datorează, între altele, picturile de la Humor, care «poartă pecetea unei înalte arte». Păstrînd aproape neschimbată schema iconografică a bisericilor moldovenești anterioare, cu aceeași distribuție a scenelor și chiar cu unele rezolvări de amănunt, pictorul Toma «va adînci conținutul uman al expresiilor, va accentua dinamismul mișcărilor, va căuta efectul de strălucire și podoabă a veșmîntului... Va trata, «mai liber și mai nuanțat», compozițiile, cu precizarea, uneori vehementă, a relațiilor de viață pămîntene (p. 20). Tot el decorează — exterior — peretele sudic și absida altarului de la biserica mînăstirii Sucevița, unde probează «adevăratele virtuți artistice ale sale», realizînd sub aspect artistic compozițional o «adevărată orchestrație de culori care se însoțesc și se compun pentru a alcătui o incredibilă desfășurare de imagini», deși «gama cromatică este relativ restrînsă (galben, ocru, cafeniu, verde, albastru), dar modelată în acorduri clare și luminoase, urmărind atît accentele locale cît și unitatea de ansamblu a marilor suprafețe» (p. 20).

Cam în aceeași manieră, un «pictor anonim» decorează cu compoziții murale interioare și exterioare biserica mînăstirii Moldovița, unde, spre deosebire de Humor, «gama cromatică este mai bogată cu mult galben și albastru», iar «acordurile sînt mai strălucitoare și mai sonore, gestul compozițional mai larg» (p. 20).

Cu Dragoș Coman, un alt mare artist din această vreme, care decorează biserica Tăierea capului Sfîntului Ioan din Arbora, începe o nouă etapă în pictura bisericească moldovenească. Printr-o viziune mai îndrăzneată, acesta realizează o «însolită sinteză de elemente orientale și occidentale, sinteză acordată cu suferințele fondului iconografic tradițional, spiritului de armonie și echilibru», în care cromatică și desenul său sînt de o largă elasticitate», — însușiri care fac din Dragoș Coman — spune belgianul Paul Philippot — «cel mai mare pictor al Orientului ortodox din secolul al XVI-lea».

Cu decorația exterioară de la Voroneț, care are un «caracter mai frust, mai robust, cu o evidentă receptivitate pentru chipul omului din popor» (p. 21) și este plină de semnificații realiste, proprii aceluia moment istoric, marea epocă a picturilor murale din vremea lui Petru Rareș se poate considera încheiată. Picturile exterioare și interioare de la Sucevița, executate la finele secolului XVI de meșterii moldoveni Ioan și Sofronie, par a fi o «superbă trăsărire a momentului glorios pe care îl reprezentase muralismul moldovean din epoca lui Petru Rareș». Într-adevăr, «picturile de la Sucevița se caracterizează prin noblețea coloritului, eleganța proporțiilor, claritatea lor compozițională»; sînt «desfășurate pe un fond verde închis», vădesc o «excepțională știință a echilibrului», un «simț al raporturilor atît ca volum cît și ca pată cromatică», sînt de o «rară inventivitate componistică».

În secolul XVII pictura bisericească moldovenească suferă tot mai mult influențele străine: vin meșteri de peste hotare, se împrumută forme artistice nemai-văzute. Reține totuși atenția acum mai ales decorația picturală de la Dragomirna, ctitoria mitropolitului Anastasie Crimca, executată — în altar și naos — de marii meșteri locali: «popa Crăciun, popa Ignat și Gligore», care se străduiesc să realizeze, în spiritul tradiției, un «ansamblu unitar». Meșteri iconari din Rusia împodobesc

ctitoriile lui Miron Barnovschi, alături de ei lucrînd și zugravi români. Fără a mai fi vorba de o «mişcare artistică unitară», se impune totuși, acum, ca realizare artistică, pictura bisericii Golia: «expresivitatea figurilor, eleganța proporțiilor, armonia discretă a coloritului».

În secolul XVIII declinul picturii murale este și mai evident, mai ales din cauza vremurilor neprielnice. Rețin totuși atenția unele ansambluri decorative, care poartă pecetea mediului rustic (picturile de la bisericile din Vorniceni, Virgolică ș. a.).

Ansamblul iconografic realizat de N. Grigorescu la Agapia, între 1859—1861, reprezintă o etapă și o viziune nouă modernă în istoria picturii murale din Moldova.

Vorbînd despre obiectele de podoabă din interiorul bisericilor — icoane, broderii, argintării, mobilier etc. (unele din ele cu funcție cultică) — Conf. univ. dr. Corina Nicolescu arată că în general «toate aceste obiecte de preț vădesc aceeași evoluție artistică» pe care au cunoscut-o arhitectura și pictura murală, perioada de înflorire artistică maximă a lor fiind din vremea domniei lui Ștefan cel Mare pînă în vremea lui Alexandru Lăpușneanul (jumătatea secolului XVI).

Ornamentul mobilierului din biserici (multe din ele construite din lemn, material relativ ușor perisabil) consta în motive geometrice — soarele, luna, roza vînturilor etc., cărora li se vor adăuga apoi împletiturile de vrej. Aceste motive sînt comune în cîteștele țările românești: Țara Românească, Transilvania, Moldova. Din vechiul tip de mobilier se păstrează interesante piese în muzeele și colecțiile de podoabe rare de la minăstirile Voroneț, Moldovița, Probota, Slatina, Putna, Sucevița, Dragomirna etc. Purtînd pecetea procedeelor meșteșugărești și a sensibilității fiecărui artist, se observă, totuși, în această varietate, «o unitate de tehnică și de concepție artistică».

