

STUDIUL TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXVI — Nr. 1-2 IANUARIE — FEBRUARIE 1984

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV, Nr. 1 — 2 IANUARIE — FEBRUARIE 1984

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIȘTEANUL, vicar patriarhal și Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU și Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblie și de Misiune Ortodoxă.*

Îndrumător de redacție : *Pr. Prof. ENE BRANIȘTE.*

Redactor : ȘTEFAN GÂNCEANU.

COLABORATORI :

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

C U P R I N S

Editorial: Bisericile în sprijinul eforturilor popoarelor pentru realizarea dreptății sociale și pentru o nouă calitate a vieții, de Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc	5
---	---

ARTICOLE ȘI STUDII

Pr. Ic. Vasile Muntean, <i>Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600), teză de doctorat (partea I)</i>	14
Preliminarii	23
Capitolul I — Apariția monahismului pe pământul românesc și în Imperiul bizantin	31
Capitolul II — Dreptul ctitoricesc român în raport cu cel bizantin	47
Capitolul III — Relațiile cu stăpânirea. Regimul juridic mănăstiresc	64
Capitolul IV — Statutul canonic; viața și structura monahală	78
Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, <i>Actualitatea gândirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție</i>	93
Drd. Macedon Petrescu, <i>Idei moral-sociale în scrierile profeților mari ai Vechiului Testament</i>	103
Pr. Drd. Alex. Marcel Sabău, <i>Importanța actuală a «catehezelor» Sfântului Kiril, arhiepiscopul Ierusalimului</i>	110
Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, <i>Muzicianul Gavriil Galinescu — 100 de ani de la nașterea sa</i>	127

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

<i>Sărbătorirea a 65 de ani de la înființarea Statului național unitar român, la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula	138
<i>In memoriam: Arhidiaconul Prof. Dr. Nicolae Balcă</i> , de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu	138
<i>Sărbătoarea tradițională a colindelor de Crăciun la Institutul teologic universitar din București</i> , de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula	142

NOTE BIBLIOGRAFICE

«Biserică și teologie», revistă bisericească și teologică a Sfintei Arhiepiscopii a Thyatirelor și Marii Britanii, tomul III (1176 p.), prezentare de Prof. Dr. Nicolae Chițescu	144
<i>Bibliografie la studiul despre Gavriil Galinescu</i> , de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu	152

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

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

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

BISERICILE ÎN SPRIJINUL EFORTURILOR POPOARELOR PENTRU REALIZAREA DREPTĂȚII SOCIALE ȘI PENTRU O NOUĂ CALITATE A VIETȚII *

Pacea, încrederea, dreptatea, nu pot fi separate. Încrederea e climatul propice al instaurării păcii, iar pacea e consubstanțială cu dreptatea, precum adevăresc cuvintele inspirate ale profetului Isaia : «Pacea va fi lucrul dreptății și roada dreptății, va da liniștea și nădejdea în veci de veci» (Isaia, 32, 17). Violarea dreptății la orice nivel (etic, juridic, social, religios, politic, internațional) reprezintă un atentat la adresa încrederii între oameni și o subminare a păcii în lume.

Eforturile pentru realizarea dreptății, a încrederii, a păcii, vizează în ultimă instanță, promovarea la un nivel calitativ superior a vieții.

Ca și încrederea și pacea, dreptatea este încă departe de a fi un bun câștigat pentru omenire. Trebuie să subliniem faptul că între treptele care duc spre culmea dorită a păcii, pasul cel mai dificil de făcut este cel de la nedreptate la dreptate. Căci lumea de astăzi este încă profund marcată de nedreptate. În multe părți ale globului există o adevărată prăpastie între bogați și săraci, au loc violări flagrante și sistematice ale drepturilor fundamentale ale omului. Pe plan internațional, decalajul dintre țările bogate și țările sărace s-a mărit continuu. Astfel, de pildă, în 1980, în țările dezvoltate produsul național brut pe cap de locuitor a fost în medie de 10.660 dolari, iar în țările subdezvoltate, de 220 dolari, într-un raport de 1 : 48.

Un document al Uniunii internaționale pentru conservarea naturii și a resurselor arăta că un elvețian consumă din resurse cît 40 de somalezi. Potrivit estimărilor Băncii Mondiale, din cele 2 miliarde de locuitori ai lumii a treia, 1800 milioane trăiesc în stare de sărăcie, din care 800 milioane trăiesc în sărăcie absolută și suferă de gravă malnutriție. Inechitatea lumii contemporane apare în toată monstruoșitatea ei dacă ținem seama de faptul că, tot în 1980, cheltuielile militare pe glob erau de 500 miliarde dolari, adică aproape egale cu totalul investițiilor din țările în curs de dezvoltare. Iar în prezent aceste cheltuieli se ridică la 650 miliard de dolari anual.

Inechitățile sistemului internațional au o semnificație imensă. Ele au dat naștere, în esență, la două lumi : una este lumea bogaților, cealaltă este lumea săracilor ; una este societatea de consum, care este de fapt o societate a risipei și a nedreptății iar cealaltă este societatea subdezvoltării, a subnutriției, a maladiilor, a analfabetismului, a sub existenței.

* Referat susținut la cea de a 41 Conferință teologică interconfesională (în numerele următoare ale acestei reviste vor apărea și celelalte două referate de la aceeași Conferință).

În acest context, progresul social, asigurarea unor condiții demne de viață, materiale și spirituale, nu pot fi decît rezultatul înfăptuirii unor profunde schimbări structurale de ordin politic, economic și social, ele înscriindu-se ca o parte componentă a procesului de edificare a unei noi ordini internaționale. Nu se vor pune, deci, în actualitate, problema ameliorării vieții sociale, ci a restaurării ei radicale. Cei oprimați nu mai cer scut împotriva nedreptății sociale, ci direct instaurarea dreptății sociale. Ei nu voiesc schimbări limitate la suprafața vieții sociale, ci schimbarea radicală a însăși concepției de viață socială, o nouă și integrală restructurare a vieții sociale, cu recunoașterea tuturor drepturilor cuvenite omului ca om.

Numai printr-o astfel de restructurare radicală se poate asigura locuitorilor Terrei o nouă calitate a vieții. Căci calitatea vieții nu este numai un produs al creșterii economice. Ea are, într-adevăr, componente economice, dar și importante componente non-economice. Una dintre cele mai importante componente non-economice ale calității vieții este tocmai realizarea unor relații între noi oamenii, întemeiate pe dreptate și egalitate.

În etapa istorică actuală, cînd aspirația spre realizarea dreptății sociale, spre o viață mai bună pentru toți concentrează în jurul ei eforturile popoarelor, ale tuturor forțelor sociale înaintate, Bisericile sînt chemate să-și aducă aportul lor, potrivit misiunii care le-a fost încredințată de Mîntuitorul Hristos.

Așa cum s-a subliniat la Colocviul Conferinței Bisericilor Europene de la București, din martie 1982, Bisericile trebuie să depășească, printr-o slujire teandrică, dualismul dintre spiritualitate și responsabilitate, între resemnare și contribuția activă la realizarea dreptății și păcii în lume, pentru o nouă calitate a vieții.

Sprîjinirea de către Biserici a efortului pentru mai binele omenirii se înscrie pe linia fidelității lor față de învățătura Mîntuitorului. Iubirea creștină, ca să fie autentică, trebuie transformată în diaconie socială. Fără un angajament real într-o situație concretă și într-un anumit context social, iubirea și diaconia ar fi numai ideologii «pioase» care ar maște pseudosoluții tot atît de nocive ca și mizeria la care pretind că răspund. După învățătura biblică și patristică, toți săvîrșitorii binelui în lume sînt împlînitori ai vocii lui Dumnezeu, fiind prin aceasta slujitori ai lui Hristos, chiar dacă pentru ei Hristos rămîne un incognitus. În acest sens, Sf. Marcu Ascetul zice: «Tot binele vine de la Dumnezeu după orînduirea Lui și cei care fac un lucru bun sînt slujitorii Lui». În consecință, Bisericile au datoria de a conlucra cu factorii nebisericești și de a merge împreună cu-ei pînă la capăt în realizarea binelui.

Idealul moralei evanghelice se cheamă, în limbaj teologic, *Împărăția lui Dumnezeu sau Împărăția cerurilor*. S-a afirmat uneori că împărăția întemeiată de Mântuitorul ar avea un caracter exclusiv eshatologic. După această concepție, principiile Împărăției cerurilor n-ar avea valoare pentru viața de acum și de aici, puterea lor urmînd a se face simțită numai la sfîrșitul acestui eon, cînd ciclul vieții istorice își va fi epuizat forțele proprii.

Învățăturile evanghelice au valoare nu numai pentru lumea de dincolo, ci și pentru lumea aceasta. Dacă Evanghelia este înlăturată din rosturile vieții de aici, ea își pierde sensul pentru care a fost propovăduită. Mîntuitorul a venit pentru a pregăti pe oameni pentru lumea de dincolo, dar care se află în lumea aceasta. Împărăția pe care El a întemeiat-o, deși nu-i din lumea aceasta (Ioan, 18, 36), este totuși și pentru lumea aceasta. «Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru» — răspunde Mîntuitorul, fariseilor care-L întrebă cînd va veni împărăția despre care le vorbește (Luca 17, 20—21; cf. Luca 11, 20). În această împărăție El îi cheamă pe păcătoșii, pe osteniții, împovărații, orbii, schiopii, leproșii, neputincioșii lumii acesteia, nu ai alteia. Citînd un text profetic, Mîntuitorul își caracterizează misiunea Sa în lume prin cuvintele: «Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți la inimă, să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea, să liberez pe cei apăsați și să vestesc anul milei Domnului» (Luca 4, 18; Isaia 61, 1—2).

În noua Împărăție, relațiile sociale nu vor mai fi cele de la stăpîn la rob, de la exploatare la exploatat, de la bogat la sărac, de la sătul la flămînd, de la fericit la nefericit, ci vor fi relații de la frate la frate. «Voi toți sînteți frați» — zice Domnul (Matei 23, 8) și «Cel care este mai mare între voi să fie slujitorul vostru» (Matei 23, 11). Iar Sf. Apostol Pavel definește Împărăția lui Dumnezeu ca fiind «dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. 14, 7).

Împărăția lui Dumnezeu, ca tot ceea ce ne privește, nu se realizează fără contribuția noastră. În cadrul acestei împărății, «noi sîntem împreună-lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. 3, 9) la realizarea dreptății, a păcii, a bucuriei, a vieții plene.

Numai în acest cadru pot fi evaluate *sensurile dreptății ca dar și ca virtute creștină*. Ca dar al lui Dumnezeu și piatră de temelie a edificiului Împărăției mesianice, dreptatea nu este o virtute oarecare, ci este însăși substanța și conținutul Împărăției lui Dumnezeu. Ca «dreptate a Împărăției» o recomandă Mîntuitorul prin cuvintele: «Căutați mai întii Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate celelalte se vor adăuga vouă» (Matei 6, 33). Cînd Domnul vorbește despre o dreptate care trebuie să fie mai mare decît aceea a cărturarilor și fariseilor (Matei

5, 20), este limpede că nu are în vedere lumea viitoare, ci lumea de aici. Dreptatea care urma să fie depășită în noua ordine de viață era dreptatea cerută de legea talionului, în temeiul căreia îți era îngăduit să fii neîndurător, aspru, răzbunător față de cei ce ți-au greșit și să le răsplătești răul cu rău. Era mai ales dreptatea acelei clase privilegiate care lega sarcini grele și le punea pe umerii celor de jos (Matei 23, 3—4). În locul unei asemenea dreptăți, atât de nedreaptă în fond, creștinismul introduce în rosturile vieții dreptatea izvorită din ideea, sentimentul și voința frăției cu toți oamenii în Hristos, din credința într-un Dumnezeu ocrotitor, Părinte al tuturor, dar și pedepsitor al neascultării, al nedreptății.

În Predica de pe munte — adevărat cod de comportare pentru Împărăția lui Dumnezeu — eliberarea de sub tirania instinctului de proprietate, blîndețea, puritatea inimii, milostenia sînt indicate drept piatra de temelie a unei ordini sociale. Mai presus de toate este însă pusă în lumină *dreptatea*, lupta cu orice risc pentru realizarea dreptății: «Feriți-vă cei ce flămînzesc și însetează de dreptate... Feriți-vă cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este Împărăția cerurilor» (Matei 5, 6, 10). «Aceste cuvinte — zice un gînditor — fac parte dintre cele mai sublime din cîte s-au rostit vreodată. Într-însele e religia în toată puritatea ei; ele au izvorit direct din credința într-un ideal social».

Cînd Mîntuitorul fericește pe cei ce flămînzesc și însetează de dreptate și pe cei prigoniți pentru dreptate, fericește de fapt pe luptătorii pentru mai multă dreptate. Căci doar n-o să flămînzească de dreptate cel mulțumit cu dreptatea existentă și n-o să fie prigonit pentru dreptate cel ce se mărginește să nu se atingă de ceea ce-i al altuia, ci acela care, indignat de nedreptățile constatate, ia bărbătește apărarea dreptății împotriva celor ce-o calcă.

Atitudinea activă a credinciosului creștin pentru realizarea dreptății în viața socială nu este în contradicție cu alte principii evanghelice, cum sînt: purtarea crucii, adică a suferințelor, răbdarea, smerenia etc. Căci suferința creștinului care-și duce crucea constă în suferința împreună cu ceilalți, adică în activitatea mult roditoare și jertfitoare de sine, pentru binele și fericirea tuturor. În acest sens le scrie Sf. Ap. Pavel galatenilor că suferă din nou pentru ei, pînă cînd Hristos va lua chip în ei (Gal. 4, 19). Participarea în comun la o suferință este calea sigură de depășire, de biruire a ei. Neajunsurile orînduirilor sociale nedrepte nu se pot învinge decît în solidaritate, iar treptele unei tot mai satisfăcătoare conviețuiri și bunăstări nu pot fi urcate decît printr-un efort comun. De asemenea, răbdarea este, în Sf. Evanghelie, numai o componentă a luptei pentru o idee înaltă. Răbdarea adevărată este răbdarea luptătorului consecvent și tenace pentru atingerea unei ținte înal-

te, pentru dobândirea «cununii dreptății» (II Tim. 4, 8). A răbda în sens creștin înseamnă a suporta toate greutățile luptei, fără a renunța la lupta pentru mai bine, niciodată. Creștinul trebuie să aibă răbdarea celui ce luptă pentru țelul măreț al dreptății sociale și al păcii în lumea întreagă. Nici smerenia nu înseamnă împăcarea cu nedreptatea, cu trobia, cu asuprirea. Fiind opusul autosuficienței, smerenia este o sete continuă după noi și noi realizări pe calea binelui.

Că dreptatea evanghelică are profunde implicații pe plan social o dovedește elocvent practica creștinismului primar. Deși Biserica primară n-a putut schimba ordinea socială existentă, ea n-a înțeles să amâne realizarea dreptății în viitorul eshatologic. Comunitatea de bunuri organizată de Biserica-mamă din Ierusalim, precum și efortul Sfințului Ap. Pavel de a ajuta, din contribuția Bisericilor întemeiate de el, pe săracii comunităților palestinieni dovedesc îndeajuns că Biserica epocii apostolice s-a voit a fi modelul pentru lumea sclavagistă, ferment de transformare a ordinii sociale nedrepte. Pe aceeași linie va merge Biserica în epoca postapostolică, așa cum rezultă, de pildă, din următorul îndemn cuprins în *Didahia celor Doisprezece Apostoli*: «Nu-ți întoarce fața ta de la cel lipsit, ci pune toate în comun cu fratele tău și nu vei mai zice că ai ceva propriu. Căci dacă sînteți împreună în nemurire, cu atît mai mult în cele muritoare» (IV, 8). Participarea noastră împreună la bunurile pămîntești este afirmată și în Rugăciunea Domnească, în care îi cerem lui Dumnezeu pîinea noastră. Pîinea cea de toate zilele, dobîndită prin munca noastră proprie și cu ajutorul lui Dumnezeu, nu-i niciodată pîinea mea, numai a mea, ci e a noastră. Nu numai eu am drept la pîine, ci și toți ceilalți semeni ai mei. Nimic din ce am, nu stăpînesc în exclusivitate, ci sînt doar unul dintre împreună-posesori.

O caracteristică esențială a dreptății creștine este aceea că ea cere nu numai înlăturarea crimelor de orice fel, suprimarea exploatării și a asupririi, ci proclamă lupta pentru înlăturarea cauzelor care stau la baza nedreptății, interzicînd mînia, ura, lăcomia de averi, grija împinsă pînă la obsesie de cele necesare vieții, necumpătarea. Dreptatea creștină este astfel nu numai o dreptate curativă, ci are caracter preventiv.

Un păcat grav împotriva dreptății este discriminarea. După învățăturile creștine, dreptatea se întemeiază pe unitatea neamului omenesc și pe egalitatea tuturor oamenilor în fața Creatorului. «Dumnezeu — zice Sf. Pavel — a făcut dintr-un sînge tot neamul omenesc, ca să locuiască pe toată suprafața pămîntului» (Fapte 17, 26). Deci să-l locuiască și să-l lucreze împreună. Egalitatea tuturor oamenilor, negată și desfigurată prin păcat, este refăcută în Hristos: «Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, ci toți sînt una în Hristos. Iisus» (Gal. 3, 28). Dreptatea și

egalitatea tuturor oamenilor în Hristos trebuie însă să devină realitate în planul relațiilor interumane și sociale prin participarea și împreună-lucrarea noastră cu Dumnezeu și cu toți oamenii de bine din lume.



Pentru realizarea dreptății în lume trebuie să lupte credincioșii creștini, alături de toți cei ce ținesc după această dreptate. Numai într-o lume în care va stăpîni această dreptate se va putea statornici o pace trainică. Numai într-o astfel de lume, omul se va putea realiza la adevărata măsură a posibilităților sale și ridica la statura desăvîșirii lui Hristos (cf. Efes. 4, 13).