Icoanele, ca obiecte de cult și opere de artă, dețin un loc de seamă în tezaurile minăstirilor moldovene. Astfel, la reședința mitropolitană din Iași, se găsesc unele dintre cele mai valoroase icoane vechi, iar la biserica din Văleni, din secolul XVI, se află poate «cea mai unitară și mai bogată colecție de icoane moldovenești, dispuse astfel încît să înlocuiască decorul mural»; la Neamțu și Bistrița se păstrează «două icoane de procesiune cu dublă față», care ar data din vremea lui Alexandru cel Bun, ce le-ar fi primit, după tradiție, de la Bizanț. Comparativ cu icoanele muntești și transilvănene, «icoanele din Moldova prezintă cea mai mare varietate, păstrînd în același timp noblețea și monumentalitatea stilului bizantin. În colecția minăstirii Văratec se pot vedea două icoane împărătești — Sfîntul Nicolae și Sfîntii Mihail și Gavriil —, opere de mare talent și virtuozitate, lucrate de niște meșteri locali. Din cele șase icoane împărătești păstrate la Humor, «două ascund sub pictura recentă trăsăturile proprii picturii monumentale din secolul XV», iar în colecțiile de la Neamț, Bisericiani se găsesc «icoane vechi ale căror rădăcini coboară pînă la prototipurile bizantine de la Ohrida, din secolele XIII—XIV», — indicii că în aceste centre ar fi existat vestiți zugravi de icoane.

Caracteristicile artistice ale unor astfel de icoane sînt: «înfățișarea statuară a figurilor», «veșmintele redată în tente largi», care «se mlădiază pe trup cu eleganță», bogăția fondurilor aureolelor și cadrelor sculptate», motivele florale care amintesc «brocaturile italiene». Ele se lucrau mai mult pe lemn și foarte rar pe pînză.

În secolul XVIII se desfășoară o bogată activitate în domeniul sculpturii ornamentale: «vreji cu frunze de iederă și fructe de rodii», șerpuiind în jurul păsărilor» (Sucevița, Rădăuți, Moldovița etc.).

Broderia ca îndeletnicire artistică a deținut un loc primordial în epoca lui Ștefan cel Mare, cînd funcționau numeroase ateliere și după aceea. La Putna, Sucevița, Dragomirna, Secul se păstrează azi veșminte bisericești și broderii liturgice, «care în același timp cu rolul lor cultic sînt și adevăratele documente istorice, dovezi ale fastului și bogăției care domnea în Moldova secolului XV, păstrătoare a strălucitei tradiții bizantine» (p. 26). Demne de reținut sînt îndeosebi portretele brodate ale domnitorilor, lucrate de o manieră realistă și care constituie «domeniul cel mai original din vastul orizont al broderiei de moștenire bizantină» (portretele lui Alexandru

cel Bun și al Doamnei sale Marina, portretele Movileștilor, portretele în mărime naturală ale familiei lui Vasile Lupu etc.). Printre alte capodopere ale vechii broderii moldovenești mai sunt menționate: epitaful dăruit de egumenul Silvan minăstirii Neamț, epitaful și dverele dăruite Slatinei de Alexandru Lăpușneanul etc., «toate creații de înaltă cugetare artistică» ceea ce «conferă artei românești de la est de Carpați un autentic certificat de noblete și vechime» (p. 26).

Partea a treia a lucrării de care ne ocupăm, care e de fapt și cea mai întinsă (p. 27—383), cuprinde 82 *prezentări monografice* privind vechi monumente istorice bisericești de pe tot cuprinsul Moldovei, redactate de 14 autori, dintre care unii sînt clerici — între ei un episcop —, iar alții sînt oameni de cultură laică. Aceste 82 de prezentări monografice sînt, în fond, niște lucrări de popularizare — de întinderi diferite potrivit importanței istorico-bisericești și cultural-artistice a monumentului descris, dar și în funcție de bogăția sau penuria de material documentar informativ. Ele cuprind «elemente descriptive privind cadrul natural în care sînt așezate monumentele, timpul cînd au fost înălțate, ctitorii, arhitectura, reliefindu-se trăsăturile soecifice fiecărui monument, pictura, importanța lor culturală în trecut, tezaurul artistic păstrat la fiecare monument, momente mai deosebite din istoria fiecăruia, precum și lucrările de restaurare efectuate în ultimii ani, pentru a le reda măreția și frumusețea originală» (p. 8).

Dacă am stăruit pe larg asupra părții introductive și am menționat numai elementele care constituie cadrul general pentru fiecare din cele 82 de descrieri monografice, am făcut-o în mod deliberat: Din partea introductivă, am scos în evidență toate ideile și elementele considerate necesare ca o punere în temă pentru înțelegerea, reținerea și asimilarea ideilor și datelor artistice și literar-istorice proprii fiecărei descrieri monografice. Dar tot deliberat am considerat firesc să nu punem pe tapet nici o idee, știre sau dată monografică, ci să lăsăm cititorului posibilitatea de a-i trezi interesul, curiozitatea și plăcerea de a descoperi el însuși asemenea date, fapte, idei și frumuseți, citind fiecare prezentare monografică în parte, — căci, într-adevăr, interesul și satisfacția sporesc cu fiecare pagină citită: afli o sumă de date interesante, dai peste lucruri, situații și mentalități neprevăzute sau nebănuite, proprii altor vremuri; faci analogii, reflectezi asupra lor, încerci sentimente de nostalgie...