Credincioșii creștini, Bisericele din lumea întreagă au datoria sacră de a se încadra în efortul popoarelor pentru o viață mai bună, pentru o nouă calitate a vieții, parte constitutivă a vieții celei noi în Hristos.

Din nefericire, nu totdeauna creștinii și-au împlinit chemarea pe plan social. Istoria ne arată că unele Biserici au contribuit, vreme de secole, la menținerea nedreptății, exploatării și asupririi, sprijinind structuri și orînduiri sociale nedrepte. În loc să fie ferment și factor dinamizator pentru schimbarea acestor structuri, cum le cerea învățătura Mîntuitorului, de multe ori ele au fost de partea exploataților. La Adunarea C.E.B. de la Amsterdam (1948), Bisericele din Apus recunoșteau: «Am falsificat Evanghelia cînd am identificat-o cu propriile noastre interese economice, naționale, rasiale». Prețuind frumusețea acestei mărturisiri de reală forță reparatoare, vom recunoaște bucuros că Bisericele au astăzi, mai mult decît în trecut, reale și eficiente posibilități de a sprijini eforturile popoarelor pentru o lume mai dreaptă și mai bună. Convingerea că Bisericele sînt chemate la solidaritate reală cu cei sărmani și oprimați tinde spre generalizare în lumea creștină. Ele se angajează — sprijinindu-le de pe poziții proprii și cu mijloacele lor religioase specifice — în procesele istorice de înnoire a vieții sociale cărora le recunosc un caracter ireversibil.

Se știe că în trecut Bisericele se străduiau să înlătore pe cît posibil urmările structurării nedrepte a societății prin înființarea și întreținerea de așezăminte de asistență socială. În prezent, Bisericele sînt de acord că asistența socială prin acte de caritate individuală este cu totul nesatisfăcătoare, ea constituie o limitare primejdioasă a diaconiei creștine.

Din ce în ce mai mult înțeleg Bisericele că a sluji înseamnă, în vremea noastră, a sprijini realizarea echității, a contribui la așezarea structurilor sociale pe baze de dreptate și egalitate. S-a vorbit, în ultimul deceniu, de o «diaconie structurală», constînd în sprijinirea de către Biserici a transformărilor sociale, economice, culturale și politice capa-

bile să elimine complet cauzele care mențin mari mase de oameni în miserie, robie și subdezvoltare. Teme ca : «O nouă ordine economică, socială și politică în lume», «Coexistența pașnică în vederea realizării unei noi ordini economice, sociale și politice», «Lupta împotriva discriminărilor» etc. sînt tot atît de bine astăzi teme cu abordare teologică, pe agenda întrunirilor bisericesti și a organizațiilor creștine internaționale, ca și pe agenda statelor și a organizațiilor politice internaționale.

A V-a Adunare Generală a C.E.B. (Nairobi, 1975) recomandă, printre altele, Bisericilor membre : 1) să se alăture celor ce fac eforturi de a organiza lupta celor lipsiți împotriva sărăciei și nedreptății sociale ; 2) să determine țările puternic dezvoltate de a coopera la instaurarea unei noi ordini sociale și economice, precum și la o nouă repartiție a bogățiilor și veniturilor ; și 3) să caute noi forme de viață socială, întemeiată pe dreptate, libertate și pace. Astfel de preocupări revin mereu pe agenda întrunirilor interbisericești la diferite nivele. Așa, de pildă, la sesiunea anuală a C.E.B. din august 1978 s-a analizat printre altele un program legat de «societatea dreaptă, viabilă și întemeiată pe participare». A V-a Adunare Pan-creștină pentru Pace (Praga, iunie 1978) a adresat Bisericilor din întreaga lume un Mesaj în care se insistă mai ales asupra datoriei creștinilor de a acționa, în istorie și în solidaritate cu alții, pentru realizarea păcii și dreptății în lume. La recenta Conferință pan-europeană de la Viena (4—10 febr. 1983), la care au luat parte delegați ai Bisericilor din Europa, membre ale C.E.B., s-a discutat, în cadrul unei grupe, în jurul întrebării : «Cum se poate ajunge la o împărțire echitabilă a bunurilor într-o societate bazată pe o tehnologie în permanentă creștere?».

Și exemplele s-ar putea înmulți...

Trebuie să precizăm însă că pozițiile Bisericilor sînt încă foarte diverse, mergînd de la separarea improprie între Biserică și lume pînă la identificarea improprie a acestora. Unele Biserici țin să facă distincție netă între orientarea teocentrică sau teologică a Bisericii și orientarea sociologică, politică a lumii. Unele Biserici dau priorități pietății personale, lăsînd pe plan secundar responsabilitatea socială. Alte Biserici identifică mesajul evanghelic cu lupta pentru eliberare și dreptate socială — orientare ilustrată în prezent de așa-numitele «teologii politice» contextuale : teologia speranței, teologia eliberării, teologia revoluției, teologia neagră.

În acest context ecumenic, Ortodoxia, înțelegînd să fie factor activ în slujirea intereselor vitale ale popoarelor, aduce unele elemente specifice. În primul rînd, Biserica Ortodoxă nu propune un creștinism triumfalist, deoarece nici ea și nici o altă Biserică nu poate să fie responsabilă pentru întreaga societate. Nici triumfalism, dar nici apatie sau in-

diferență față de situațiile de nedreptate care apasă greu asupra lumii de azi. În etica sa socială, Ortodoxia urmărește anumite principii generale care decurg din mesajul «Evangheliei Împărăției» (Matei 4, 23) lui Dumnezeu : păstrarea identității sau specificității credinței creștine ; întrucât Biserica nu este o instituție publică seculară, ci are structura și vocația ei proprie ; deschiderea ei pentru «alții» în termeni de misiune și slujire, căci Biserica are o vocație care transcende comunitatea membrilor ei etc.

În al doilea rând, Ortodoxia dă o mare atenție autenticității vieții creștine și bazelor spirituale ale slujirii, fiind preocupată în primul rând de spiritul de dreptate în ordine socială. Nedreptatea este adesea rezultatul distrugerii relațiilor autentice între oameni, a degradării spiritului de comuniune. Refacerea acestor relații, restabilirea comuniunii rămâne una dintre preocupările esențiale ale creștinului ortodox. În al treilea rând, Ortodoxia a făcut o legătură directă între Liturghie și acțiunea socială a Bisericii. Prin caracterul ei euharistic și comunitar, Sf. Liturghie sugerează o ordine socială și economică bazată pe dreptate și solidaritate. Împărtășirea tuturor dintr-o singură pâine euharistică și dintr-un singur potir poate fi un model de economie în care pâinea nu se posedă în mod individualist și nu se consumă în mod egoist. Viața credincioșilor după Liturghie în societate, trebuie să devină o adevărată «Liturghie după Liturghie».



Biserica Ortodoxă Română, fidelă misiunii ei, n-a nesocotit niciodată lucrarea de slujire a intereselor majore ale fiilor ei duhovnicești. Ea a fost permanent alături de poporul nostru în realizarea, aspirațiilor sale spre o viață mai dreaptă și mai bună.

În zilele noastre, când totul se înmoiește în țara noastră, sub o cîrmuire înțeleaptă, plină de omenie și devotată binelui obștesc, Biserica își împlinește misiunea ei de slujire pe pământul românesc călăuzind la mîntuire pe fiii ei duhovnicești și sprijinind cu statornicie opera istorică pe care o înfăptuiește poporul nostru, de a-și clădi o viață nouă, fericită, precum și de a-și aduce contribuția ei la statornicia dreptății, încrederii și păcii între oamenii și popoarele din întreaga lume.

Din prezentarea de față, reținem câteva concluzii :

1) Realizarea dreptății sociale este un deziderat major al omenirii contemporane, marcată profund de structuri bazate pe inechitate și discriminare.

2) Încrederea, pacea și iubirea între oameni și popoare se întemeiază toate pe realizarea pleneră a dreptății, care singură poate constitui baza statornică a edificării unei lumi mai bune și mai drepte, în spiritul solidarității și fraternității tuturor.

3) După învățătura evanghelică, dreptatea, ca valoare de temelie a Împărăției lui Dumnezeu, trebuie realizată în istorie. Credincioșii creștini, ca împreună-lucrători cu Dumnezeu la zidirea Împărăției, au îndatorirea sacră de a se strădui pentru realizarea dreptății sociale, printr-o slujire pleneră a lumii.

4) Pe linia fidelității lor față de Mîntuitorul Hristos, Bisericile creștine trebuie să contribuie, cu mijloacele lor specifice, la schimbarea structurilor nedrepte, la instaurarea în lume a dreptății, pentru o nouă calitate a vieții.

5) Realizarea unei noi calități a vieții, inseparabilă de realizarea dreptății sociale și păcii în lume, este parte constitutivă a vieții celei noi în Hristos, care impune tuturor creștinilor apărarea vieții umane și crearea condițiilor dezvoltării ei plene pentru toți oamenii.

6) Biserica Ortodoxă Română, urmînd tradiției ei de veacuri, sprijină eforturile întregului nostru popor de zidire a vieții celei noi în patria noastră, precum și toate inițiativele țării noastre pentru instaurarea în lume a unei noi ordini, bazate pe dreptate și frățietate, singurul cadru propice păcii și înțelegerii între oameni și popoare.

Pr. Dr. VASILE MIHOC
 Profesor la Institutul teologic universitar
 din Sibiu



ORGANIZAREA MĂNĂSTIRILOR ROMĂNEȘTI IN COMPARAȚIE CU CELE BIZANTINE (pînă la 1600)

TEZĂ DE DOCTORAT

de Pr. Ic. VASILE V. MUNTEAN

PREFAȚĂ

Studiile de istorie comparată au dovedit, mai ales în cercetările ultimelor decenii, că în multe privințe viața socială și spirituală a popoarelor din Sud-estul Europei prezintă unele aspecte de surprinzătoare înrudiri și similitudini, care sînt vizibile uneori pînă și în modul de construire a caselor de locuit, în folosirea de procedee artistice apropiate, în interpretarea aproape identică a unor tradiții spirituale și chiar a unor teme folclorice comune. Nu-i mirare, deci, că s-a vorbit și de o «lingvistică balcanică» (H. Sandfeld), iar unii cercetători ca Fr. Valjavec sau G. Stadmüller au susținut că chiar și cei 500 de ani de dominare otomană au constituit un factor catalizator care a contribuit la menținerea unor forme de viață comune în această parte de loc. Trebuie spus însă că acest fenomen de interferență multilaterală are temeuri mult mai vechi, iar cel mai important este principiul ecumenic al unității în diversitate, pe care Biserica creștină din primele veacuri ale erei noastre și mai tîrziu în cei peste 1000 de ani de viațuire a Imperiului Bizantin l-a știut impune în viața acestor popoare mai ales în instituțiile lor, în cultura, în arta și în spiritualitatea fiecăruia în parte.

Și sub acest aspect, poporul român prezintă un caracter specific, aproape unic. Mai întîi de toate, trebuie subliniat că procesul lui de încreștinare s-a petrecut, ca la nici un alt popor din regiune, în epoca sinoadelor ecumenice, cînd Bisericile locale de pe un teritoriu mai mare își aveau în limba proprie formular liturgic deosebit precum și organizare sinodală proprie. În al doilea rînd se știe că formarea limbii române unitare și constituirea unor formațiuni statale proprii, s-a încheiat cel mai tîrziu în secolul X, cînd izvoarele istorice și mărturiile arheologice confirmă existența unor puternice formațiuni cneziale cu tendințe independente pe teritoriul întregului pămînt locuit azi de români. Faptul că în epoca apartinerii Daciei de Imperiul Roman o parte din «oamenii pă-

mîntului» (cum se exprima N. Iorga) au avut curajul de a afirma liber (e vorba de Dacii liberi, de Carpi și de alte formațiuni similare), apoi faptul că la începutul sec. VI în răscoala condusă de generalul Vitalian, originar din Sciția Minor afirmarea teologică a călugărilor sciți s-a manifestat cu atîta vigoare încît, datorită lor, s-a putut vorbi într-un fel că chiar în formă slavonă, monahii români ne-au păstrat poate cea mai bogată literatură isihastă, ca să nu mai vorbim de opera de patronare neîntreruptă, vreme de 500 de ani, aproape a tuturor centrelor bisericesti și mănăstirești aflate sub dominația otomană, operă care a salvat cultura popoarelor balcanice de amenințările cu pierderea ființei lor naționale (și acest lucru s-a făcut adeseori prin mijlocirea monahilor români), toate acestea ne dau să înțelegem ceea ce mulți cercetători, ca Prof. Al. Elian, au afirmat că «din zona influențată și educată de Bizanț românii medievali au luat instituțiile, ideile, literatura și arta, dezvoltîndu-le potrivit unor virtuți creatoare proprii, contopindu-le într-o sinteză care poartă pecetea unei viguroase originalități».

Era așadar firesc lucru ca și studierea comparativă a organizării monahismului bizantin și a celui românesc, de care se ocupă lucrarea prezentată de *părintele Vasile Muntean* să adîncească și să precizeze adevăruri din cele mai esențiale în legătură cu acest important capitol din trecutul vieții sociale, culturale și bisericesti a poporului român.

La începutul lucrării părintele V. Muntean înșiră într-o ordine sistematică principalele repertorii de documente și de note bibliografice grecești, rusești, sîrbești, românești și desigur colecțiile de documente editate de cercetători apuseni, în frunte cu Regestele documentelor imperiale și patriarhale, cu cele 10 volume din colecția «Arhivelor Athosului» și cu teza de doctorat a cercetătorului grec C. Manafes despre tipicoanele mănăstirești bizantine, tipărită la Atena în 1970, ca să nu mai vorbim de colecțiile de documente românești și de studii și monografiile diferite, care toate oferă informații din cele mai variate privind modul de organizare a mănăstirilor precum și condițiile sociale și culturale în care au evoluat ele.

Primul capitol al lucrării propriu-zise e intitulat: *Apariția monahismului pe pămîntul românesc și în Imperiul Bizantin* și în el autorul s-a străduit să surprindă liniile mari ale dezvoltării diferitelor direcții de viațuire călugărească, între ele amintind pe cele de pe teritoriul Patriei noastre, mai ales etapa de la începutul sec. VI ilustrată de călugării sciți, apoi cea a așezămintelor rupestre de la Murfatlar-Basarabi și pe cele de la Morisena de la începutul mileniului al doilea al erei noastre.

Păcat că în afară de cîțiva din conducătorii «călugărilor sciți» nu cunoaștem de la finea primului mileniu, sau de la începutul mileniului al II-lea numele altor călugări români. În orice caz, așa cum i-a descris Părintele Prof. I. Coman pe călugării sciți sau Părintele Ioanichie Bălan pe primii sihaștri români, credem că în această lumină trebuie să vedem și noi chipurile luminoase de călugări învățați, dar și patrioți, cum au fost: un Daniil Sihastru de la Putna, un Teoctist de la Neamț, Eftimie de la Vad ori un Serghie de la Tismana, colaboratorul lui Mihai Viteazul, căci, spre deosebire de monahismul din lumea apuseană, la noi mănăstirile și călugării au fost mult mai aproape de popor și de destinul lui.

Capitolul următor *Dreptul ctitoricesc român în raport cu cel bizantin* pune în lumină atât asemănările, cât și deosebirile cu care voievozii și Biserica Română au receptat în mod creator tradiția imperială bizantină combinând-o cu «legea pământului». În același timp trebuie subliniat faptul că, deși încă pe la anii 200 în scrisul unui Clement Alexandrinul cuvîntul «ctitor» însemna și proprietar, dar și întemeietor, totuși la români, cu tot regimul feudal înaintat, nu s-au cunoscut pe scară atât de mare ca în Bizanț abuzuri de genul haristicariatului, respectiv al trecerii mănăstirilor și proprietăților lor în administrarea laică. Este și aici încă o notă de evlavie, arătată de cele mai multe ori de poporul român față de așezămintele lui religioase. Studiind o gamă largă de regulamente tipiconale privitoare la organizarea mănăstirilor de pe teritoriul Imperiului Bizantin ale căror texte ni s-au păstrat și sînt publicate mai ales în limba greacă, ori în traducere franceză și rusă, autorul a putut stabili diferențe importante între comportamentul ctitorilor români față de al bizantinilor. Dar, în mare, se poate spune că, deși regimul feudal n-a fost în Răsărit atât de rigid ca în Apus, totuși unele abateri de la dreptul ctitoricesc se întîlnesc atât în Bizanț, cât și în ținuturile românești.

În continuare, în capitolul III se tratează despre *Relațiile cu stăpînirea, regimul juridic mănăstiresc*. Aici, cum era și firesc, se abordează mai întîi concepția privind raporturile statornicite între puterea de stat și conducerea bisericească, în speță cea mănăstirească. Autorul ține să sublinieze că în ciuda procesului de feudalizare crescîndă a vremii, în general s-au înjghebat relații de colaborare, de simfonie așa cum prevedeau și legislația lui Justinian și a Macedonenilor, precum și concepțiile voievozilor români. Totuși, așa cum au fost și în Imperiul Bizantin cazuri de abuzuri și de intervenție arbitrară, cînd chiar un împărat din cei mai evlavioși cum a fost Nichifor Focas a luat măsuri de îngrădire a averilor mănăstirești, tot așa întîlnim și în Țările Române atitudini ca cea a lui Ioan Vodă cel Viteaz, care a sechestrat averile mănăstirești (e drept nu numai ale ortodocșilor !) și aceasta pentru a face față primejdiei excepționale a războiului anti-otoman. În continuare autorul analizează mult discutata problemă a imunităților și a scutirii de dări, de rechiziții și de robote, care, după cum se știe, au fost mai respectate decît privilegiile acordate laicilor. Dar și în această privință se constată atât în Bizanț, cât și la noi, destule cazuri de dăjdii și «slujbe» mănăstirești, de împlinirea cărora — dovadă catastifele și registrele păstrate — n-au rămas nici ele cruțate.

Capitolul următor (IV): *Statutul canonic, viața și structura monahală* vrea să illustreze în mod comparativ normele de recrutare și de conviețuire în mănăstiri a călugărilor bizantini și români. Desigur că și într-un loc și în celălalt hotărîrile Sinodului IV ecumenic, ale legislației lui Justinian precum și statutele sau tipicoanele mănăstirești ulterioare au statornicit norme apropiate în privința primirii novicilor în mănăstire, a depunerii voturilor călugărești, a alegerii starețului și a colaboratorilor lui la conducerea treburilor mănăstirești precum și la organizarea lor lăuntrică mai ales în domeniul rînduirii slujbelor și rugăciunilor, unde practica lor s-a concretizat în compunerea regulelor tipiconale. Figura lumi-

noasă a călugărului Filotei Cozianul, alcătuitorul pripelelor din cărțile bisericești, s-a dovedit a fi un preot și un teolog remarcabil din epoca de profundă renaștere isihastă de la finea secolului XIV.

În continuare (cap. V) se tratează despre *Patrimoniul călugăresc și activitatea economică* a mănăstirilor, bizantine și românești. Dacă în multe regiuni evul mediu ne-a lăsat date bogate referitoare la munca de deștelenire și de defrișare a terenurilor virgine precum și știri privitoare la promovarea călugărilor în calitate de pionieri în multe domenii de activitate meșteșugărească și comercială, desigur că nici tradiția monastică bizantină și nici cea română nu rămân străine de astfel de fapte. În general trebuie spus despre capitolul acesta că pînă acum el n-a fost adîncit îndeajuns în bibliografia Bisericii ortodoxe. Se știe cît de mult au activat călugării nestorieni clădind între veacurile V—XIII sute de biserici și școli în centrul Asiei și pînă în China. Cînd se vor înregistra pe teritoriul Patriei noastre toate toponimele despre «drumul călugărului» ori «fintina călugărului» și altele se va lărgi și în spațiul românesc această prezență a unei hărnicii care a lăsat urme istorice de mare rezonanță. Pentru ducerea la îndeplinire a unor astfel de activități mănăstirile s-au bucurat de cele mai multe ori de condiții privilegiate. Părintele V. Muntean înșiră după I. Konidares sursele și diferitele căi de sporire a patrimoniului mănăstiresc bizantin și român. Mănăstirea sirbească Hilandar a avut în evul mediu cel mai bogat domeniu mănăstiresc din Balcani, stăpînind peste 100 de sate, pe cînd principalele mănăstiri românești au avut între 30—37 de sate (pe la anul 1500). Cu lux de amănunte sprijinite uneori pe datele arhivistice candidatul exemplifică pe ramuri de producție: în cultivarea cîmpului, în creșterea vitelor, în albinărit, la podgorii, pomărit, morărit, postăvărit, comerț etc. toate sectoarele de mare prosperitate, care explică, de pildă cum își puteau permite unele mănăstiri să cumpere cîte o Cazanie sau să comande copierea unui corp de Mîneie pentru care plăteau uneori în schimb 100 de oi sau prețul unui munte.

În capitolul VI privind: *Aspectul social și asistența medicală pe domeniile mănăstirești* autorul descrie pentru Bizanț, mai ales pe baza studiilor regretatului bizantinolog G. Ostrogorsky iar pentru Țările române după documentele timpului, condițiile de viață în care trăiau oamenii aserviți, așa-numiții «pareci», care lucrau pe aceste domenii și care, la noi ar putea fi identificați cu «rumânii» sau «vecinii». Obligațiile în muncă cresc deodată cu dezvoltarea relațiilor feudale atît în teritoriul bizantin, cît și în cel român. În general, exploatarea «mănăstirească» în comparație cu cea laică era mai ușoară, susține autorul, citînd pe istoricul bizantin Nichita Choniates. La noi, «vecinii» (chiar dacă sînt numiți «șerbi») din Moldova și Țara Românească nu duceau în sec. XVI un trai atît de greu ca «iobagii» din Transilvania. Mai mult, «șerbirea țărănimii române n-a cunoscut în secolele XIII—XIV formele agravante din Bulgaria și din Bizanț» (remarcă autorul, după profesorii Șt. Ștefănescu și D. Anghelov). În schimb robii (de obicei țiganii) aveau cele mai puține drepturi. Cît despre bolnițele mănăstirilor românești, urmașele unor strălucite așezăminte de binefacere bizantine, din care unele aveau și secții spitalicești, ele nu acordau asistență medicală decît viețuitorilor din mănăstiri.

În ultimul capitol intitulat : *Cultura, arta și spiritualitatea în mănăstiri*, autorul se străduiește să confirme o dată mai mult contribuția mănăstirilor și a călugărilor la dezvoltarea culturii scrise sau cum spune unul din cei mai temeinici istorici ai literaturii române vechi (N. Cartoian), mănăstirile atât pentru bizantini, cât și pentru români au fost adevărate «focare de cultură». Desigur, la noi modelele și primii dascăli veneau din Bizanț, care după cum spune (cel puțin pentru domeniul teologic), unul din cei mai autorizați cercetători (Ch. Diehl) și-a menținut pînă la dispariția statului bizantin o incontestabilă înflorire culturală și artistică. Aceasta cu atât mai mult cu cît tot prin intermediu bizantin a avut loc în veacurile VIII—IX și aducerea hîrtiei din China, fapt care a revoluționat dezvoltarea culturii în întreg spațiul din jurul Mediteranei. Autorul descrie cîteva scriptorii și biblioteci bizantine lîngă care pune alături și cîteva de pe teritoriul Patriei noastre, mai ales Moldovița, Neamț, Putna, Cozia, subliniind activitatea cîtorva copişti și dascăli de prestigiu ca Nicodim, Gavriil Uric și Grigorie Țamblac. În continuare înșiră pe genuri literare principalele manuscrise slavone copiate în țara noastră, unele aflate azi în Moscova, Viena, München sau în alte biblioteci străine. După cercetări recente au fost astfel identificați unii copişti români de adîncă formație umanistă, activînd mai devreme decît se știa (curînd după anul 1400). Unele manuscrise redactate în stil popular au avut o largă circulație în sec. XV—XVI (Varlaam și Ioasaf, Alexandria etc.) iar copierea în număr mare a textelor juridice și filocalice dovedește, în chip impresionant, că în mănăstirile noastre se lucra febril la temeinicirea unei conștiințe sociale sănătoase și la îmbogățirea unei culturi spirituale din cele mai pretențioase. Desigur tot la mănăstiri s-au inițiat și primele cronici după cum și primii meșteri tipografi au fost tot călugări, iar în renașterea artistică din veacurile XV—XVI (arhitectura, pictura în frescă, miniaturi, arte minore) autorul încearcă să vadă o adîncă semnificație ideologică și simbolică în care, sub înfrîurirea aceleiași influențe binefăcătoare a isihasmului, s-a reflectat sufletul creștin în general, în care poporul nostru a văzut întotdeauna chipul bun al lui Dumnezeu. Din acest suflet, conchide autorul — citînd nume de prestigiu — românii au dat altora veacuri de-a rîndul, mai mult decît au luat.

*
* * *

Îndeosebi două sînt calitățile distincte prin care se distinge lucrarea de față.

Cea dintîi este bogăția și varietatea informației, care trebuie să recunoaștem că la o temă ca cea pe care a îmbrățișat-o candidatul este de-a dreptul copleșitoare. La procurarea unora din sursele documentare sau la unele studii mai importante el a dat dovadă de pasiune rar întîlnită. Faptul că aproape jumătate din extensiunea lucrării cuprinde note bibliografice și de comentariu, ne dă dreptul să afirmăm că sub acest aspect prezenta lucrare rămîne o operă de deosebită erudiție.

A doua calitate a acestei lucrări este expunerea clară și obiectivă a faptelor.

Cunoscuții bizantinologi Hans Beck și Herbert Hunger afirmau recent că față de mulțimea aproape inepuizabilă a surselor bibliografice,

prezentarea corectă a evoluției timp de mai multe veacuri a unei astfel de instituții ca monahismul, rămîne o problemă. Părintele candidat a ales numai cîteva capitole pe care le-a lămurit destul de satisfăcător. Cercetările ulterioare vor ține cont, credem, de unele din concluziile acestei lucrări.

Trebuie să precizăm că autorul acestei lucrări nu este la prima încercare. După cum însuși mărturisește, numele lui a fost reținut recent și de «Bibliografia istorică a României», volumele IV și V, unde sînt amintite studiile: *Pictura religioasă bizantină în epoca Paleologilor* (publicat în «Glasul Bisericii», nr. 5—6/1973), *Banatul și Bizanțul în secolele XI—XII* (în «Mitropolia Banatului», nr. 1—4/1976), *Izvoarele bizantine în opera lui Petru Maior* (în «Mitropolia Banatului», nr. 4—6/1975) și *Știri despre Biserica bizantină în istoriografia română pînă la Dimitrie Cantemir* (în «Mitropolia Banatului», nr. 7—9/1975).

Nu mai amintim și destule alte studii și recenzii publicate în revistele noastre teologice, cît și în reviste neteologice. Din toate aceste scrieri reiese că părintele candidat este un pasionat cercetător și temeinic cunoscător al problemelor de istorie bisericească, legat îndeosebi de epoca bizantină. Mai recent, părintele V. Muntean este și coautor (pag. 69—177) la cartea *Monumente istorice din Lugoj*. Totodată mai menționăm că la îndemnul I. P. S. Mitropolit Nicolae al Banatului, părintele V. Muntean a organizat cu multă rîvnă și pricepere colecția muzeală a protoieriei Lugojului.

Pe temeiul constatărilor și aprecierilor cu privire la această lucrare, comisia specială formată din profesorii de la secția istorică de la Institutele teologice din București și Sibiu, și anume D-l Prof. Alexandru Elian, D-l Prof. Emilian Popescu și Părintele profesor Niculae Șerbănescu, de la București, iar de la Sibiu, Părintele profesor Constantin Voicu și subsemnatul, care a avut și plăcuta sarcină de profesor-îndrumător — după ce am cercetat teza în manuscris și după ce autorul a efectuat îmbunătățirile propuse de fiecare dintre membrii acestei comisii am avizat favorabil, în unanimitate ca această lucrare să fie tipărită și admisă într-una din revistele noastre bisericești.

Pr. Prof. T. BODOGAE

PRESCURTĂRI

- A A**
Actes XIV CIEB — Archives de l'Athos, Paris.
 — *Actes du XIV-e Congrès International des Etudes Byzantines*, 6—12 septembre 1971, I—III, București, 1974—1976.
- Bas.** — *Basillicorum libri LX. Series A*, I—VII, ed. H. J. Scheltema — N. Van der Wal, Groningen 1955—1974.
- Beck H.-G., Kirche** — Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (reed. 1977).
- Bodogae T., Ajutoarele** — Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfintul Munte Athos*, Sibiu 1941.
- BMI** — Buletinul Monumentelor Istorice, București.
BOR — Biserica Ortodoxă Română, București.
- Bréhier L., Institutions** — Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* (1 ed. 1949), Paris 1970.
- Bsl** — Byzantinoslavica, Praha.
Byz. — Byzantion, Bruxelles.
BZ — Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, München.
CIC — *Corpus iuris civilis*, ed. P. Krueger (vol. II: Codex Justiniani — Cod. Just.), ed. XI, Berlin 1954.
- CMH** — Cambridge Medieval History, ed. J. M. Hussey, IV/2, Cambridge 1967.
- COED** — Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. J. Alberigo ș.a., ed. III, Bologna 1973.
- Dacia** — Dacia. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne, N.S., București.
- DIR** — Documente privind istoria României (A — Moldova, B — Țara Românească, C — Transilvania), București 1951—1960.
- Dmitrievsky, Typika** — A. Dmitrievsky, *Opisanie liturgiĭeskikh rukopisej... I. Typika*, partea 1, Kiev 1895, p. 656—702 (reed. Hildesheim 1965).
- Dölger Fr., Regesten** — Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453*, I—V, München-Berlin, 1924—1965.
 — Idem, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, I—II, München, 1948.
- **Schatzkammer** — Dumbarton Oaks Papers, Washington D.C. — Cambridge Mass.
- DOP** — Documenta Romaniae historica, București 1965 și urm.
- DRH** — Etudes byzantines et post-byzantines, I, București 1979.
- EBPB** — Alexandru Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în vol. «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare» (sub red. M. Berza), București, 1964, p. 97—179.
- Elian Al., Moldova** — Echos d'Orient, Kadiköy, București, Paris.
- EO** — Fontes historiae Daco-Romanae, II—IV, București, 1970, 1975, 1982.
- FHDR** — Glasul Bisericii, București.
- GB** — Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1980.

- Grumel V., Régestes** — V. Grumel, *Les régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, 381—1206, I—III*, Paris 1932, 1936, 1947.
- Herman E., Ricerche** — Emilio Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, carismatici e monasteri «liberis»*, în *O C P*, 6 (1940), p. 293—375.
- Janin R., Monastères** — R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, III : Les églises et les monastères*, Paris, 1968.
- **Monachisme** — Idem, *Le monachisme byzantin au Moyen Âge. Com-mende et typica (X-e—XIV-e siècle)*, în *REB*, 22 (1964), p. 5—44.
- J G R, 1857** — Zachariae v. Lingenthal, *Jus graeco-romanum*, pars III, Lipsca 1857.
- J G R, 1931** — I. și P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, I—VIII, Atena 1931 (reed. Aalen, 1962).
- Just. Nov.** — *Novellae Justiniani*, ed. R. Schoell (vol. III din CIC), ed. VI, Berlin 1954.
- Konidares I., Δίκαιον** — I. Konidares, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος*, Atena 1979.
- Lemerle P., Études** — Paul Lemerle, *Cinq études sur le XI-e siècle byzan-tin*, Paris 1977.
- **Le monde de Byzance** — Idem, *Le monde de Byzance : Histoire et institutions*, Londra (Variorum Reprints — V.R.), 1978.
- Manafes K., Τυπικά** — Konstantinos Manafes, *Μοναστηριακά Τυπικά — Διαθεῖ-χαι*, Atena 1970.
- M A** — Mitropolia Ardealului, Sibiu.
- M B** — Mitropolia Banatului, Timișoara.
- Meester, De monachico statu** — Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Città del Vaticano 1942.
- Meyer Ph., Hauptkunden** — Ph. Meyer, *Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Lipsca 1894 (reed. Amsterdam 1965).
- Millénaire** — *Le Millénaire du Mont Athos. Etudes et Mélanges*, I—II, Chevetogne-Venetia, 1963—1964.
- M M** — Fr. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana. t. IV—VI : Acta et di-plomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, Viena 1871, 1887, 1890 (reed. Atena și Aalen 1968).
- M M S** — Mitropolia Moldovei și Sucevei, Iași.
- M O** — Mitropolia Olteniei, Craiova.
- Năsturel P., Aperçu critique** — P. Ș. Năsturel, *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI-e siècle*, în *RESEE*, 2 (1964), p. 93—126.
- N E** — *Nέος Ἑλληνομνήμων*, Atena.
- N E H** — *Nouvelles Etudes d'Histoire*, București.
- O C P** — *Orientalia Christiana Periodica*, Roma.
- Ort.** — *Ortodoxia*, București.
- O S** — *Ostkirchliche Studien*, Viena.
- Ostrogorsky G., Féodalité** — G. Ostrogorsky, *Pour l'histoire de la féodalité by-zantine*, Bruxelles, 1954.
- **Immunité** — Idem, *Pour l'histoire de l'immunité à Byzance*, în *Byz.* 28 (1958), p. 164—254.
- P G** — J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, Paris 1857 și urm. (reed. Turnhout 1963).
- P L** — *Patrologia Latina*, Paris 1844.
- Popescu Em., Inscriptiile** — Emilian Popescu, *Inscriptiile grecești și latine din secolele IV—XIII descoperite în România*, București 1976.

- RA** — Revista Arhivelor, București.
REB — Revue des Etudes byzantines, Paris.
RESEE — Revue des études sud-est européennes, București.
RI — Revista de istorie, București.
RRH — Revue Roumaine d'Histoire, București.
Rsl — Romanoslavica, București.
SA — G. A. Ralles, M. Poetles, Σύσταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν
SC κανόνων..., I—VI, Atena 1852—1859 (reed. 1966).
 — Sources Chrétiennes, Paris.
SCIA — Studii și cercetări de istoria artei, București.
SCIVA — Studii și cercetări de istorie veche și arheologie,
 București.
SMIM — Studii și materiale de istorie medie, București.
Soloviev-Mosin, Grcke povelje — A. Soloviev — V. Mošin, *Grčke povelje Srpskih
 vladara* (1 ed. Beograd 1936), Londra, V.R., 1974.
ST — Studii Teologice, București.
Vranoussis E., πάτμος — E. Vranoussis, Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου,
 Atena 1980.
VV — Vizantijskij Vremennik, Petrograd, Moscova.
ZRVI — Zbornik radova Vizantološkog Instituta, Beograd.

PRELIMINARII

Cercetarea instituțiilor din evul mediu cunoaște în vremea noastră un progres substanțial. Aplicând metode adecvate, istoricii depun eforturi să descopere conexiunile faptelor, să explice prefacerile diverselor structuri, în primul rând pe baza documentelor existente. Dar sărăcia izvoarelor de dinaintea «Anului O Mie» îngreuiază reconstituirea fidelă a vieții sociale, eclesiastice și implicit a celei monahale. Cercetările arheologice și de arhivă din ultimele decade însă au reușit să aducă noi lumini (cf. *Bibliografia istorică a României*, t. V, 1974—1979, București, 1980, p. 126 și urm. : *Istoria dreptului românesc*, I, București, 1980 ; Dan Gh. Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană și Bizanțul în veacurile V—XI e.n.*, Iași 1981 ; Șt. Olteanu, *Societatea românească la cumpănă de milenii. Secolele VIII—XI*. București 1983). Vom face, de aceea, mai întâi o trecere în revistă a principalelor lucrări românești legate de subiectul nostru, precum și a celor străine.