Ultima parte a lucrării (p. 385—438), redactată în limba franceză cuprinde în întregime sau în rezumat capitolele textului românesc: *Avant-propos* (p. 385—388), *Introduction* (de fapt două; p. 389—406) — aceste amîndouă părțile redatate în întregime în limba franceză; *Résumés* (p. 407—438), unde sînt prezentate pe scurt principalele date din fiecare descriere monografică și fac accesibilă lucrarea și pentru necunoscătorii de limbă română.

Lucrarea se încheie cu o *Bibliografie selectivă* cuprinzînd 556 de autori și titluri (p. 447—450) și o *Anexă bibliografică* ce cuprinde 177 de autori și titluri de lucrări (p. 447—450). În fine, o pagină (451) cuprinde *lista colaboratorilor*.

Volumul de care ne-am ocupat, *Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, este bogat ilustrat: 417 fotografii alb-negru și policolor la textul românesc și 82 fotografii alb-negru la rezumatul francez, reprezentînd imagini diferite de ansamblu sau detaliu, ilustrează fiecare pagină a descrierii monografice. Imaginile în culori sînt pur și simplu fascinante; o cromatică bogată, variată, vie, caldă, luminoasă în fiecare din aceste imagini îți reține cu deosebită plăcere atenția și, după ce ai închis cartea, te cheamă parcă s-o redeschizi și să mai privești încă o dată!

Tot policolor este și supracoperta.

Foarte interesantă și instructivă prin conținut, și prezentată grafic în condiții excepționale, considerăm că lucrarea la care ne-am referit este una dintre cele mai valoroase apariții în publicistica noastră bisericească. — (*Adrian N. Popescu*).

Ernst Chr. Suttner. — *Mitropolit Gavriil Bănulescu-Bodoni*, Würzburg, 1973.

Activitatea mitropolitului Gavriil Bănulescu-Bodoni, autorul prezintă în contextul istoric complicat al țărilor române din veacurile XVIII—XIX.

Se știe că la începutul veacului XVIII în țările noastre începe «epoca fanarioților», epocă a unei «aristocrații financiare grecești, așezate în Fanar, sediul Patriarhului ecumenic». Fanarioții erau susținători ai stăpînirii osmane, fiindcă acestea îi datorau averea lor. Din familiile acestor fanarioți turcii au trimis stăpînitori în țările române timp de peste un veac și «cu stăpînirea fanarioților a început pentru principatele dunărene cea mai apăsătoare epocă din timpul turcilor», scrie autorul.

Mitropolitul Gavriil, din botez Grigorie, s-a născut în 1746 la Bistrița, într-o familie de moldoveni emigrați în Transilvania. Prima școală a urmat-o în orașul natal, apoi în alte orașe ardeleni. A studiat și la Academia teologică din Kiev, la școli din Patmos, Smirna și minăstirea Vatoped (Atos). În 1776 se întoarce în Transilvania, posedînd pe lîngă cele trei limbi culturale ale timpului (latina, slavona bisericească și greaca) mai multe «limbi vii». După un an de dascălie în Transilvania, în 1777 e la Iași, dascăl de limba latină la Academia domnească, împritenindu-se aici cu dascălul de limba greacă, Nikipor Theotoki, care, mai tîrziu, ca episcop, îl va ajuta. La Iași află un părinte ocrotitor în mitropolitul Gavriil Calimah. Trimis de acesta la Constantinopol, e tuns aici monah, luînd numele protectorului său. Studiază apoi doi ani iarăși la Patmos. În 1781 întorcîndu-se la Iași, e numit dascăl de limba greacă, Theotoki plecînd în Rusia, fiind ales episcop. Mitropolitul Gavriil îl hirotonește preot și-l numește predicator la catedrală. Vremurile tulburi îl duc însă în 1782 la Poltava, ca dascăl la seminarul teologic, dar în 1784 este iarăși la Iași, la mitropolitul Gavriil. În 1786 e ales episcop de Roman, dar neconfirmat. În 1788 e ales mitropolit al Moldovei, dar administrator mitropolitan e numit arhiepiscopul Ambrosie de Ekaterinoslav. E hirotonit însă episcop de Akkerman și Bender, și în 1792 numit mitropolit al Moldovei. Vremurile însă îl duc îndată de aici la Ekaterinoslav și apoi ca mitropolit la Kiev, unde are multă grijă de Academia teologică. În 1803, din diferite motive, se retrage la Odesa. Dar în 1808, sub ocupația țaristă a țărilor române, e numit «exarh al Moldovei și Țării Românești», care, bisericește, erau acum supuse Bisericii din Rusia.

Mitropolitul Gavriil a dezvoltat — notează autorul — o frumoasă activitate bisericească. Astfel a tradus în limba română din cea rusă, ectenii la Sfînta Liturghie, între care cele privind autoritățile civile și bisericești. Face dese vizite canonice în bisericile românești, constatînd că nu există matricole bisericești, nici registre pentru evidența încasărilor și bunurilor bisericești, precum și alte întocmiri necesare bunului mers al vieții bisericești. Mitropolitul Gavriil caută să înlătore lipsurile. «Ortodoxia rusă oferea mitropolitului Gavriil — scrie autorul — etalonul vieții bisericești în orice privință».