Dacă cel mai mare cronicar român din sec. XVII, Miron Costin, în cadrul Poemei polone (*Opere*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1965, I, p. 267) se mulțumește a pomeni doar calitatea mitropolitului Moldovei de «exarh al sfântului scaun de Constantinopol, al mănăstirilor din munți», în schimb Dimitrie Cantemir, în *Descriptio Moldaviae* (Ed. Academiei, București, 1973, p. 358—359), consacră un capitol special mănăstirilor moldovene, pe care le împarte în închinat și libere ; acestea — ne spune D. Cantemir — se călăuzeau după regulile Sfântului Vasile. Dar savantul domnitor nu vorbește de robii și țărani dependenti ce lucrau pentru călugări, nici de dajdia ce o datorau aceștia din urmă episcopului. Mai târziu, în 1858, Elena Ghica (Dora d'Istria) va prezenta *La vie monastique dans l'église orientale* (Geneva—Paris) într-un spirit hipercritic, pe care îl reîntîlnim la I. Budovnic, *Monastiri na Rusi i borba s nimi krestijan v XIV—XVI vekah*, Moscova 1968. Oricum, interesul pentru chestiunile mănăstirești va crește considerabil în veacul XIX. «Epoca regulamentară a cunoscut o efervescentă deosebită în lupta pentru restabilirea drepturilor și autorității statului și Bisericii naționale în raporturile lor cu așa-zisele «Sfinte locuri» din Răsărit care administrau, în virtutea unor relații de drept tipic feudale, întinse domenii din Țara Românească și Moldova, aparținînd mănăstirilor închinat. Împrejurările nu îngăduiau să se încerce o rezolvare a acestor spinoase probleme, decît prin referire la stipulațiile dreptului ctitoricesc...» (Al. Elian, Introducere la *Inscripțiile medievale ale României, I. Orașul București*, Buc. 1965, p. 27). Lucru explicabil, deoarece cu timpul mănăstirile afierosite au devenit simple surse de venit. Deși Regulamentul organic decisese ca mănăstirile închinat să contribuie cu o pătrime din cîștig la bugetul țării, măsura nu s-a aplicat. Apoi, în Proclamația de la Islaz (1848), ca și în Dorințele partidei naționale în Moldova, s-a anticipat ideea exproprierii averii monastice.

În jurul anului secularizării (1863) au apărut nu puține publicații *pro și contra* (enumerarea lor la T. Bodogae, *Ajutoarele*, p. XXXV—XXXVIII). Astfel, în 1862 Cezar Bolliac tipărea la București *Monastirile din România (monastirile închinare)*, reproducând hrisovul lui Leon-vodă din 1631 (p. 461) și cel al lui Matei Basarab din 1639 (p. 465, privind «dezînchinarea» marilor mănăstiri românești). Datorită scoaterii la iveală a unor documente însemnate, s-a putut aprécia că *închinarea* (ἀφιέρωσις) era o concedare a «prisosului veniturilor spre a călugărilor trebuință», că acea «pomană» avea restricția «de se va întâmpla vreun an neroditor, să nu se trimită», polemiștii români respingînd teza grecească potrivit căreia închinarea înseamnă «donation, donné», ci mai degrabă lucru, «dedié, placé sous l'invocation» (M. Popescu-Spineni, *Procesul mănăstirilor închinare*, București 1936, p. 91 și 92, cu literatură).

În *Compendiu de drept canonic* (Sibiu 1868, p. 203, 212), mitropolitul Andrei Șaguna va consemna ritos că «stavropighiile sunt anticanonice» (atitudine radicală), ca și mănăstirile afierosite, dar aserțiunea că începutul «închinărilor» îl face ex-patriarhul Nifon adus în Țara Românească, nu este întemeiată.

În voluminosul dar inegalul tom I din *Contribuiri pentru o istorie a românilor de la originea lor încoace* (Cernăuți 1906, p. 710—711, 752), I. G. Sbiera dezbate «răspîndirea săhăstrismului și a călugărismului mănăstiresc printre Români din Dacia Traiană». Este inacceptabilă etimologia ce o dă «săhastrului» (în loc de sihastru), legîndu-l nefiresc de expresia «lăsatul săcului». Evident, este mai cumpănită «cugetarea» — fiind valabilă parțial — că pe locul cutărei mănăstiri a putut exista anterior o veche sihăstrie. În legătură cu Grigorie Țamblac, același Sbiera credea în existența «unei școale superioare în Suceava», poziție fără temelie, totuși îmbrățișată și de unii autori contemporani nouă (M. Bordeianu, P. Vladcovschi, *Învățămîntul românesc în date*, Iași 1979, p. 9). De fapt este vorba de un cerc de învățați în preajma domnitorului. O altă viziune dovedește N. Dobrescu, în lucrările *Întemeierea mitropoliilor și a celor dintîi mînăstiri din țară* (Buc., 1906), *Din istoria Bisericii române. Secolul al XV-lea* (Buc., 1910), bazîndu-se pe o informație solidă.

În *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (Sibiu 1918, p. 13), I. Lupaș semnalează un voievod bănățean care, la începutul secolului al XI-lea, a întemeiat pe Mureșul inferior o mănăstire pe seama «călugărilor greci», dar greșește cînd îl face pe Ahtum (Ohtum) ungar. D. Onciul (*Scrieri istorice*, ed. A. Sacerdoțeanu, București 1968, I, p. 191, 585 nota; II, p. 343), cu pătrunderea ce-l caracteriza, l-a reasezat pe Ahtum în adevărata lumină, din păcate exagerînd în privința «teoriei bulgărești». Este inadmisibilă și afirmația că Nicodim a stat «în fruntea monahismului întemeiat prin dînsul în țară» (I, p. 378). Privitor la acest preacuvios, indicăm deocamdată studiul lui Emil Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana și rolul său în cultura veche românească* (Rsl, 11, 1965, p. 237—285). Altminteri, mitropolitul Tit Sîmedrea a demonstrat convingător *Viața mînăstirească în Țara Românească înainte de anul 1370* (B.O.R., 80, 1962, p. 673 ș.u.), iar Pr. Prof. Ioan G. Coman a scris despre *Scriitori bisericești din epoca străromână* (București 1979, p. 62, 217, 354), cu deosebire despre «călugării sciți» și unele mănăstiri

dobrogene. Notăm aici și studiul doctorandului Al. Ioniță, *Viața mănăstirească în Dobrogea pînă în secolul al XII-lea* (S.T., 29, 1977, p. 81—90).

În lumina unei bogate documentări arheologice, epigrafice și literare, D-l Prof. Em. Popescu a ajuns la concluzia că existența a încă 14 episcopii în Sciția, în afară de Tomis, este reală și că ele au fost înființate în vremea lui Anastasius I (491—518). Îndeosebi inscripția de la Callatis privind pe episcopul Ștefan, constituie un argument esențial pentru autenticitatea datelor din «Notitia episcopatum» a lui De Boor (teza de doctorat inedită : *Contribuții la geografia istorică a sud-estului european în secolele V—VIII* ; *Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux V^e—VIII^e siècles de notre ère*, în «Dacia», N.S., 13, 1969, p. 403—415 ; *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV—VI*, extras din S.T., 32, 1980, p. 590—605, cu indicarea lucrărilor proprii anterioare).

În frumoasa sa carte, *Vetre de sihăstrie românească* (Buc., 1982, p. 12), Cuv. Ioanichie Bălan nu face o distincție clară între bisericile și mănăstirile din perioada veche. În acest context, pentru Bizanț, o însemnătate aparte are tomul III din «La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin» : *Les églises et les monastères* (Paris 1968), aparținînd lui R. Janin, ca și lucrarea aceluiași *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bythinie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975 (v. și P. Magdalino, *Some additions and corrections to the list of Byzantine churches and monasteries in Thessalonica*, R.E.B., 35, 1977, p. 277—285). Înseși începuturile monahismului creștin formează tema unor lucrări bine întemeiate ca cele semnate de K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936 ; St. Schiwietz (Siwec), *Das morgenländische Mönchtum*, Mainz, I, 1904 ; M. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, Würzburg 1972 ; K. Baus, *Das frühchristliche Mönchtum*, în «Handbuch der Kirchengeschichte», ed. H. Jedin, II/1, Freiburg 1973, p. 349 ; K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1979, p. 1—34, 196 și urm.

Dreptul ctitoricesc a fost tratat la noi de N. Cotlarciuc (*Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina*, Stuttgart 1907), de regretatul Gh. Cronț (*Dreptul de ctitorie în țările române*, S.M.I.M., 4, 1960, p. 77—116), iar mai nou de Prof. Valentin Al. Georgescu în *Bizanțul și instituțiile românești pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea* (București 1980, p. 154—179), cu remarcabile precizări ; reținem constatarea că «dreptul ctitoricesc este instituția cu cea mai largă origine bizantină» (p. 155). Bizantinologul francez P. Lemerle are unele contribuții de excepție ca de pildă cele care privesc aspectul mănăstirilor donate laicilor — charistikariatul (cf. *Le monde de Byzance : Histoire et institutions*, Londra, Var. Repr., 1978, cap. XV, p. 9—28 ; volumul *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris 1977, conține cîteva acte ctitoricești). Instituția charisticarilor a fost aprofundată de H. Ahrweiler. *Charistikariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X^e—XI^e siècles*, în Z.R.V.I., 10, 1967, p. 1—27. Am constatat că la români s-a practicat sub formă de ἐπίδοσις (atribuirea unei mănăstiri alteia). Charistikariatul a fost discutat mai

demult de E. Herman, cu clarificări privind și tipicele mănăstirești (*Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caracteristici e monasteri «liberi»*, în O.C.P. 6, 1940, p. 293—375). În disertația sa de doctorat K. Manafes a comentat cu competență *Μοναστηριακά Τυπικά — Διαθήκαι*, Atena 1970, prezentând totodată două liste (una «tipiconală», alta «testamentară»), la fel interpretează cele trei testamente ale lui Hariton, mitropolitul Ungrovlahiei (p. 158—161). Știri despre monahismul bizantin găsim cu suficiențe amănunte în aceste «cărți fundaționale» (a se vedea și *Typika* publicate de A. Dmitrievsky, vol. I din «Opisanie», ca și lucrarea lui Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa*, Vatican, 1942; de asemenea canoanele Bisericii ortodoxe, pravilele etc.).

Încă în 1912, Demostene Russo (*Elenizmul în România*, reed. în *Studii greco-române*, II, București 1939, p. 528—529, 488) afirma că «cea mai importantă latură a influenței bizantine a fost cea exercitată prin Biserica și ierarhia Bizanțului, care deseori s-a suit pe scaunele mitropolitane ale Ungro-Vlahiei și Moldovei din timpurile cele mai vechi». Același eminent elenist observa corect că «desvoltarea chestiunilor, tratate sumar, și deleneșarea problemelor bizantinisticii la Români se așteaptă de la monografiile speciale».

Afirmându-se aproape în toate domeniile istoriei, Nicolae Iorga a atins, cum era de așteptat, și problema relațiilor româno-bizantine, accentuând caracterul comun al instituțiilor din Sud-estul Europei: *La vie monastique chez les roumains. Éléments fondamentaux et influences*. București 1931; *Muntele Athos în legătură cu țerile noastre*, în «Analele Academiei Române», Secția istorică, S. II, t. 36, 1913, p. 457; despre condițiile de dezvoltare a mănăstirilor românești (a se vedea și studiul doctorandului V. Ionescu, *Studiile și cercetările lui Nicolae Iorga despre Muntele Athos*, în B.O.R., 89, 1971, p. 634—643); *Fundațiile religioase ale domnilor români în Orient și Epir*, *ibid.*, 1914 etc. cu aprecieri valabile și astăzi.

De o valoare deosebită — deși unilaterală — e cartea lui G. Cioran, *Σχέσεις τῶν Ῥουμανικῶν Χωρῶν μετὰ τοῦ Ἁθῶ καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ τοῦ Ἀγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ῥώσων*, Atena 1938, ca și lucrarea fundamentală a Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos* (Sibiu 1941), «o sinteză a tot ce dărnicia românească a putut să facă la Sf. Munte», sau studiul *Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe* (Ort., 5, 1953, p. 206—219), cu reflecția că «binefacerile românești revărsate asupra tuturor locașurilor din Sfântul Munte au fost cele mai statornice și cele mai numeroase». După ce în 1964, P. Ș. Năsturel publicase studiul *Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos des origines au début du XVI^e siècle* (R.E.S.E.E., 2, 1964, p. 93—126), a prezentat recent, într-o perspectivă largă, legăturile româno-athonite în teza intitulată: *Les documents roumains du Mont Athos. Contributions à l'histoire des relations roumano-athonites du XIV^e siècle au milieu du XVII^e siècle*, Paris 1979 (exemplar dactilo, 556 p.).

Din anumite motive, sursele Sfintului Munte nu au fost explorate în întregime. Grandioasa colecție «Archives de l'Athos» și-a propus să facă cunoscute toate actele — în jur de 1200 — din epoca bizantină mai ales, păstrate pînă în prezent în mănăstirile athonite cel mai adesea în original (cf. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Catalogue des Publications; resp. P. Lemerle, Paris, 1973, p. 3—4). Pentru Macedonia, culegerea lui A. Guillou, *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée* (Paris 1955), completează colecția aghiorită.

Problema «Athosului internațional», ca și a slavonismului, a interesat îndeaproape nu numai pe cărturarii greci, slavi etc., ci și pe cei români, cum s-a văzut și pînă acum. Un competent cunoscător al literaturii române vechi, Emil Turdeanu a arătat concludent că dezvoltarea culturii slavone pe pămîntul României actuale este expresia unei întinse sinteze românești și salvagardarea de către români a unor opere cardinale slave pe care, în lipsa copiilor românești, nici nu le-am mai cunoaște azi (bibliografia Prof. Turdeanu la D. Zamfirescu, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Buc., 1981, p. 266—271). Cum se știe, această cultură slavonă are la bază izvoare bizantine.

Și contribuția unor clerici din prezent, la istoria civilizației românești nu este neglijabilă. Astfel Pr. Prof. Niculae Șerbănescu s-a ocupat mai ales de trecutul unor mănăstiri (*Istoria mînăstirii Snagov*, București 1944; *Mînăstirea Curtea de Argeș*, Buc., 1967; *Impresurarea Țarigradului în zugrăveala bisericilor noastre*, în Ort., 5, 1953, p. 438—463), de cel al imprimeriei române (cf. B.O.R., 96, 1978, p. 963 ș.u.), a fixat apoi șirul mitropolițiilor Țării Românești, studiile P.C. Sale bazîndu-se mai totdeauna pe material de arhivă (v. și «Enciclopedia istoriografiei românești», București 1978, p. 313—314). Problemele monahicești s-au bucurat de atenția cuvenită atît în *Istoria Bisericii Române*, I—II (autori: Gh. Moisescu, Șt. Lupșa, Al. Filipașcu, București 1957), cit și în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* a Pr. Prof. M. Păcurariu (I—III, București 1980—1982) — o sinteză reușită, cu unele contribuții personale, cu bibliografia adusă la zi relativă și la monahism.

În teza sa de doctorat, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești, secolele X—XIV* (București 1974), Răzvan Theodorescu utilizează o informație largă, lămurind satisfăcător chestiunile monahale de care se ocupă. Cercetătorul Tudor Teoteoi a făcut foarte instructive *Remarques sur le travail manuel à Byzance au XIV^e siècle* (E B P B., p. 55—75; idem, *Le travail manuel dans les Typika byzantins des XI^e—XIII^e siècles*, R.E.S.E.E., 17, 1979, nr. 3). Pentru «viața» unor mănăstiri din Transilvania, ortodoxe și romano-catolice, cu abuzurile celor din urmă, se cuvine a consulta cele două volume ale acad. Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1971, 1979; apoi lucrările lui Șt. Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu 1936, și I. B. Mureșianu, *Mănăstiri din Banat*, Timișoara 1976. O sinteză din cele mai bune asupra organizării mănăstirilor bizantine a dat în 1949 Louis Bréhier (în *Les institutions de l'Empire byzantin*, reed. Paris 1970, p. 419—456). În 1959, bizantinistul german H.-G. Beck oferă (în *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, reed. 1977) excelente informații despre monahism și Notitia mo-

nasteriorum, iar J. M. Hussey, în 1967, închină tot vieții monastice un capitol în «Cambridge Medieval History», vol. IV/2, p. 161 ș.u. Adăugăm aici documentata teză a lui I. Konidares. Το δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος, Athena 1979, care continuă într-un fel o altă teză (Gh. Cronț), Ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιουσία κατὰ τοὺς ὀκτὼ πρώτους αἰῶνας, Atena, 1935.

Nu mai puțin interesante — și sateinice — sînt lucrările Prof. H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmășe românești*, III, București 1965, p. 77 ș.u. (senioria feudală mănăstirească — creație a domniei, teoria imunității etc.), *Studii de sociologie istorică*, Buc., 1972, p. 162 (vechi probleme patrimoniale bisericești) sau ale medievistului R. Constantinescu (*Texte românești în arhive străine*, București 1977; *Note privind istoria bisericii române în sec. XIII—XIV*, în S.M.I.M., 6, 1973, p. 173—192), cu încheieri pe care nu le împărtaşim totdeauna.

«A risipi erorile și a reduce exagerările la conținutul lor acceptabil, a scoate la lumină și a explica legendele cucernice ale trecutului privitor la contactele cu Bizanțul, înseamnă a face operă salubră și necesară. Aceasta și-a asumat-o Al. Elian cu o rigoare exemplară» (cf. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 84). Din opera D-lui Prof. Alexandru Elian relevăm: *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare», București 1964, p. 97—179; *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici ortodoxe, de la întemeiere pînă la 1800* (B.O.R., 77, 1959, p. 904—935: despre stavropighii, mănăstiri închinete ș.a.); *Les rapports byzantino-roumains. Phases principales et traits caractéristiques*. Bsl., 19, 1958, p. 221, semnăind între altele prezența autorilor isihăști în sbornicele slavo-române, pentru care să se vadă P. P. Panaitescu, *Manuscritele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, I, București 1959 și vol. II (pregătit pentru tipar de D-na Dalila Aramă și G. Mihăilă).