A dispus ca în cele două mitropolii să se înființeze consistorii, care să conducă treburile bisericești pe teme de acte. În Moldova exista un «tribunal duhovnicesc» înființat de mitropolitul Veniamin Costache. Mitropolitul Gavriil a înființat unul la București. Și fiindcă fusese însuși dascăl, grijă deosebită a arătat și față de învățămîntul școlar. Mitropolitul Veniamin Costache înființase în minăstirea Socola de lîngă Iași o instituție școlară pentru pregătirea viitorilor preoți. Mitropolitul Gavriil i-a adus îmbunătățiri, dar intenția de a înființa și în Țara Românească o astfel de școală n-a putut-o realiza.

Pentru a spori autoritatea clerului și a-i asigura o potrivită situație materială, dispune ca numărul preoților în parohii să fie proporțional, corespunzător cu numărul credincioșilor.

Asemenea s-a îngrijit și de pregătirea lor teologică. La Iași și București s-a tipărit în românește un catehism rusec. Școala clericală de la Socola neputînd satisface deplin trebuința de preoți, mitropolitul Gavriil a dispus ca cei ce doresc să se hirotonească să stea un timp la Mitropolie pentru a-și însuși acolo învățătura creștină și ritualul serviciilor divine. Dispoziția aceasta a dăinuit un timp și după încetarea activității mitropolitului Gavriil în țările românești.

Mitropolitul Gavriil s-a ocupat și de problema «minăstirilor închinată». Autorul relatează pe larg situația acestora, menționând că sub mitropolitul Gavriil s-a făcut prima încercare de a lămurii și regla situația acestora.

Printr-un ucaz al Sfințului Sinod (rus) s-a dat exarhului (Gavriil) deplină jurisdicție asupra «minăstirilor închinată» și imputernicirea de a supraveghea viața lor monahală și administrarea averilor, neîngăduind ca banii lor să fie expediați în străinătate, ci să fie întrebuințați pentru trebuințe proprii, pentru școli, aziluri ș. a. Dar situația de atunci, evident, nu i-a permis mitropolitului Gavriil să facă mult în privința aceasta.

Știm că a mai durat o jumătate de veac pînă ce problema «minăstirilor închinată» a fost total rezolvată în România.

Autorul mai menționează că mitropolitul Gavriil a zidit în opt ani 200 de biserici, a dat multe «cărți pastorale» cu diferite îndrumări, chiar și predici a trimis preoților, avînd îndatorirea numai să le citească în biserică». A înființat o «tipografie mitropolitană», unde s-au tipărit cărți liturgice, manuale școlare. A contribuit și la pregătirea tipăririi unei Biblii în limba română.

Mitropolitul Gavriil a fost, deci, foarte activ, pe teren bisericesc pînă la moartea sa (30 martie 1821).

Cu mitropolitul Gavriil viața bisericească românească intră într-o nouă fază.

E un studiu de foarte bună informație, mai ales pentru străini, bazat pe o bogată literatură de specialitate, utilizată cu simț critic.

Ernst Christoph Suttner. — *Kloster Neamț als Vermittler byzantinischer Literatur an der Wende vom 18 zum 19 Jahrhundert* (In «Ostkirchliche Studien» 4/1974. Würzburg).

Profesorul Suttner sporește cifra studiilor sale privitoare la Biserica Ortodoxă Română cu publicația de mai sus, pe care o rezumăm.

În urma căderii Constantinopolului grecii au fost lipsiți de centrul lor de cultură și studii. Dar în curînd se întîlnesc greci la naatele școli din Padua, Veneția, în Roma la «Collegium S. Athanasii», iar mai tirziu și la universitățile din Anglia, Franța, Germania și Elveția. Desigur, studiînd în Apus, grecii n-au rămas neinfluențați de problemele acestuia. Conducătorii bisericești fiind totodată și conducătorii și dascălii păstoritilor lor, teologii cîștigă acum o importanță și mai mare decît o aveau în Imperiul bizantin. Dar cu toată discrepanța menționată Ortodoxia rămîne unită. Chiar Chiril Lucaris, patriarhul Constantinopolului, după moarte caterisit de Ortodoxie pentru «calvinismul» său, nu s-a desprins de legăturile bisericești tradiționale.

O puternică înrîurire asupra clerului ortodox a avut atunci mitropolitul Petru Movilă de la Kiev, care a contribuit decisiv ca creștinătatea din țara Kievului să rămîna credincioasă Ortodoxiei și să nu se alieze Bisericii Romano-Catolice.

Pe atunci adică s-a întîmplat că, studiînd în Roma, unii teologi ortodocși, în mod trecător s-au aliat Bisericii Catolice, după cum și facultățile teologice evanghelice credeau că au cîștigat pentru Bisericile lor pe unii greci, — care însă reîntorși în patrie, nu s-au despărțit de Biserica lor.

Vorbînd despre Petru Movilă, evident, trebuie menționată și școala teologică de la Kiev, — primul institut pentru studii teologice superioare, pe care l-au putut înființa ortodocșii după căderea Constantinopolului. Petru Movilă l-a organizat după sistemul apusean, cu latina ca limbă de predare, ceea ce a înlesnit utilizarea de manuale din Apus. Deci pregătirea clerului se făcea aici în bună parte în spirit apusean, ceea ce totuși n-a dat Bisericii Ortodoxe o nouă orientare. În minăstiri și popor dănuia mai departe pietatea tradițională.

În acest spirit tradițional, a crescut și Petru Velicicovski — născut 1722 la Poltava într-o veche familie preoțească. De timpuriu a început să citească în biblioteca religioasă a tatălui său, interesîndu-l îndeosebi textele ascetice și viețile sfinților. Duhul, cam apusean, al școlii de la Kiev, pe care a urmat-o, i-a rămas însă străin, căutînd el în minăstiri ceea ce nu i-a putut da acea școală. Astfel a petrecut

el în diferite mănăstiri din Rusia, Moldova și Atos. La Atos a studiat intens scrieri ale Sfinților Părinți și manuscrise aflate acolo, relevându-se prin credințioșia sa față de spiritualitatea Ortodoxiei. În curând și-a format aici un cerc de ucenici, studiind scrieri ascetice și mistice din literatura bizantină. Numărul ucenicilor sporind, Petru, devenit Paisie, pleacă cu frăția sa în Moldova, la Mănăstirea Dragomirna, apoi la Secu și în 1779 se stabilește în Mănăstirea Neamț. Aici nu prezenta nici o dificultate cumpărarea de manuscrise și ediții tipărite a părinților greci pentru studiu, iar numărul mare de monahi i-a dat posibilitatea să trimită tineri colaboratori la studii filologice. Și așa se făceau aici traduceri cu spirit critic și pe bază de mai multe texte. Mai ales Paisie stăruia mereu asupra exactității filologice a traducerilor, fie acestea în limba slavonă, fie în cea română. La această activitate literară Paisie antrenase și un însemnat număr de ucenici români.

Biblioteca aceasta a lui Paisie de la Neamț a fost pînă în primele decenii ale veacului XVIII un tezaur de literatură ascetică și mistică, din toate perioadele bizantine, în textul grec original, dar și traducere în slavonă și română. După moartea lui Paisie s-a înființat la Neamț și o tipografie.

Dar în curind Mănăstirile Cernica și Căldurușani, preluind «idealul monahal paisean», au preluat asupra lor — în locul Mănăstirii Neamț — și grija pentru traduceri românești ale literaturii patristice. În acest context trebuie menționați mitropoliții Veniamin Costache (1768—1846) și Grigorie Dascălul (1765—1834). Apoi spre sfîrșitul veacului XIX școlile teologice românești au preluat cultivarea literaturii patristice. Din literatura bizantină s-au tradus acum în românește și lucrări omiletice, istorice și dogmatice. De altfel, în general, literatura bizantină a avut o influență mare asupra celei românești. Dar pe cînd, cu timpul, la români s-a cam dat uitării «idealul monahal paisean», acesta a fost cultivat mult în «pusnicia» de la Kalugo (Rusia). În veacul XX mișcarea paiseană — scrie autorul — a avut rezonanță și în Bisericile apusene, cunoscîndu-se și aici «Filocalia».

Un bun studiu informativ pentru teologia apuseană.

Prof. Dr. Iwan G. P a n t s c h o w s k i, *Iubirea creștină de sine*, Sofia, 1974, 58 p. (în limba germană).

Autorul, profesor de teologie morală la Academia teologică ortodoxă «Sfîntul Climent de Ohrida» din Sofia, este foarte bine cunoscut în literatura teologică ortodoxă, iar «iubirea creștină» a făcut obiectul mai multor studii, în care aceasta e înfățișată sub diferite aspecte, cum este și cel din broșura de care ne ocupăm și al cărei rezumat îl dăm în rîndurile de mai jos.

Negarea valorii morale a iubirii de sine și nerecunoașterea ei ca virtute creștină (cum se face în etica filozofică, îndeosebi de către Kant și Schopenhauer și în etica teologică de către Anders Nygren) — se explică prin confundarea și identificarea iubirii de sine cu egoismul. În realitate însă este deosebire esențială între aceste două fenomene ale vieții morale.

Iubirea morală de sine se referă la persoană, căci, ca orice altă persoană, și aceasta merită, pentru înalta ei chemare, să fie iubită. Însă această iubire de sine, potrivit structurii ei morale, nu neglijează valoarea personală și drepturile umane ale aproapelui. Astfel între iubirea morală de sine și iubirea față de aproapele nu este nici un contrast moral.

Cu totul altfel este structura morală a egoismului. În egoism omul suprapune numai persoana sa proprie și se iubeste numai pe sine, firește, totdeauna pe seama aproapelui, care este utilizat numai ca mijloc pentru dobîndirea de foloase pentru sine. Astfel egoismul nu poate fi conciliat cu iubirea față de aproapele și deci este reprobabil sub aspect moral.

Iubirea creștină de sine are caracter moral, este străină egoismului și dispune de valoare pozitivă. Valoarea ei teologică este probată, e adevărat, indirect, dar totuși indubitabil, de texte scripturistice (Matei XXII, 39; Marcu XII, 13; Luca X, 27). Iubirea creștină de sine e presupusă și de iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele — într-o anumită formă ea fiind cuprinsă de aceasta.