O analiză concentrată s-a întreprins în ultimul timp asupra aceluia fenomen spiritual de durată care a depășit, în importanță, cercurile monastice: isihismul. Din nefericire, *Istoria literaturii române* (Ed. Academiei, vol. I, ed. 2, Buc., 1970, p. 237) prezintă mișcarea isihastă diferit. O expunere transparentă — sub unghi teologic — se află la Pr. Prof. D. Stăniloae care a alcătuit și o «istorie» a isihismului (*Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu 1938; *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979, p. 555 ș.u.). Dintre străini cu preocupări «isihaste» menționăm pe J. Meyendorff (*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959; *Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems*, Londra V.R. 1974), H.-G. Beck (*Humanismus und Palamismus*, «Actes du XII^e Congrès Intern. d'Études Byz.» I, Beograd 1963, p. 63—82) și G. Prohorov, *Isihazm i obščestvennaja mys' v vostočnoj Evropa v XIV v.*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», 23, Moscova-Leningrad 1968, p. 86—108 (= *L'hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIV^e siècle*, «Contacts», 31, 1979, p. 25 ș.u.). Să amintim că I. Medvedev, *Vizantijskij gumanizm XIV—XV vv.*, Leningrad 1976, p. 168, e de părere că la Bizanț umanismul a fost susținut într-un cerc îngust de intelectuali ce se socoteau totuși epigoni ca Metochites. Alți bizantiniști, ca H. Hunger (*Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist in der byz. Kultur*, Graz-Wien-Köln 1965, p. 357—358) acceptă cum

grano salis un umanism în Imperiul bizantin, de tipul celui apusean. Însă un umanism creștin a fost mereu profesat de Sf. Părinți, adică un umanism în sens foarte larg, înțeles ca antropologie creștină.

În sfârșit, colecția *Documenta Romaniae historica* (București 1965 ș.u.), net superioară celei vechi, ca și alte lucrări (*Fontes historiae Daco-Romane*, IV, Buc., 1982), așază la îndemîna celor interesați un material bine selectat; mare parte din aceste documente s-au conservat în mănăstiri. Drept a remarcat Prof. D. P. Bogdan că «formularele actelor slavo-române (...) înfățișează un tot armonic stilizat și modelat, în așa fel încît nu este identic cu nici unul dintre formularele vecinilor noștri» (*Științele speciale istorice*, R.I., 33, 1980, p. 1621). Unele cazuri de transfer terminologic, dar și de restrîngere a influenței bizantine în stînga Dunării — exceptînd termenii strict bisericești (egumen, iconom, călugăr, monah, ctitor ș.a. — oferă *ωρῖσμο* (ὀρισμός) (D.R.H., B.I., p. 70, din anul 1406) cu derivatele; *κουμερκъ* (κουμέρκιον) (*ibid.*, p. 67, an. 1406); *κοματъ* (χομμάτι) (*ibid.*, p. 26, 1388), *ωρῖα* (ὀρῖή) (*ibid.*, p. 50—51, 1400—1403; D.R.H., A.I., p. 275, 1439 etc.) și altele. Etimologia lui *meritic* (Țara Românească, din 1469) trebuie raportată mai curînd la bizantinul *μερτικόν* decît la magh. *mérték*. Și *tretina* (Moldova), cunoscută dealtfel în Europa, are un corespondent grec, *τρίτον* (cf. A. Soloviev, V. Moșin, *Grčke povelje Srpskih vladara*, Beograd 1936, reimpr. Londra, V.R. 1974, p. 499). Însemnăt este și aportul lui J. Darrouzès, *Sur la nomenclature des actes patriarchaux au XIV^e siècle* (R.E.S.E.E, 11, 1973, p. 241—250), cu deslușiri în ce privește *gramma*, *pittakion*, *praxis* etc. (la p. 247 este inadvertența că *praxis* de sfințire apare întîia oară sub patriarhul Filotei Kokkinos pentru crearea — sic — mitropoliei Ungrovlahiei prin hirotonirea lui Daniil-Antim Critopol). În orice caz, cele două țări românești au intrat, prin ierarhia bisericească, în acea comunitate a statelor «patronată spiritualicește de Bizanț» (Al. Elian, *Introducere la F.H.D.R.*, III, p. XIX).

Nestînd «în calea tuturor răutăților», Imperiul bizantin posedă o documentație istorică mult mai bogată decît cea privitoare la monahismul românesc. Colecția de «Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana» (t. IV—VI: *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*), Viena 1870—1890, îngrijită de Fr. Miklosich și J. Müller, deși actualmente este depășită necesitînd o revizuire, își păstrează utilitatea. Cu altă rigoare procedează eruditul bizantinist Fr. Dölger cînd publică *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453* (München-Berlin 1924—1965); *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, I—II, München 1948; *Byzantinische Diplomatie*, Ettal 1956 etc., îndreptînd unele erori din prețioasa carte a lui Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Lipsca 1894. Acestora li se alătură *Les régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, editate de V. Grumel în 1932, 1936, 1947 și acoperînd perioadele 381—1206, iar 1206—1310, ed. V. Laurent, Paris 1971. Într-o lucrare destinată în mare măsură înriuririi monahismului asupra societății, D. Savramis (*Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Leiden-Köln 1962, p. 16 ș.u) compară mănăstirea cu familia: dacă familia este bazată pe legătura de sînge, mănăstirea este o categorie de

uniune socială ; dacă membrul de familie este totodată mădular al obștii, comunitatea monahală este închisă și despărțită de lume.

Ne oprim aici, întrucât este imposibil a prezenta toate scrierile ce privesc subiectul nostru. Spre exemplu, numai bibliografia Athosului însumează peste 150 pagini și aproape 3 000 de titluri (pînă în 1963).

Includerea unui capitol (VII) despre cultură, artă și spiritualitate în mănăstiri, ar putea ridica obiecții. Cu toate acestea, am socotit util să oferim cîteva generalități, pentru a dobîndi o imagine mai completă asupra complexității și valorii monahismului român și bizantin. Expunerea de față, fără să fie exhaustivă, a beneficiat de lucrările de specialitate românești și străine. Organizarea mănăstirilor din țara noastră comparativ cu cea din Imperiul bizantin, nu a format pînă acum obiectul vreunei monografii care să descrie acest proces (cf. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453*, ed. 2, Londra 1974, p. 394). Cutezăm a încerca atare sinteză parțială, cu conștiința dificultăților oricărui început. Limita cronologică superioară excede adeseori anul 1453 ; folosim nu puține paralelisme din secolul XVI, bine șitind că unii mari bizantiniști, precum K. Krumbacher, considerau încă bizantin acest veac. Ne-am limitat, în genere, la anul 1600 și fiindcă pînă la acea dată s-au cristalizat aproape toate elementele definitorii ale structurii monahale românești.

Sinceră recunoștință mărturisesc părinților și domnilor Profesori (în ordine alfabetică) : Teodor BODOGAE, Alexandru ELIAN — îndrumătorul meu cel dintîi, Emilian POPESCU, Nicolae ȘERBĂNESCU, Constantin VOICU, care mi-au împrumutat cărți sau — cu înaltă competență — au formulat observații și sugestii pe marginea manuscrisului meu. Aceeași grațitudine exprim D-lui Prof. Valentin Al. GEORGESCU pentru interes, remarci și sprijinul acordat la finisarea textului. Tuturor celor ce m-au învățat, îndrumat ori ajutat într-un chip sau altul, le adresez alese mulțumiri.

APARIȚIA MONAHISMULUI PE PĂMÎNTUL ROMÂNESC ȘI ÎN IMPERIUL BIZANTIN

Chestiunea începuturilor vieții monahale¹ în Imperiul roman de Răsărit, respectiv bizantin, ca și pe teritoriul actual al României, cu toate eforturile depuse spre a fi elucidată, a rămas pe alocuri destul de nebuloasă. Dacă majoritatea cercetătorilor sînt de acord că geneza ascetismului creștin² a avut loc la răscrucea secolelor III—IV și anume în Orientul apropiat, mai precis Egipt și Siria, în ceea ce privește cauzele care l-au determinat, părerile sînt foarte variate³. Deși monahismul s-a născut nu la inițiativa ierarhiei eclesiastice, totuși se poate

1. Nu sîntem de acord cu apropierea lui *homo monasticus* de *homo sapiens, labor* sau *oeconomicus* ce o face P. Miquel în «Dictionnaire de Spiritualité», t. X, Paris, 1979, p. 1524. Chiar potrivit Bibliei (Geneză 2, 18) Iahve a zis clar că nu e bine să fie omul *singur* (jahid, monos > monachos).

2. J. M. Hussey, *Byzantine Monasticism*, în CMH, IV/2, p. 161; a se vedea și G. Constable, *Medieval Monasticism. A Select Bibliography*, Toronto 1976; Han J. W. Drijvers, *Hellenistic and Oriental Origins*, în «The Byzantine Saint»: The XIV-th Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. S. Hackel, Birmingham 1981, p. 27, nota 8 și p. 30, n. 19.

3. Pentru această *apotaxie* (ἀποταξία) — renunțare la cele pămîntești — s-a indicat existența impulsurilor care deja în antichitatea păgînă erau active, poate idealul de libertate al cinicilor, țelul stoic al ataraxiei sau conceptul orfic-pitagoreic al perfecțiunii (cf. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 122; K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1979, p. 5), fără a mai vorbi de modelele iudaice ale separării de lume și ascezei (terapeuți, esenieni). K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 7, 19, 55, 285 etc., după ce evocă locurile biblice — Matei 10, 37; 19, 11—12; Marcu 8, 34; 10, 21; 16, 25; I Corinteni 7, 36—38 — îndemnătoare la fuga de lume, ἀποταγή, trece în revistă precursorii vieții monastice din sec. I și II: diaconice, fecioare, văduve, logodnice spirituale, bărbați caști, însemnînd că și oameni ai Bisericii au simpatizat mișcarea ascetică, unii însă mergînd prea departe ca Origen (p. 28). Încă s-a presupus o oarecare înfrîngere din partea misterioșilor κἀπολοι ai templelor lui Serapis din Memfis, se citează posibile influențe ale manihismului și chiar ale îndepărtatului budism (K. Heussi, *op. cit.*, p. 9, 283, 287). S-a mai căutat originea monahismului în năvălirile barbare, în persecuții, în criza social-economică; dealtfel termenul «anahoretii» definea în Egipt, în răstimpul principatului, pe cei fugiți din sate în locuri izolate să scape de abuzurile fiscalului. Dimpotrivă, teologii așază în prim plan — ca indemn esențial — mesajul Evangheliei, lucru irecuzabil căci însuși Iisus Hristos era sărac neavînd «unde să-și plece capul» (Matei 8, 20). Acei felahi egipteni care, la predica preoților de țară, vindeau puținul lor avut retrăgîndu-se în pustiu, cu greu ar fi putut cunoaște ataraxia și concepția purității grecești — subliniază H.-G. Beck (*op. cit.*, p. 122). Iar celelalte vocabule aparținînd diverselor școli filozofice, clasice și post-clasice (asceză, apatie etc.), se explică prin faptul că au devenit cu vremea bunuri comune, primînd o semnificație nouă. E adevărat că Evanghelia după Matei descrie chipul lui Hristos oarecum în contrast cu figura de pustnic a Botezătorului, dar și în celalalte evanghelii și mai cu seamă în epistolele pauline se află suficiente temeuri pentru adoptarea unui trai monastic prin

conchide, în stadiul de față al cercetărilor, că la baza lui stă doctrina neotestamentară⁴.

Pe temeiul unor izvoare demne de crezare, se poate afirma că într-o perioadă cvasicontemporană — a doua jumătate a veacului IV — ființau mănăstiri și la Dunărea de Jos. Așa Sf. Chiril al Ierusalimului (secolul IV) ne informează că printre goți și sarmați trăiau monahi⁵. Avem convingerea că parte din ei erau autohtoni daci, întemeiați pe următoarele considerente: pînă în prezent, în România, nu s-au identificat adăposturi de-ale sarmaților, aceștia fiind nomazi recunoscuți, s-au descoperit însă materiale sarmatice în așezări aparținînd dacilor liberi și carpilor⁶. Privitor la goți — cei care obișnuiau să-și transporte corturile bisericilor pe căruțe⁷ —, în persecuția îndreptată contra «dreptcredincioșilor» din 370—372, cade martir și monahul Arpila⁸. De adăugat că unele mănăstiri «gotice» au fost întemeiate de Audius din Mesopotamia — mai mult schismatic decît eretic —, exilat de Constantin II (337—361) în «Sciția» sau Dobrogea de azi. El pătrunsese adînc în «Gothia», unde — după informațiile lui Epifanie de Salamina (secolul IV)⁹ — viețuiau nu numai audieni (adepti ai lui Audius, de diferite naționalități), ci și «creștini de-ai noștri», adică ortodocși băștinași, cum ne face să înțelegem Zosimos (sec. V) scriind despre carpodacii din veacul IV¹⁰. În plus, Sf. Vasile cel Mare († 379) amintește de capadocianul Eutihie¹¹ ce propovăduia «ortodoxia» în nordul Dunării; posibil că la inițiativa acestuia se vor fi înființat unele lăcașuri sfinte. O dovadă elocventă privind existența unor mănăstiri pur ortodoxe îndeosebi în Sciția Minor este mărturisirea lui Ioan Casian, dobrogean de obîrșie (circa 360—435), că din copilărie — a pueritia — a intrat în tovărășia monahilor, străduindu-se să le imite felul de trai¹². Încă o mărturie sugestivă, Episcopul de prestigiu Teotim al Tomisului (392—402) purta plete lungi ca și calificativul de «filosof», practicînd un ascetism riguros, cum relatează Sozomenos (sec. V)¹³; fără îndoială că Teotim

abstinență și refuzul proprietății (*ibid.*). În chip foarte hotărît vor fi împinse aceste principii la extrem de către montaniști, aceștia caracterizîndu-se prin rigorism moral, și de marconiști și gnostici care — cultivînd un dualism radical — tăgăduiau valoarea materiei. Firește, Biserica nu a încuviințat aceste exagerări și foarte curînd — energic — le-a respins, însă și ea a acceptat pe «creștinii desăvirșiți», prezentîndu-i celorlalți ca niște pilde, ca noi martiri în special după terminarea epocii martiriului (*ibid.*); v. și K. Baus, *op. cit.*, (în Preliminarii), p. 349; A. Christophilopoulos, *Ἐλληνοὶ καὶ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιο*, ed. 2, Atena 1965, p. 198 și urm.

4. Este neavenită motivarea socială conform căreia călugării au apărut ca o formă de protest contra rînduieilor injuste din acel timp (M. I. Siuzumov, în *Istoria Vizantiei*, I, Moscova 1967, p. 162). 5. P.G., XXIII, 949 A.

6. Gh. Bichir, *Sarmați*, în «Dicționar de istorie veche a României» (sub cond. Prof. D. M. Pippidi), București, 1976, p. 520.

7. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. V, Paris 1955, p. 146.

8. FHDR, II, p. 726—7.

9. *Ibidem*, p. 174—5. 10. *Ibid.*, p. 312—3.

11. P.G., XXXII, 636 C—D, 637 A.

12. J. Cassien, *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, Praefatio 4, ed. J.-C. Guy (S.C., 109), Paris 1965, p. 24; Pr. Prof. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența Episcopiei Tomisului*, în B.O.R., 87 (1969), p. 991; Pr. Prof. I. G. Coman, «Sciții» Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediterană, în S.T., 27 (1975), p. 192, n. 21; K. S. Frank, *op. cit.*, p. 44.

13. F.H.D.R., II, p. 228—9.

poseda «monastica philosophia»¹⁴. Același Sozomenos a scris despre Antonie Egipteanul că s-a consacrat unei severe «filosofii»¹⁵. Cum se știe, Teotim de Tomis a fost prieten cu Sf. Ioan Gură de Aur, ucenic al lui Diodor de Tars care zidise în Antiohia un vestit *asketerion* (mănăstire). Putem crede că eparhia tomitană dispunea de câteva «locuri de aseză».

Firește, nu e ușor de lămurit stilul de viață al călugărilor din Dacia în secolul IV. Asceții în cauză se orientau după forma orientală, dată fiind originea audienilor, sau își vor fi însușit forma elenică, chionovia propriu-zisă (traiful comun sau de obște)? Acestea sînt, de altfel, cele două specii principale ale monahismului bizantin; spre a le înțelege mai bine, vom reda succint istoria începuturilor «viețuirii angelice». Antonie cel Mare († 356), despre care am mai amintit, a fost un pustnic în adevăratul sens al cuvîntului¹⁶. Biografia lui a scris-o episcopul Alexandriei Atanasie cel Mare care, în exilul său, a făcut cunoscut monahismul în Italia. De numele lui Pahomie († 346)¹⁷, un soldat convertit, se leagă realizarea idealului comunitar în Tabenissi de pe Nilul superior, unde starețul (în coptă *apa*) era conducătorul coloniei de călugări ce viețuiau sever în obști. Așezări monastice puternice se găseau și în orașul Oxyrhynchos unde — se zice — numărul monahilor (10 000, iar al monahiilor 20 000!) depășea pe cel al laicilor¹⁸. În deșertul din Nitria au trăit iarăși mulți asceți, în pămîntul muntos sketic inițiator fiind Macarie Egipteanul († 390).