Temeiurile naturale ale iubirii creștine de sine sînt furnizate de instinctul de autoconservare și de năzuința după dezvoltare și sesizarea valorii vieții și persoanei umane. De acestea ține seama Apostolul Pavel, cînd scrie: «Nimeni vreodată nu și-a urit trupul său, ci fiecare îl hrănește și-l încălzește» (Efes. V, 29). Iar temeiul special al iubirii creștine de sine îl constituie înnoirea naturii umane prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și prin lucrarea Sa soteriologică, precum și prin apartenența credincioșilor la Trupul tainic al lui Hristos — Biserica — și prin mîntuirea lor în ea.

Orice iubire are ca premisă cunoașterea obiectului ei și ea se înfiripează pe temeiul unui minimum de cunoaștere a obiectului și crește prin adîncirea acestei cunoașteri. Același proces e și la iubirea creștină de sine. Pentru valoarea și însemnătatea ei moral-religioasă, ea formează acum în Vechiul Testament obiect de poruncă (Deut. IV, 9; VI, 22; Ps. IV, 5 etc.). Iar creștinismul i-a dat caracter de obligație moral-religioasă, fiindcă numai pe temeiul ei creștinul se poate iubi corect pe sine, poate iubi pe aproapele și pe Dumnezeu (Matei VI, și VII; I Cor. XI, 28; II Cor. XIII, 5; ș. a.). Iubirea creștină de sine îl face pe cel credincios să înțeleagă natura omului, cea cerută de Dumnezeu, precum și demnitatea sa ca persoană și chemarea sa în veșnicie. Apoi, iubirea creștină de sine, lămurindu-ne sublimitatea naturii noastre spirituale și demnitatea persoanei noastre, generează complexul moral și psihologic al stimei de sine.

Nimeni doar nu se poate iubi cu adevărat pe sine dacă nu s-a recunoscut pe sine de persoană, dacă nu-i conștient de demnitatea sa umană și dacă nu-i cuprins de sentimentul stimei de sine. Lipsa sentimentului valorii și demnității personale determină stima de sine să degeneze în autosupraprețuire și în îngîmfare.

Prin smerenie însă, etica creștină ferește stima (prețuirea) de sine de abaterea ei de la drumul adevărat, încît ea nu cade nici în autosupraprețuire și nici în auto-subprețuire. Conducînd de smerenie, creștinul urmează sfatul Apostolului Pavel (Rom. XII, 16) de a nu tinde după lucruri înalte, ci de a se lăsa dus spre cele smerite.

Potrivit structurii sale valorice, smerenia creștină tinde spre idealul desăvîșirii și ușurează ridicarea spre el, fără să cadă în autodisprețuire intenționată. Iubirea creștină de sine cere credinciosului să servească dezinteresat înaltele valori evanghelice, dar nu-i cere să conteste esența personalității sale, nici să se înjosească și să se nimicească în mod conștient și intenționat pe sine. Ea este drumul cel mai sigur pentru dobîndirea desăvîșirii moral-religioase și a mîntuirii veșnice.

Citind lucrarea aceasta, constăți o analiză fină, claritate și logică în expunere, simțî că e adînc impregnată de duh evanghelic și conchizi că ai avut de-a face cu un studiu util.

«Zeitschrift für Kirchengeschichte», nr. 2/1974, Stuttgart, 172 p.

Redacția revistei «Zeitschrift für Kirchengeschichte» a hotărît ca din timp în timp să dedice cite un număr unei singure probleme. Începutul l-a făcut cu nr. 2/1974, care, în mai multe articole, se ocupă de «Războiul țărănilor din 1525», din Germania.

E un eveniment istoric care a generat o bogată literatură de specialitate, fără să se ajungă însă și la un acord deplin asupra tuturor datelor sale. În orice caz, factorul religios n-a lipsit din contextul lui, ceea ce explică tratarea faptului și într-o revistă teologică.

În ce privește numirea «războiul țărănilor», termenul «țărani» nu trebuie limitat numai la populația de la sate «de la țară», căci la începutul secolului XVI și părți de populația orășenească urmăreau aceleași țeluri sociale și politice, ca și populația satelor, nu numai solidarizîndu-se ele cu țărăni, ci avînd chiar o influență hotărîtoare asupra mișcărilor revoluționare în general. În multe variații se repetă adică același protest «împotriva sarcinilor care i se impun și nedreptăților care i se fac omului sărac de autoritățile de tot felul», cum se spune și în cele «12 articole ale țărănimii din Șvabia» (1525) unul dintre cele mai însemnate documente ale «războiului țărănilor», al cărui program a fost preluat și de alte grupuri de țărani. Chiar și Luther și Melancton au dus discuțiile lor cu țărăni pe baza celor 12 articole menționate.

Izbucnirea «războiului țărănilor» de la 1525, fră îndoială, are premise și de ordin religios.

«Reformele religioase» în general au avut și consecințe sociale, de pildă husitismul cu nuanțele lui, luteranismul, calvinismul. Astfel doctrina «Wiklif-Hus» despre Biserică și societate expune principiul activ al credinței, dar și principiul activismului social, considerind nu numai omul individual și «reforma lui interioară», ci și societatea întreagă, accentuind toleranța religioasă și ecumenismul creștinilor.

Nu vom insista aici în amănunt asupra deosebirilor religioase dintre «reformele» din secolele XIV—XVI; vom reține numai că pe cînd, de pildă, unele susțineau proprietatea privată, socotind-o «intangibilă», altele cereau desființarea totală a oricărei inegalități sociale, implicit, deci, și a proprietății private; unele conducîndu-se după «sola fides», altele după «sola lex». Evident, concepții de felul acesta n-au rămas fără urmări în viața socială a populației. Notat trebuie însă faptul că «reformele religioase» au contribuit și la traducerea Bibliei în limbile popoarelor (husitismul — după opinia lui N. Iorga — și la traduceri în românește) căci «de ce să nu fie Sfînta Scriptură și în limbile germană, italiană, cehă etc.», se spune în «manifestul taborit» din 1430.

Desigur, conceptele «literale» cunoscute ale Reformei protestante față de romano-catolicism, exercitînd o influență și în domeniul social-politic, au contribuit la izbucnirea «războiului țăranilor». «Vina tuturor rătăcirilor este Roma și zgîrcenia ei, ca și anumite lipsuri ale clerului» se spune într-un document din 1522. Un conflict grav în populația din Svabia a izbucnit din cauza «zeciuielii», susținute de unii cu temeuri biblice, pe cînd alții n-o recunoșteau ca «poruncă religioasă»; o acceptau însă ca impozit pus de stat. Cele «12 articole» menționate recunoșteau «zeciuiala», dar numai pentru întreținerea slujitorilor altarelor, pentru ajutorarea săracilor și pentru lucrări de interes obșteșc.

Noul ferment «reformator religios» a contribuit, evident, la o «radicalizare politică» în sensul unei opoziții față de «realitățile lumești» ale cercurilor clericale de atunci, față de anumite privilegii de impozite și în general față de politica economică de atunci orientată spre Roma. Apar primele afirmații ale conștiinței trezite despre egalitatea tuturor oamenilor după «opera lui Dumnezeu», despre egalitatea tuturor în drepturi și datorii, ceea ce Biserica creștină propovăduiește totdeauna. Doctrina luterană despre «preoția generală» era, de asemenea, de natură să îndemne credințioșii la înlăturarea privilegiilor și de altă natură, nu numai religioasă.

Cunoscutul Erasmus de Rotterdam caracterizează «războiul țăranilor» «nu ca o răscoală împotriva autorităților, ci ca o rezistență cu caracter monastic...».

Istoricii acestui război desfășurat între mai 1524 și iulie 1526, cu apogeul în 1525 și terminat prin înfrîngerea maselor populare — sînt de acord în caracterizarea generală, că a fost o mișcare de eliberare întemeiată pe principii creștine, dar care a evoluat într-un război economic și de interese.

După propriile izvoare, «războiul țărănesc german» a fost o mișcare religioasă care, «după conceptul dreptății divine urmărea o schimbare a situațiilor sociale».

Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Facultät der Universität Bern, 1974, VII+220 p.

La împlinirea unui veac de existență (1874—1974) «Facultatea de teologie catolică-creștină» (veche catolică) de pe lîngă Universitatea din Berna (Elveția) a publicat volumul cu titlul de mai sus.

Cuprinsul variat al volumului începe cu articolul intitulat «Întemeierea Facultății în 1874 în contextul unor nădejdi și perspective istorice», scris de Andreas Lindt.

Ideea înființării Facultății de teologie — spune autorul — apare în plin «Kulturkampf», mișcare de care e cuprinsă și Elveția, pentru a păstra «tradiția unui catolicism curat, liberal și patriotic împotriva Vaticanului, care, cu dogma papală de la 1870, declarase război omului modern». Prin intermediul unei facultăți teologice independente de Vatican, se urmărea să se desprindă catolicii elvețieni de Roma, determinînd o schimbare radicală în gîndirea și viața lor bisericească. Activ în direcția aceasta a fost îndeosebi teologul Friederich Nippoli (binecunoscut pentru scrierile sale teologice), chemat de la Heidelberg la Roma. Acesta milita pentru înființarea unui institut teologic în vederea pregătirii de preoți «care să corespundă trebuințelor

timpului, situației și spiritului unui nobil progres. Autoritatea statală a numit o comisie pentru pregătire, și la 15 iulie 1874 a publicat decretul pentru înființarea unei Facultăți teologice-catolice la Universitatea din Berna, iar la 11 decembrie 1874 s-a făcut inaugurarea ei oficială, cu discursurile de rigoare.

În articolul următor, «Facultatea teologică-creștină-catolică în lumina programelor sale», autorul lui, Albert Emil Rùthy, trece în revistă toți profesorii facultății, de la înființare pînă azi, cursurile, seminariile și lucrările ținute de ei. E o activitate foarte lăudabilă.

Celălalt cuprins al volumului e centrat pe două teme: a) ecleziologia (10 studii) și b) caracterul teologic (2 studii).

Prima etapă s-a impus prin faptul că apariția Bisericilor vechi-catolice se situează într-un timp de discuții ecleziologice cu Vaticanul, precum și pe faptul că probleme ecleziologice preocupă mereu Bisericile vechi-catolice și Facultățile lor teologice. La expunerea temei ecleziologice și-au adus contribuția cu studii și trei teologi ortodocși: 1. Prof. Ioan G. Coman (București) cu studiul *Christ et l'Eglise comme sacrament de salut selon les Pères*. E o conferință ținută la Institutul ecumenic de studii teologice de la Ierusalim — Tantur; 2. Dimitrie Dimitrievici (Belgrad) cu *Misterul Bisericii* și 3. Ilija K. Zonewski (Sofia) cu *Unitatea Bisericii și Bisericile locale*.