Se crede că ascetismul siro-palestinian, în trăsăturile lui caracteristice, provine tot din Egipt. Legendarul fondator Ilarion de pe fișia Gazei — un anahoret călător — este măcar pentru Ieronim un elev al marelui Antonie¹⁹. Și Epifanie de Salamina, născut în Palestina, a primit educația călugărească în «țara piramidelor». Monahismul palestinian datînd din jurul anului 300, atinge punctul culminant în secolele V—VI²⁰, reprezentanți mai de seamă fiind Eftimie (†453) și Sava cel Sfințit († 532), întemeietorul Marii Lavre; viețile lor le-a întocmit Chiril de Scythopolis. O analiză viitoare va trebui să explice deplin accețiunea «bessică» în cazul limbii vorbite de un egumen în Sinai, al unei mănăstiri de la Iordan și alteia constantinopolitane; tustrele

14. Pr. Prof. I. G. Coman, *Insemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în G.B., 16 (1957), p. 46. Cugetările lui Teotim în *Actele martirice*. Studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 345—6.

15. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von J. Bidez und G. Ch. Hansen, Berlin 1960, VI, 33, p. 289. A se vedea și A. Malingrey, «*Philosophia*». *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV-e siècle après Jésus-Christ*, Paris 1961, p. 256—61, 284—8. Despre viața monastică — adevărata filosofie, v. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, p. 1555—7 (cu bibliografie).

16. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 123, 200; St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, I, Mainz 1904, p. 40 și urm.; K. Baus, *op. cit.*, p. 356.

17. A. Borias, *Le moine et sa famille*, în «*Collectanea Cisterciensis*», 40 (1978), p. 91; Schiwietz, *op. cit.*, p. 148 și urm.

18. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 201.

19. K. S. Frank, *op. cit.*, p. 28.

20. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 124.

știri datează din veacul VI²¹. Deocamdată, admitem ca plauzibilă semnificația «tragică» pentru «bessă». Nu este nimic neobișnuit, căci și alte națiuni aveau așezămintele lor în Capitală (Constantinopol) ori în altă parte, și o eventuală supraviețuire a limbii besilor este cu putință²².

Prin urmare, pe temeiul relatării lui Epifanie²³ că audienii «locuiesc în mănăstiri» într-un mod «de admirat», nu credem ca mesopotamianul Audius să fi implantat în «Gothia» eremitismul radical răsăritean²⁴; socotim însă că monahii ortodocși din Dacia de sud-est, în urma contactului cu gândirea Marelui Vasile, prin mijlocirea compatriotului său Eutihie, vor fi adoptat în locul sistemului cvasichinovial al audienilor — ce se vor retrage prin 370—372²⁵ — forma grecească a chinoviei desăvirșite.

Față de asceza individuală a predecesorilor săi din Asia Mică, Sf. Vasile a susținut cu tărie idealul chinovitic, fiind teoreticianul prin excelență al ascultării și vieții în comun și al tuturor problemelor de psihologie monahală, după ce studiasse — în Egipt, Palestina și Siria²⁶ — formele izolate de trai monahal. El motivează chinovia scripturistic, anume: «avind cap pe Hristos, sîntem un trup, iar unul altuia mădular», fiecare cu un rost bine determinat²⁷. Prin exigențele sale temperate care numai în unele puncte trădează o influență a rigorismului lui Eustație și apoi prin accentuarea chinoviei, Sf. Vasile a devenit în fapt părintele monahismului bizantin²⁸. Din Regulile sale mari (55) și mici (313), care au făcut epocă, s-au inspirat în operele lor «scitul» Ioan Casian, Benedict de Nursia²⁹ și Teodor Studitul la Bizanț.

Relativ târziu, monahismul și-a făcut apariția în Constantinopol. La 383 se ridică întia mănăstire (ortodoxă); numită a lui Dalmatie. A doua, aceea a «Neadormiților» (των Ἀχοιμῆτων)³⁰, dar cea mai ilustră ctitorie a Bizanțului este τοῦ Στουδίτου fondată în 463. Ea va avea un

21. P.G., CXIV, 505 C; P.L., LXXII, 911—2; J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florența 1762, reed. Berlin, 1901, t. VIII, col. 987; I. I. Russu, *Elemente traco-gétice în Imperiul roman și în Byzantium*, București 1976, p. 162; Pr. Prof. D. Stăniloae, «Besii» în *mănăstirile din Orient*, în B.O.R., 94 (1976), p. 586—589; despre o mănăstire a besilor (sec. XI; Galesios-Asia Mică), v. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bythinie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris, 1975, p. 244.

22. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 3-e éd., Paris 1928, p. 164; R. Janin, *Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance*, în E.O., 36 (1933), p. 428—38; Beck, *Kirche*, p. 213.

23. F.H.D.R., II, p. 172—173. Traducerea termenilor *μονή* și *μάνδρα* (p. 172, linia 8) este imprecisă; de fapt sînt sinonime pentru «mănăstire». Vezi și I. Konidares, *Δίχαιον*, p. 21, n. 1. 24. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 206—7.

25. Pr. Prof. I. Rămureanu, *Mișcarea audienilor în Dacia Pontică și nord-dunăreană (sec. IV—V)*, în B.O.R., 96 (1978), p. 1065.

26. Pentru mănăstirile de acolo, P.G., XXXII, 761 B.

27. P.G., XXXI, 929 C, 984 A—B, 873 B (cf. I. Corint. 12, 12).

28. J. M. Hussey, *op. cit.*, p. 163; L. Bréhier, *Institutions*, p. 420.

29. Jean Leclercq, *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge*, în «Millénaire», II, p. 71—77; D. Knowles, *The Rule of St. Benedict*, în «The Fires of Faith», II, Londra 1970, p. 38; Michel van Parys, *L'accès à l'Orient monastique chez Saint Benoît*, în «Irénikon», 1 (1974), p. 48—58; K. S. Frank, *op. cit.*, p. 33, 35 și urm.

30. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 213.

rol comparabil cu cel al abateiei Cluny pentru creștinătatea apuseană³¹. La finele secolului V și îndeosebi sub Iustinian (527—565) ce fortificase între altele mănăstirea de pe muntele Sinai, Constantinopolul devine un centru monahal de vază, cu monahi de diferite obârșii: egipteni, greci etc.³². Inventarul alcătuit de R. Janin a cuprins, fără a avea pretenția de a fi exhaustiv (se raportează și la periferiile Orașului), circa 325 mănăstiri pe toată durata Imperiului bizantin³³. Apoi împrejurimile europene ale Capitalei, ținutul tracic și țărmurile Pontului Euxin adăposteau o serie de mănăstiri. Nu ne îndoim că monahii «sciti» de la cumpăna secolelor V—VI au avut mănăstiri proprii, între Dunăre și Mare; «superiorul» lor era Maxențiu. Spre această concluzie ne conduce vasta operă ctitoricească (în jur de 30 bazilici paleocreștine) mai cu seamă în Dobrogea³⁴. Tabloul cronologic (cu monahismul oriental pînă la ctitoriile athonite) al lui J. Décarreaux³⁵ nu cuprinde din păcate nici o referire la situația religioasă din vestul Mării Negre. Organizarea complexă a Bisericii dobrogene se cunoaște prin descoperirile de la Tomis și Callatis. Mai ales inscripția callatiană «conexată cu știrile literare și arheologice, a permis să se conchidă că în Scythia Minor au existat, în secolele V—VI, 15 episcopate, în frunte cu Tomis, metropola provinciei. Multe din aceste episcopate funcționau în cetățile de pe malul drept al Dunării, iar aria lor misionară se întindea și în Muntenia și Moldova»³⁶. Călugării sciti (Ahile, Ioan Maxențiu, Leonțiu și Mauriciu) au ridicat însemnătatea Bisericii din Dobrogea. Ceva din formula lor theopaschită, un echilibru între nestorienii și monofiziții, s-a păstrat datorită lui Iustinian în antifonul II liturgic. Între ei s-a impus Maxențiu, dar cel mai celebru rămîne Leonțiu dacă se acceptă teza originii lui «scitice». După I. I. Russu, argumentul hotărîtor care arată că Leonțiu nu s-a născut la Constantinopol, ci în Scythia, este înrudirea cu familia Patriciolus-Vitalianus, ai cărei membri erau toți originari din Moesia Inferior, de unde purced spre Byzantion abia pe la sfîrșitul veacului V și mai tîrziu; «asemenea înrudire era de natură gentilică, încît cele constatate în privința etnicității lui Vitalianus se aplică și lui Leontius, numit «monachus de Scythia», obârșia etnică trecînd neobservată în lumea clericală: deosebirile de neam și limbă dispăreau în marea comunitate social-spirituală a creștinismului ecu-

31. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453*, ed. 2, Londra 1974, p. 382.

32. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 202 și 214; V. Cîndea, C. Simionescu, *Prezențe culturale românești: Istanbul, Ierusalim, Paros, Patmos, Sinai, Alep*, București, 1982, p. 10.

33. R. Janin, *Monastères*, p. 4; Savramis, *op. cit.*, (în Preliminariî), p. 54.

34. Vasile Drăguț, *Creația artistică în epoca întemeietorilor de țară*, în vol. «Constituirea statelor feudale românești» (red. coord. N. Stoicescu), București 1980, p. 263. Pentru Ardeal, v. N. Stoicescu, *Continuitatea românilor*, Buc., 1980, p. 153; N. Dănilă, *Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, extras din B.O.R., 100 (1982), p. 739.

35. *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, în «Millénaire», I, p. 54.

36. Em. Popescu, *Inscripțiile*, p. 30.

menic»³⁷. O probă suplimentară ar fi similaritatea de concepție dogmatică între «călugării sciți» și Leonțiu de Bizanț. În orice caz, interesul lui Iustinian I pentru regiunile Istrului, atât sub raport religios cât și politic, este învederat. În arhiepiscopia Justiniana Prima el înglobase și o fișie de pământ din stînga Dunării, restaurase fortărețe mai vechi și construisese altele noi pe linia fluviului și în interior, însă arheologia n-a reușit pînă în prezent să identifice nici jumătate din cetățile pomenite documentar³⁸. Altfel «romeii» (bizantinii) niciodată n-au renunțat *de jure* la «pămîntul roman»³⁹.

Într-un răstimp în care izvoarele grecești consemnau cu predilecție, pentru fosta Dacie transdanubiană, evenimentele războinice sau populațiile migratoare, Imperiul bizantin se acoperă cu o rețea bogată de mănăstiri. Însuși Iustinian a dăruit Cetății Sfinte o mănăstire «Sf. Maria» și a restaurat alta pe Muntele Măslinilor, precum și cea a lui Petru Ivirul († 488), între Gaza și Maiuma etc.⁴⁰. Una din ctitoriile mai tîrzii — legenda numește îndată pe împărăteasa Elena, pe Iustinian sau Heraclie — este aceea a Sf. Cruci; în secolul XI era în posesia ivirilor⁴¹. Cît despre viața mănăstirească a sirienilor și mesopotamienilor, în toată epoca bizantină, ea nu a fost strălucită și cu greu va fi jucat un rol față de biserica imperială⁴². Faimă va avea Muntele Auxențiu de lângă Calcedon, care-și datorește numele eremitului sirian Auxențiu, fost funcționar sub Teodosie II (405—450). Abia în prima parte a secolului VIII, sub Ștefan cel Nou († 764), se înființează aici o chinovie care în curînd cade jertfă tulburărilor iconoclaste⁴³.

Dacă iconoclasmul constituie perioada unei verificări serioase a monahismului bizantin, timpul imediat următor reprezintă o culme a monahismului și istoriei sale în evul mediu bizantin. Centrul de greutate al acestei dezvoltări este de căutat în thema Opsikion din Asia Mică⁴⁴. Numărul mănăstirilor acestor ținuturi nu trebuie exagerat cu sutele și nici cel al călugărilor cu miile. Ce-i drept regiunea a avut mănăstiri și eremiți încă din epoca bizantină timpurie; majoritatea mănăstirilor care mai tîrziu au devenit importante, sînt totuși cele ctitorite în secolele VIII—X, iar înflorirea lor maximă se apropie de sfîrșitul secolului XI, momentul înrobirii selgiucide⁴⁵. «Inima» acestei zone mănăstirești este incontestabil Olimpul Bitiniei și teritoriul din jurul Brusei unde ființau sihăstria, adică chilii grupate în jurul unor așezări mai vechi de schimnici (sec. V). Cea mai însemnată mănăstire era Symboli din secolul VII. Aici s-a călugărit Platon, unchiul lui Teodor Studitul. Primul va zidi în 781 o nouă mănăstire

37. I. I. Russu, *op. cit.*, p. 90. După B. Altaner (*Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, p. 375—91), Leonțiu de Bizanț nu poate fi identificat cu monahul scit omonim, însă — remarcă Pr. Prof. I. G. Coman (*Scriitori bisericești din epoca străromână*, Buc., 1979, p. 62) — demonstrația lui Altaner nu e «așa de convingătoare pe cît o credea» autorul, urmînd ca noi argumente în favoarea identificării celor doi Leonțiu să aducă în manualul dezvoltat de Patrologie (sub tipar).

38. I. Barnea, *Iustinian*, în *Dicționar de istorie veche a României*, p. 352.

39. Teofilact Simocattes, *Istoriei*, VII, 7, în F.H.D.R., II, p. 544—5; Teofan Mărturisitorul, *Cronografia*, anul 598, în F.H.D.R., II, p. 610—1.

40. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 206.

41. *Ibid.*, p. 205.

42. *Ibid.*, p. 207—208.

43. *Ibid.*, p. 208.

44. *Ibidem*.

45. *Ibid.*, 209.

în cîmpia Brusei, Sakkudion, unde Teodor și fratele său au primit tonsura monahală, înainte de a prelua mănăstirea Studios din Constantinopol. O altă mănăstire renumită era cea a lui Eustratie († 867), numită «Marea Mănăstire», deoarece egumenul ei era arhimandrit peste toate mănăstirile din Olimp⁴⁶. În acest Olimp, la începutul secolului IX, Ioanichie cel Mare va înălța trei mănăstiri⁴⁷. În Brusa de est, în Maleinos din Kymina, Lavra Sf. Mihail a fost fondată în 922, cu subvenția nepotului ctitorului, viitorul împărat Nichifor Focas. De aici a plecat la Athos Atanasie ca să întemeieze propria lavră⁴⁸.

De asemenea în Muntele Latmos (lîngă Milet), care în evul mediu s-a chemat Latros, s-a ridicat un așezămint mănăstiresc de mari proporții, în a doua jumătate a secolului VIII. Înainte de secolul X s-a înființat mănăstirea Kellibaron, pe coasta de miazăzi a muntelui. Cea mai importantă mănăstire lîngă Kellibaron era Sf. Pavel, după numele întemeietorului († 955). Egumenii celor două așezări s-au cerat ocazional pentru demnitatea de arhimandrit sau protos al muntelui Latmos. Patriarhul Ghermanos II și împăratul Ioan III Ducas Vatatzes (1222—1254) s-au decis pentru egumenul mănăstirii Paulos (zisă și Stylos); în această mănăstire trăise și Christodulos înainte de a deveni ctitor în Patmos. Mai cunoscute, în vecinătatea orașului Trapezunt, erau Panagia Sumelas și Vazelon. Prima, potrivit unei tradiții pioase, datează din 376. A doua, după legendă s-a zidit în 270, dar abia pe vremea Imperiului de Trapezunt iese clar la lumina istoriei⁴⁹.

În partea apuseană a Imperiului bizantin, centru monastic de frunte era Tesalonicul, deși relativ la începuturi se cunosc puține lucruri⁵⁰. De altfel, în Grecia Veacului de Mijloc dăinuiau din perioada bizantină timpurie doar întocmiri monahale răzlețe. Un trecut mai limpede are Daphni, cu prima temelie probabil din veacul VI, iar construcțiile de la Hosios Lukas din ținutul Focida s-au isprăvit către 1030, fiind începute după 941. Sfîntul Munte din Peninsula Calcidică, veritabilă republică mănăstirească, are rădăcini mai vechi (sec. VIII); o istorioară amintește chiar de Constantin cel Mare⁵¹. Lavra, terminată în 963, va întrece foarte repede toate așezămintele existente. Rușii își aveau monahi în patria lor din secolul X, iar mănăstire proprie în peninsula din 1016⁵². Zografu (de la jumătatea veacului X) va fi un fel de citadelă a bulgarilor. Sava (Ștefan Nemanja) va fonda Hilandarul sîrbesc în 1198⁵³. În prima parte a veacului XVI e semnalată Stavronikita, ultima din cele 20 mănăstiri propriu-zise ale «Athosului internațional»⁵⁴.

Pare-se că prima știre despre românii balcanici privește pe vlahorihinii (vlahii de la riul Rihios) care în secolul VIII s-au stabilit în

46. *Ibidem*. 47. L. Bréhier, *Institutions*, p. 427.

48. Pentru viața lui Atanasie Athonitul, vezi Introducerea la *Actes de Lavra*, I (= A.A., V), Paris 1970.

49. H.-G. Beck, *Kirche*, p. 210—212; vezi și E. Vranoussis, *Πάτριος*, p. 290, 297—298.

50. Beck, *op. cit.*, p. 222 (cu bibliografie). 51. *Ibid.*, 218.

52. D. Obolensky, *op. cit.*, p. 383. 53. Beck, *Kirche*, p. 219.

54. Pr. Prof. T. Bodogae, *Ajutoarele*, p. 265.

Calcidica⁵⁵. Dacă la începutul sec. XII păstori vlahi se apropiau de Athos cu turmele — unii se călugăresc —⁵⁶, începînd cu a doua jumătate a sec. XIV informațiile literare care ni s-au păstrat vorbesc în mod expres de numeroși viețuitori români la Sfîntul Munte, cu precădere la Cutlumuș. Cum era de așteptat, contactele stabilite cu Bizanțul au trezit interesul specialiștilor; atenția crescîndă ce li se acordă în zilele noastre se justifică ușor «dacă ne gîndim la împrejurările în care cele mai vechi formații politice românești — ele însele apărute într-o epocă și într-o arie geografică dominate de prestigiul milenar al Imperiului de Răsărit — au ajutat și și-au aflat, la rîndul lor, un sprijin din partea unei Biserici naționale atît de legată, la începuturile ei, de Bizanț.»⁵⁷

Cercetările mai noi au relevat aspecte prea puțin sau deloc știute ale raporturilor bizantino-valahice. S-a arătat convingător că în nordul Dunării de Jos, anterior venirii în Oltenia a lui Nicodim⁵⁸ — cel ce a trăit în atmosfera athonită — este atestat documentar un monahism primar. O dovadă în acest sens este extrasă din actul sinodal — publicat deja de cîteva ori⁵⁹ — al Patriarhiei ecumenice din anul 1359, privitor la întemeierea mitropoliei Ungrovlahiei, în care și ieromonahii sînt supuși arhipăstorului Iachint. Cei care au practicat contemplația mistică (*θεωπεία*) nu vor fi fost puțini în stînga Danubiului dacă au ajuns și la Paroria din hotarul bizantino-bulgar, sau la Kalifarevo, aproape de Tîrnovo. Deși mai rezervat referitor la prezența unor români la Paroria, în compania lui Grigorie Sinaitul († 1346), E. Turdeanu⁶⁰ acceptă prezențe românești la Kelifarevo în cercul duhovnicesc al Sf. Teodosie, discipolul celui dintîi⁶¹. Există însă dovezi mai vechi ce adevăresc legături româno-bizantine.

Dobrogea a stat în orbita de influență a Bizanțului mai mult decît oricare altă provincie a țării. În veacul XI unii monahi bizantini și-au afirmat prezența activă între Dunăre și Mare, dar nu sub conducerea

55. G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iași 1980, p. 271; F.H.D.R., IV, p. 7.

56. Ph. Meyer, *Haupturkunden*, p. 165 și urm.; G. Cioran, *op. cit.*, (în Preliminarii), p. 144; Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București 1980, p. 409.

57. Al. Elian, *Bizantinologia în preocupările teologiei ortodoxe românești*, în S.T., 23 (1971), p. 340.

58. Mitropolit Tit Sîmedrea, *Viața mînăstirească în Țara Românească înainte de anul 1370*, în B.O.R., 53 (1962), p. 673—87; R. Crețeanu, *Personalitatea cuviosului Nicodim după documentele vremii*, în M.O., 28 (1976), p. 932—3, cu limpezirea etnicității nicodimiene; încă E. Lăzărescu, *op. cit.*, (în Preliminarii), p. 256, îl considera «pe jumătate, dacă nu în întregime grec».

59. Al. Elian, *Elemente de paleografie greco-română*, D.I.R., Introducere, vol. I (Buc. 1956), p. 362, n. 1.

60. *La littérature bulgare au XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays danubiens*, Paris 1947, p. 36.

61. P. Ș. Năsturel, «*Hongrois et Valaques*» ou «*Hongrovalaques*» dans la «*Vie de S. Théodose de Târnovo*»? Tiré à part de «*Cyrrilomethodianum*», III, Tesalonic 1975, p. 163—165, cu însemnate precizări. Nicolae Iorga, consecvent ideii că restructurarea monahismului din ambele principate s-a datorat lui Nicodim și ucenicilor săi, atribuie emisarilor acestuia vechile comunități monastice din Moldova, ceea ce nu se mai poate susține astăzi. O concluzare este admisibilă, însă nu trebuie să i se exagereze însemnătatea (V. Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările române*, I, București 1959, p. 300—1).

directă a episcopiei de Dristra⁶², ci mai curînd Axiopolis⁶³ sau alt centru diocezan dobrogean putea să joace un rol precumpănitor. Nu este întîmplător că la Murfatlar-Basarabi (jud. Constanța) s-au dezvelit autentice monumente rupestre din veacurile X—XI, unele cu profil monastic, iar la Niculișel (jud. Tulcea) o bisericuță (sec. XI—XII), după aceea Bisericuța-Garvăn existînd în sec. X—XII, unde va fi putut să rezideze un ierarh dobrogean anterior celui de la Vicina⁶⁴. În aceste circumstanțe, nu este surprinzător că în veacul XII se disting călugări «sciți» în unele mănăstiri bizantine⁶⁵. Cîteva locuințe ale nepretențioșilor schimnici⁶⁶ s-au conservat și în alte zone românești, precum mănăstirile de tip rupestru din părțile Sălajului (sec. XII—XIII)⁶⁷, peștera de la Gaura Chindiei (jud. Caraș-Severin) din sec. XI⁶⁸, schiturile Corbii-de-Piatră și Negru Vodă (jud. Argeș) care după toată probabilitatea dăinuie din primele decenii ale veacului XIV, dacă nu mai dinainte, apoi chiliile din complexul buzoian Alunișul-Nucu⁶⁹. Nu este întîmplător că în secolul precedent (XIII), aproximativ pe aceleași meleaguri, în curbură Carpaților și mai în sus, activau faimoșii «pseudo-episcopi». Cu toate că sărăcia izvoarelor narrative nu îngăduie recompunerea fidelă a vechii organizații religioase a românilor⁷⁰, din datele de care dispunem, reinterpretate și coroborate, sperăm să aducem noi lumini; să rememorăm împrejurările. La 1234 coregentul Ungariei Bela IV. făgăduia că va obliga pe «falsos

62. R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medicinale românești*, sec. X—XIV, București, 1974, p. 72.

63. Există — și se va publica — «un document bizantin din care reiese clar că la Axiopolis, la începutul veacului al XI-lea, era o episcopie» — scrisoare din 21 februarie 1982 prin care bizantinistul P. S. Năsturel mi-a comunicat această «știre senzațională»; îi adresăm sincere mulțumiri și pe această cale.

64. Al. Elian, *Bizantinologia în preocupările teologiei ortodoxe românești*, p. 351; Gh. Curinschi-Vorona, *Istoria arhitecturii în România*, București 1971, p. 73—4; Gr. Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor*, Buc., 1982, p. 117—9 (cu bibliografie).

65. J. Darrouzès, *Un recueil épistolaire du XII-e siècle. Académie roumaine Cod. gr. 508*, în R.E.B., 30 (1972), p. 215. A se vedea și studiul drd. Al. Ioniță, *Viața mînăstirească în Dobrogea pînă în secolul al XII-lea*, în S.T., 29 (1977), p. 81—90.

66. Noi cercetări sperăm să aducă surprize.

67. V. Drăguț, *Creația artistică în epoca întemeietorilor de țară*, p. 267.

68. M. Comșa, *Inscripția chirilică din peștera Gaura Chindiei, comuna Pescari (jud. Caraș-Severin)*, în «Revista muzeelor și monumentelor. Seria monumentelor istorice și de artă», 46 (1977), p. 35.

69. P. Chihaiia, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, București, 1976, p. 240—246; *Filocalia*, VIII, trad., introd. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1979, p. 555 și urm.

70. Se cuvine a fi risipită o iluzie ce mai persistă în istoriografia noastră. E vorba de Ursus, participant la sinodul VII ecumenic (787), socotit de Maior și Șincai episcop al Abritului din Moesia Inferioară, dar Abrittos (azi Razgrad) deja la finele sec. VI fusese distrus de avari. Cercetătorii mai noi l-au transportat pe Ursus în nordul Dunării (discuții la C. C. Giurescu, *Istoria românilor*, I, Buc., 1974, p. 177). J. Darrouzès (în R.E.B., 33, 1975, p. 25) a arătat că Ursus era episcop de Arba (Rab), o insulă de lingă coasta dalmată. Totuși, Anania Sirakați din veacul VII pomeneste de țara Balak (Valah) pentru zona carpato-danubiană (P. Lemerle, *Note sur les données historiques de l'Autobiographie d'Anania de Shirak*, *Revue des études arméniennes*, N. S., 1, 1964, p. 202; M. Mușat, în «Magazin istoric», XVI, 1982, 10, p. 15).

christianos» din dieceza cumanilor să asculte de vicarul catolic ce se va numi pe seama lor⁷¹. În același an papa Grigorie IX îl îndeamnă să-și respecte promisiunile, să nu permită «schismatici» sub stăpînirea sa, ci să-i catolicizeze⁷². Scrisoarea papală dă unele detalii prețioase, anume că în Moldova meridională se află niște oameni numiți Walati (români) care nu dau cinstea cuvenită episcopului romano-catolic, ci ascultă de *pseudo-episcopi* schismatici, de rit grec, iar unii «unguri și teutoni» (secui și sași)⁷³ trec la dinșii ca să locuiască acolo și — făcîndu-se una cu valahii — primesc tainele (sacramentele) de la acei falși episcopi. Istoricii i-au privit felurit, fie ca vlădici-egumeni necanonici⁷⁴, fie că nu țineau de Constantinopol⁷⁵, fie că aveau hirotonie paracanonică⁷⁶, iar — acum în urmă — că ar fi fost exponenți ai clerului bulgar⁷⁷. Primul punct de vedere rămîne o simplă prezumție, nefondată, deoarece deși pentru sec. XIV avem informații sigure privind egumenii, pentru veacul XIII lipsesc cu desăvîrșire. Opinia că pontiful nu le-a recunoscut pe drept cuvînt acelor pseudo-episcopi validitatea ordinației este discutabilă. Papa «ca un prea bun păstoriu»⁷⁸ era interesat să atragă cît mai mulți «schismatici» (pravoslavnici) în staulul Romei, dar, întrucît acești indezirabili arhieriei locali îi dejucau planurile, i-a taxat neautentici — numînd un episcop-locuitor «illi nationi» —, după cum «pseudo-episcopus» va fi categorisit într-un secol mai «avansat» (al XV-lea) și Ioan de Caffa, misionar în zona Hunedoarei⁷⁹. Interesant de remarcat că la 1203 Inocențiu III adresîndu-se căpeteniei statului vlaho-bulgar, Ioniță Caloian, constată absența uzului ungerii la hirotonie⁸⁰, ezitînd să-i califice pe cei în cauză pseudo-clerici, unirea cu Roma perfectîndu-se în anul următor. Nu este obligatoriu, în definitiv, ca pseudo-episcopii din estul Carpaților să fie dependenți de Tirnovo. Deși nu excludem această posibilitate, înclinăm să vedem în vlădicii de la 1234 căpetenii ale unei Biserici autohtone rudimentare, un fel de horepiscopi itineranți întreținînd raporturi ne mijlocite cu vreun scaun eparhial din Dobrogea, dacă nu cu însăși mitropolia Vicinei (ale cărei origini eclesiastice sînt încă obscure), fapt ce ar întări teoria că Marea Biserică își avea oblăduirea peste locuitorii dobrogeni și anterior căderii Constantinopolului sub latini⁸¹. E de presupus o orientare a «ecclesiilor» de pe teritoriul românesc spre Orient, dată fiind vechimea creștinis-

71. Șt. Lupșa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria pînă la 1556*, Cernăuți 1929, p. 57. 72. D.I.R., C, vol. I, p. 275—6.

73. Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, Cluj 1971, p. 459.

74. N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ed. 2, București 1928, p. 22.

75. A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII*, în G.B., 30 (1971), p. 127.

76. R. Constantinescu, *Note privind istoria bisericii române în secolele XIII—XV*, în SMIM, 6 (1973), p. 189.

77. R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 173, 269.

78. Expresia e luată de la Gh. Șincai, *Hronica românilor*, I, ed. F. Fugaru, București 1967, p. 396.

79. A. D. Xenopol, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, I, București, 1894, p. 387. 80. Gh. Șincai, *op. cit.*, p. 371.

81. V. Laurent, *La domination byzantine aux bouches du Danube sous Michel VIII Paleologue*, «Revue historique du Sud-est européen», 22 (1945), p. 184—195.

mului dunărean și carpatic, realitate certificată și de numeroasele inscripții greco-latine, expuse cu acribie într-un volum recent⁸².

Un indiciu indirect privind această gravitare spre Bizanț îl întâlnim în misiva pontificală din 1205 adresată lui Emeric al Ungariei, prin care este îndrumat să aducă la ascultarea scaunului apostolic episcopia de pe moșia fiilor cneazului Bela-Bălea (în terra filiorum Belae knese) din Bihor; totodată i se atrage atenția să cerceteze ca nu cumva acel episcopat să fie supus Constantinopolului⁸³. E de închipuit că acest episcop «dreptcredincios» a avut la dispoziție cel puțin o mănăstire; e posibil, la fel, ca unele biserici din sec. IX—XI, descoperite la Dăbica (jud. Cluj)⁸⁴ să fi servit unor monahi dacă nu eventual chiar unui ierarh⁸⁵. Se apreciază că și complexul Voivozi din Bihor făcea parte din așa-numitele «mănăstiri grecești» (recte: ortodoxe) aflătoare în zona ardeleană ocupată, și amintite de papă într-o scrisoare (1204) către episcopul Oradiei, cu specificarea că se ruinează de tot din pricina acelor *greci* care sînt «foarte stricați»⁸⁶. Soluția preconizată: crearea unui episcopat în obediență nemijlocită de Roma ori așezarea de abați sau prepoziți latini în fruntea atelor lăcașuri. Pentru sudul Ungariei, bizantinistul Gy. Moravcsik dă o cifră excesivă — circa 600 mănăstiri de rit oriental⁸⁷ —, cifră acceptabilă dacă se includ și bisericile de mir. Una din cele mai vechi mănăstiri românești pare să fie Meseș — 1165 (jud. Sălaj), apoi Hodoș (Bodrog) de lângă Arad, atestată la 1177⁸⁸, ultima desigur ca primă construcție din lemn, căci arheologic a fost plasată la trecerea secolelor XIV—XV, ca și Partoșul⁸⁹. Se opinează că rotunda-baptisteriu de la Alba-Iulia datează din a doua jumătate a sec. IX, avînd similitudini cu rotunda din Vespem (R. P. Ungară), locul unei mănăstiri ortodoxe ce s-a menținut pînă în veacul XII; analog e și cazul mănăstirii bizantine de la Vi-

82. Em. Popescu, *Inscripțiile*; chestiunile religioase în pag. 29—32. G. Konidares (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, Atena, 1970, p. 92 și 132) a lansat ipoteza că jurisdicția mult controversatei mitropolii a Keltinei s-a extins și la Dunăre (de aceeași părere fiind și Pr. Prof. M. Șesan. *Über die byzantinische Anwesenheit an der Unter-Donau im 10. bis 13. Jahrh.*, în «Actes du XVI^e Congrès international d'études byzantines», Athènes — Septembre 1976, IV, Histoire, Communications, Atena 1980, p. 279). Dar V. Laurent în 1946 (în «Revista Istorică», vol. 32, p. 37—54) a localizat-o întemeiat în Armenia. A se vedea și A. Decei, *Relații româno-orientale*, București, 1978, p. 105 nota.

83. DIR, C, vol. I, p. 29.

84. Șt. Pascu, M. Rusu ș.a., *Cetatea Dăbica*, în «Acta Musei Napocensis», 6 (1968), p. 153—202.

85. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 275.

86. DIR, C, vol. I, p. 29.

87. Gy. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970, p. 114—115.

88. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 210; I. D. Suciș, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 47; Eugen Arădeanul, Lucian Emandi, Teodor Bodogae, *Mănăstirea Hodoș-Bodrog*, Arad 1980.

89. Luminița Munteanu-Trucă, *Date arheologice preliminare despre mănăstirea Partoș*, în MB 28 (1978), p. 725. Sîntem convinși că cel puțin mănăstirea Săraca din Banat a existat — din lemn — și în sec. XII. Cf. PL, CCXV, 418 (anul 1204) de unde aflăm că în ținutul Somogy sau Šemlac în care sălășluiește azi mănăstirea Săraca, existau numeroase mănăstiri «grecești» (ibidem sînt multa Graecorum) și numai una latină (unum sit ... Latinorum caenobium); Dr. Alois, L. Tăutu, *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn*, în rev. «Bunavestire» (Roma), 14, 1975, nr. 1, p. 183.

șegrad⁹⁰. Rotonda bălgrădeană își găsește un pendant de o remarcabilă valoare în baptisteriul de la Cenad, însă în sec. XI amîndouă sînt suprapuse de biserici ale cultului apusean, procedeu ce se va repeta și la mănăstirea zisă a lui Ahtum, la Monasterium Kenez (1192), ambele pe Mureș, la «eclesia de Geled» (1177) din nord-vestul Aradului etc., denumiri ce reinvie tradiții locale.

E cunoscut că pe la anul 1000 voievodatul bănățean cîrmuit de Ahtum (Achtum, Ohtum, Optum) era o formațiune prestatală puternică, cuprinzînd ținutul dintre Criș, Tisa, Dunăre și «pînă în Transilvania», deci și o parte din fostul domeniu al lui Menamurut de la finele veacului IX, cel care a refuzat să predea țărișoara sa «ducelui» Arpad, *ducele* bihorean invocînd suzeranitatea basileului constantinopolitan⁹¹. Și pentru acea vreme Bizanțul era sursa superioară de legitimitate politică și eclesială în sud-estul Europei. Impactul imperial are însă ca revers extinderea jurisdicției bisericești, ceea ce a adus cu sine botezul lui Ahtum după «ritul grecilor»⁹² în Vidinul bulgar cucerit de bizantini în 1003—1004, actul constituind un omagiu lui Vasile II Bulgaroctonul⁹³. În orașul de pe Mureș, Mureșana (Mori-

90. R. Heitel, *Archäologische Beiträge zur Geschichte der romanischen Baudenkmäler in Siebenbürgen (II)*, în «Revue Roumaine d'Histoire de l'Art», 12 (1975), p. 3—10; idem, *Arheologia continuității și problema eclesiilor bizantine de pe Valea Mureșului*, în «Indrumător pastoral», III, Alba Iulia 1979, p. 111. Și adaugă că rotonda va fi repusă în funcțiune probabil la jumătatea sec. X de acel Gyula creștinat la Constantinopol și de Ierotei «episkopos Turkias». I. Rămureanu, *Inceputurile creștinării ungarilor în credința ortodoxă*, ST, 11 (1957), p. 35 ajunge la o concluzie mai plauzibilă că scaunul episcopal al lui Ierotei s-ar fi aflat undeva în N-V lacului Balaton, iar mănăstirea Wesprémvölgy a fost zidită de Șarolta, fiica lui Gyula cel botezat la Bizanț. Studiul P. C. Sale a fost reluat cu titlu adaptat în BOR, 98 (1980), p. 173—196. A se vedea și E. von Ivánka, *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, OCP, 8 (1942), p. 184—185.