Tema a doua a volumului privește originea istorică a teologiei și caracterul ei.

Cartea la care ne-am referit e un volum de dens cuprins teologic. — (Diac. Prof. O. Bucevschi).

Biblioteca Centrală Universitară București și Comisia Națională a R. R. România pentru UNESCO, *Dosoftei, 1624—1693* Bibliografie, București, 1974, XXX+102 p.

Cu prilejul împlinirii a 350 de ani de la nașterea marelui cărturar român, sârbătorită prin UNESCO, a fost elaborată o bibliografie, în cadrul Serviciului de informare și documentare al Bibliotecii centrale Universitare din București.

Bibliografia este precedată de un valoros studiu introductiv semnat de Prof. univ. dr. doc. I. C. Chițimia, *Dosoftei, primul poet român de clasă europeană* (p. VII—XIX). Este analizată pe larg — cu multe exemplificări — opera sa poetică principală, adică *Psaltirea în versuri*, pe care Dosoftei «o aduce pe pământ românesc și în vorbă autentic românească» (p. X).

Urmează un tabel cronologic, cu datele principale din viața și activitatea lui Dosoftei, precum și alte date privind viața culturală și politică a țării românești în perioada 1624—1693. La p. XXVI se repetă cunoscuta greșeală care apare în aproape toate tratatele de istorie literară și în lucrările închinat lui Dosoftei, că în 1673 s-a retras cu Ștefan Petriceicu în Polonia, iar în 1675 domnitorul Dumitrașcu Cantacuzino l-a închis în minăstirea Sfântul Sava din Iași, dar după puțin timp l-a eliberat și l-a reazezat în scaunul mitropolitan. În realitate, Dosoftei a rămas în scaun pînă prin februarie sau martie 1674, cînd a fost înlocuit de Dumitrașcu Cantacuzino (februarie 1674—noiembrie 1675) cu Teodosie, pînă atunci episcop la Roman. Dosoftei și-a reluat scaunul prin noiembrie sau decembrie 1675, după ce-a ajuns domn Antonie Ruset (10 noiembrie 1675).

Învățatul episcop Melchisedec al Romanului a arătat că la «Sfântul Sava» a fost închis Teodosie, după ce Dosoftei și-a reluat scaunul mitropolitan. Acest lucru s-a făcut din dispoziția lui Antonie Ruset.

Bibliografia propriu-zisă se împarte în mai multe grupe, însumînd 584 de titluri (întră aici și documentele interne, în care este pomenit Dosoftei). Sînt consemnate și numeroase lucrări ale teologilor ortodocși publicate în felurite periodice bisericești (citeva nume de autori sînt redată însă greșit).

Lucrarea are meritul că pune la îndemîna cercetătorilor un instrument de lucru deosebit de prețios. În același timp, poate fi socotită ca un binemeritat omagiu cărturarului și clericului român de formație umanistă, poetului talentat care a pus în versuri Psaltirea lui David și a tradus, pentru prima oară la noi, o operă din dramaturgia universală. — (M. Păcurariu).

ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, ANNÉE XXVII-e, No. 3—4
MARS—AVRIL

S O M M A I R E

Études et articles

- R. P. Prof. Ioan G. Coman, *Les «Scythes» Jean Casian et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéen* 189
- R. P. Prof. Ioan Rămureanu, *Saint Irénée, évêque de Syrmium* 204
- R. P. Lect. Gabriel Popescu, *Pensées et conseils de Sa Béatitude le Patriarche Justinian pour l'enseignement théologique* 213
- Assist. Aurel Jivi, *Ouvrages théologiques byzantins imprimés dans les pays roumains par Dosithée, patriarche de Jérusalem* 219
- Viorel Caloianu, *Le sens de l'expression «le messager de Dieu» (Malak-Yahvé) dans l'Ancien Testament* 226
- R. P. Archim. Dometie Manolache, *Les dogmes et leur mise en valeur dans la vie des fidèles orthodoxes* 232
- R. P. Gh. Drăgulin, *La proclamation de la Parole et le culte dans l'Eglise Orthodoxe* 242
- Samir Gholam, *Les privilèges reconnus par l'autorité civile au Patriarcat d'Antioche depuis 1516 et la Loi du «Statut personnel» pour les grecs orthodoxes du Patriarcat d'Antioche et de tout l'Orient* 249
- Nic. V. Dură, *La réception des canons dans l'Eglise Ethiopienne* 277
- Nic. Vătămanu, *«Le serpent à cuivre» (Nombres XXI) dans la numismatique et dans l'histoire de la médecine* 290
- Prof. M. Vasilescu, *Etienne le Grand, défenseur de la chrétienté* 297

De l'activité et de la chronique des Instituts théologiques

- A propos de la conférence «Considérations sur le culte dans l'Eglise primitive» donnée par le prof. Jean Jacques von Allmen à l'Institut théologique de Bucarest, le 18 mars 1974, par R. P. Prof. Ene Braniște* 302
- † Prêtre prof. Valeriu Iordăchescu**, par le Prof. Const. Pavel 309

Notes bibliographiques 312

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE

POUR S'ABONNER À «ÉTUDES THÉOLOGIQUES» ON PEUT S'ADRESSER À :
ILEXIM — Departamentul export-import presă, București, Calea Griviței nr. 64—66
P.O.B., 2001, telex: 011631