91. Anonymus, *Gesta Hungarorum*, ed. G. Popa-Lisseanu, în «Izvoarele istoriei românilor», I, București 1934, p. 41 și 91; *Scriptores rerum Hungaricarum*, ed. E. Szentpétery, II, Budapest 1938, p. 61: «sed tamen modo per gratiam domini mei, imperatoris Constantinopolitani, nemo potest auferre de manibus meis...».

92. Șt. Pascu, *op. cit.*, p. 65; Gy. Moravcsik, *Der ungarische Anonymus über die Bulgaren und Griechen*, în RESEE, 7 (1969), p. 171; A. Decei, *op. cit.*, p. 66. «Teoria bulgărească» a lui D. Onciul a fost reactualizată de M. Comșa. *Die bulgarische Herrschaft nördlich der Donau während des IX. und X. Jh. im Lichte der archäologischen Forschungen*, în «Dacia», IV (1960), p. 408, 422, cu concluzia că descoperirile arheologice privesc ținuturile stăpînite de primul țarat bulgar și anume: Dobrogea, Muntenia și Oltenia, Banatul, Crișana, sudul Transilvaniei și Moldova. Datele arheologiei nefiînd prea numeroase, este prematur a se trage încheieri definitive, așa că problema rămîne deschisă. A vedea în *greci* mereu bulgari cum procedează Onciul, este exagerat. Nu negăm, evident, unele confuzii la cronicarul anonim, însă exegeții hipercritici ignoră existența unui izvor scris (prototip) din veacul XI (deci apropiat în timp de evenimentele povestite), din care și-au extras material cronicile posteroare din sec. XII—XIV, cum a dovedit între alții Hóman Bálint, *A Szent-Lászlókorai Gesta Hungarorum és XII—XIII századi leszármazói*, Budapest 1925, p. 45. Vezi Gh. I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, ed. 2, București 1980, p. 200, și S. Brezeanu, «Romani» și «Blachi» la Anonymus. *Istorie și ideologie politică*, în RI, 34 (1981), p. 1317.

93. Gy. Moravcsik, *Hungary and Byzantium*, în CMH, p. 574. N. Oikonomidés, *A propos de relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI^e siècle: le métropolitane de Turquie*, în RESEE, 9 (1971), p. 527—533, vorbește de un arhiepiscop ortodox al Ungariei, documentar existînd pînă în sec. XII, ceea ce nu este surprinzător, căci raporturile bizantino-maghiare au fost mai mult amicale decît încordate

senă) principele bănățean, cel care stăpînea cu încuviințarea bizantinilor⁹⁴, vă zidi o mănăstire pe care o va popula cu «monahi greci»⁹⁵. Feudal prea puternic (potens valde) și încrezător în mulțimea ostașilor și nobililor, Ahtum va intra în conflict cu Ștefan I — care oscila inițial între cele două Rome —, fiind înfrînt prin trădarea lui Chanadinus (Sunad, Csanád), în anul 1028. Călugării ortodocși vor fi strămutați la Oroszlános⁹⁶, Morisena căzînd în mîinile benedictinilor, pe cînd mănăstirea «grecească» de la Oroszlános, la rîndul ei, va fi acaparată de același ordin occidental în prima jumătate a secolului XIII⁹⁷. La Morisena-Cenad trebuie să se fi găsit scrieri bizantine, fiindcă prelatul Gerard — sau un ucenic al său — citea în original anumite lucrări teologice grecești a căror tălmăcire latinească era abia cunoscută⁹⁸. Unii cercetători au crezut că la Morisena a rezidat un ierarh «dreptmăritor», supoziție ce mai are nevoie de confirmări⁹⁹. Cit despre controversata «episcopie a Timișului», ne rezervăm să reluăm chestiunea într-o cercetare aparte. Mai jos vom da numai cîteva detalii.

După supunerea Bulgariei, prin trei diplome din 1019—20, Vasile II reorganizează bisericește Ohrida care va depinde direct de împărat, ca arhiepiscopie autocefală. Între castra atîrnătoare de episcopia de Branicevo, aflată sub jurisdicția ohridană, era trecut și Tibiskos-Dibiskos: και τὸν ἐπίσκοπον Βρανίτζης εἰς τὴν Βρανίτζαν και τὸν Μορόβισκον και τὸν Σφεντέρομον και τὸν Γρόντσον και τὸν Διβίσκον και τὴν Ἰσααγλάγγαν και τὸν Βροδάρισκον κληρικούς· ἐε' και παροίκους ἐε'¹⁰⁰.

(G. Ostrogorsky, *Storia dell' impero bizantino*, Torino 1972, p. 382, n. 140), R. Browning, *A new Source on Byzantine-Hungarian Relations in the twelfth Century*, în «Balkan Studies» 2 (1961), p. 180, interpretează expresia «tributară» a lui Mihail Anchialos în sensul unei supremații bizantine asupra Ungariei. Același Oikonomides afirmă că Ahtum-Ajtony este «șef ungar», dar Anonymus precizează că este un descendent al lui Glad care a «ieșit» din Vidin (de Bundyn egressus). Pe de altă parte, P. Kulcsár (*A magyar állam szervezésének nehány problémája. István és Ajtony harca*, «Acta Universitatis Szegediensis», Sectio historica, III, 1958), e de părere că Ahtum a fost aliat al bulgarilor, la care Moravcsik a rămas sceptic (BZ, 53, 1960, p. 459).

94. I. D. Suciș, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, I, Timișoara, 1980, p. 28 și 45.

95. Suciș—Constantinescu, *ibidem*.

96. Gy. Moravcsik, *Byzance et le christianisme hongrois du Moyen Âge*, în «XVI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantine», Ravenna 1969, p. 327: Maidan — Banatske Arandjelovo. Faimosul tezaur de la Sinnicolau-Mare (la sud de Cenad) a trebuit să fie îngropat după înfrîngerea lui Ahtum, scrie G. Székely, *La Hongrie et Byzance aux X—XII siècles*, în «Acta Historica», 13 (1967), p. 292. Rețin atenția două cupe de aur avînd o cruce aplicată, inițialele lui Hristos și o inscripție grecească; vezi Em. Popescu, *Inscripțiile*, p. 373; I. Barnea, *Arta creștină în România (sec. VII—XIII)*, II, București, 1981, p. 40.

97. Gy. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, p. 15.

98. G. Székely, *op. cit.*, p. 301.

99. G. Popa-Lisseau, *Izvoarele istoriei românilor*, XI, București, 1937, p. XXXV; N. Iorga, *Histoire des Roumains*, III, București 1937, p. 23. Trebuie verificat dacă informația privind episcopul grec ce păstora în voievodatul lui Ahtum (Katona István, *Historia critica regni Hungariae*, Pesta 1779, p. 355) nu se referă cumva la episcopul Oradiei, știrea este confuză. Posibil să avem de-a face cu suprapuneri de situații, dar și cu o indicație — deși vagă — ce nu trebuie desconsiderată.

100. Fragmentul acesta este reprodus — în transliterație — de I. D. Suciș și R. Constantinescu, *op. cit.*, p. 21, cu mici inadvertențe (de ex. la traducere, în loc de pareci, au apărut parohii).

Învățații bulgari¹⁰¹ au recunoscut următoarele cetăți: Mořava, Semendria-Smederevo, Groska, Stalać și Brodsko, afară de Tibiskos, identificat de unii istorici maghiari și români cu Jupa actuală (vechiul Tibiscum de lângă Caransebeș)¹⁰², iar de curînd cu Timișoara, formulă pe cît de ispititoare pe aît de temerară¹⁰³. Oricare va fi rezultatul anechetei noastre, nu se va putea contesta obiectiv permanența «oamenilor pămîntului» din acest colț de țară, pentru această continuitate fiind valoroase informațiile lui Kekaumenos, Anonymus sau cele din *Povest' vremennyh let*, precum și contribuțiile arheologiei din ultimele decade¹⁰⁴. De notat că cele trei diplome ni s-au transmis printr-un falsificat din 1272, datorat lui Mihail VIII Paleologul, ele însele fiind etichetate falsuri, dar fără vreun temei solid¹⁰⁵. Chiar și în această ipostază poate fi sesizat un simbul de adevăr, hrisovul respectiv reproducînd o stare premergătoare a castrelor episcopale.

101. Cf. *Fontes historiae Bulgaricae*, XI, Sofia 1965, p. 43. La p. 45 se dă grafia Βισκωσος pentru D(T) ibiskos. H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, BZ, 2 (1893), p. 53 identificase localitățile: Brancevo, Morava și Semendria.

102. M. Gyöny, *L'église orientale dans la Hongrie du XI-e siècle*, în «Revue d'Histoire comparée», 25 (1947), p. 49; Al. Elian, *Les rapports byzantino-roumains. Phases principales et traits caractéristiques*, în Bsl, 19 (1958), p. 215.

103. I. D. Suciș, *Monografia Mitropoliei Banatului*, p. 41.

104. *Sfaturile și povestirile* lui Kekaumenos (FHDR, III, p. 41), de pildă, solicită o discuție mai amplă decît o putem face aici. Recent bizantinistul sovietic G. G. Litavrin, *Sovety i rasskazy Kekavmena*, Moscova 1972, p. 519, a notat că dacă aserțiunea istoriografului bizantin că vlahii au provenit din apropierea Dunării servește roeslerienilor, indicația că dacii sînt strămoșii vlahilor constituie un argument pentru teza continuității românilor. Insuficient de atent cu sursele, Kekaumenos devine confuz cînd apropie teritorial pe besi de daci, localizînd în plus pe tovarășii lui Decebal în Dacia Aureliană. De asemenea «sîrbii» cum sînt plasați de același scriitor pentru perioada respectivă, trebuie înțeleși nu strict etnic, ci într-un sens mai larg, ca sloveni și croați. Din păcate, explicația dată de cercetătoarea bulgară G. Ţankova-Petkova (*La survivance du nom des Besses au Moyen Age*, «Linguistique balkanique», VI, Sofia 1963, p. 93—96) că besii cei apropiați de Kekaumenos de daci sînt identici cu bessii și bisseonii Panoniei din izvoadele apusene, iar bisseonii ar fi valahi sau poate chiar bulgari și nu pecenegi, nu corespunde realității. De observat mai întîi că pecenegii care invadează Ungaria în sec. XI sînt denumiți de unele cronici tocmai Bessi. Pe la 1141, în cadrul unui conflict al regelui Géza II cu germanii, sînt pomeniți din nou pecenegii, acum sub numele Bissenii (*Scriptores rerum Hungaricarum*, I, p. 456). La 1213 oastea ardeleană a comitelui Ioachim de Sibiu, care a pornit spre Vidin, era alcătuită din sași, români, secui și pecenegi (Saxonibus, Olacis, Siculis et Bissenis) (DIR, C, vol. I, p. 338). Este evidentă distincția între români (Olaci) și pecenegi (Bissenii). De accentuat că toponimice ca Beșineu, Beșeneu, Beșinău, Beșenic etc. se motivează prin apelativul «Besenyő» acordat de maghiari pecenegilor, apelativ ce justifică și formele latine «Bessi, Bissenii» (în română, *beșenei*).

105. St. Antoljăk, *Samujlovata drzava*, Scopje 1969, p. 77, 162—163, aruncă indoiala asupra veridicității hrisoavelor «basiliene», după ce în 9 septembrie 1966, la congresul de Bizantinologie de la Oxford a făcut și o comunicare pe aceeași temă. Curios că R. Ljubinković (*Traditije Primae Justinianae u titulaturi Ohridskih Arhiepiskopa*, «Starinar», 17, 1967, p. 61—76, cu rezumat francez) deși o cunoștea, n-a ținut seamă de «contribuția critică» a compatriotului său. În plus, Ljubinković crede că arhiepiscopatul de Ohrida reprezintă continuarea legală și directă a vechii bisericii bulgare din timpul lui Boris, Simeon și Petru, posedînd drepturile vestitei Justiniana Prima (*ibid.*, p. 76). Dar în novelele lui Vasile II, Prima Justiniana nu e menționată. Abia către anul 1143 Ioan Comnenul, fiu al sebastocratorului Isaac și arhiepiscop al Ohridei, reușește să redeștepte titlul uitat de cinci secole, ficțiune juridică destinată să acorde Ohridei privilegiile atribuite altădată Justinianei (cf. L. Bréhier, *Institutions*, p. 375).

Este adevărat că istoria a reținut, pînă în jurul anului 1400 — ex-ceptînd complexe rupestre din preajma lui 1000 — doar numele cîtorva mănăstiri moldovene (Neamț și Sf. Nicolae din Poiană ante 1391, Ițcani ante 1395, Moldovița și Bistrița ante 1407), muntene (Bolintin — prima jumătate a sec. XIV¹⁰⁶, Vodița 1371—1373, Tismana 1377—1378, Cotmeana ante 1385, Cozia 1387—1388, Snagov și Vișina la răspîntia se-colelor XIV—XV, Strugalea ante 1409), transilvane și bănățene (Morise-na — începutul sec. XI, Bucium-Sălaș, Meseș, Hodoș-Bodrog, Kenez, Să-raca-Șemlac, Vărădia ș.a. din sec. XII, Ilidia (?), Căvăran, Mănăștur din sec. XIII—XIV; Peri, Cuhea, Bîrsana, Scorei, Rîmeș din veacul XIV, Partoș, Sf. Nicolae-Lugoș de la cumpăna sec. XIV—XV¹⁰⁷, dar ci-fra lor este inferioară celei reale. O mulțime de toponimice din întrea-ga țară : Poiana Călugăriței, Călugării din Dumbravă, Schitu, Călugăra, Dealul Chiliilor, La Mănăstire, Remetea (de la magh. *remete* = pustnic) etc.¹⁰⁸ pot întregi bineînțeles tabloul edificiilor pioase, care va fi atot-cuprinzător numai atunci cînd se vor putea strînge toate mărturiile ar-heologice referitoare la faza incipientă a fiecărui monument religios. În general este valabilă constatarea că noile lăcașuri se clădeau pe locul celor vechi sau în apropiere.

În pofida cunoașterii insuficiente a unor aspecte ale istoriei medie-vale din cauza caracterului laconic, ambiguității sau chiar carenței iz-voarelor, astăzi este precizat că sfera de înrîurire culturală a Imperiului bizantin a depășit nu o dată granițele politice ale statului, civilizația bizantină iradiind pînă în Boemia, Polonia, Rusia etc. E știut, de exem-ple, că Dobrogea a rămas bizantină, cu intermitențe, pînă în prima par-te a sec. XIV. Spre sfîrșitul aceluiași veac, cu cîțiva ani înainte de lupta de la Rovine¹⁰⁹, urmînd mai mult unei uzanțe politice dobrogene decît

106. P. Ș. Năsturel, *D'un document byzantin de 1395 et de quelques monastères roumains*, (extrait) «Travaux et Mémoires», 8, Paris 1981, p. 351. Pentru celelalte, N. Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România*, II, Bucu-rești 1970, p. 779. Pentru Vișina, v. Șt. Andreescu, M. Cazacu, *Mănăstirea Vișina, un monument din veacul al XIV-lea*, în BMI, 39 (1970), p. 43.

107. I. B. Mureșianu, *op. cit.*, p. 85, 74, 76 (cu bibliografie); *Banatica*, IV, Reșița 1977, p. 436; I. H. Crișan, *Itinerare arheologice transilvănene*, București 1982, p. 171, 185, 189, 196, 213, 225; V. Drăguț, *Arta românească. Preistorie, antichitate, ev mediu, Renaștere, baroc*, București, 1982, p. 78. Despre Peri a se vedea R. Popa, *Zur kirchlichen Organisation der Rumänen in Nordsiebenburgen im Lichte des patriarchalischen Pri-vilegiums von 1391*, în OS, 24 (1975), p. 315; idem, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, București, 1970, p. 218—219, spre deosebire de Șt. Meteș (*Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu 1936) admite doar trei mănăstiri maramureșene pen-tru sec. XIV.

108. Să se vadă colecția DRH. *sub voce*; C. Suci, *Dicționar istoric al localită-ților din Transilvania*, II, p. 75 și urm.; la fel Repertoriile lui N. Stoicescu, ca și car-tea lui I. Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*, p. 514 și urm. La Remetea (Bihor) se află o biserică veche, azi reformată, a cărei pictură bizantină din pronaos dovedește că înainte de 1400 a fost mănăstire românească (I. H. Crișan, *op. cit.*, p. 185).

109. Mult dezbătuta problemă a identificării Rovinelor pare-se că este în curs de rezolvare. Spre deosebire de anele raguzane referitoare la acest război, sursele otomane fixează cu mai mult temeie înfruntarea turco-valahă la Argeș (Arceș, Arkiș). Istoria lui İdris Bidlîsi scrisă pe la 1500 în persană [A. Decei, *Istoria Imperiului otoman (pînă la 1656)*, București 1978, p. 63], precizează că bătălia s-a dat la *hendek* (șanțuri, tranșee), *na rovinah* (la «rovine») în textele sud-slave, expresii oarecum echivalente desemnînd — după noi — ruinele fostei reședințe voievodale, profund afectată de invazia maghiară din 1330. Prin urmare, nu e hazardat să conchidem că

unei conferiri oficiale, Mircea cel Bătrîn și-ar fi arogat *de facto* epitetul de despot, titlu prin excelență bizantin¹¹⁰.

Oricum, mirajul Țarigradului politic și eclesiastic a fost irezistibil pentru sud-estul Europei. Neîndoios, Bizanțul și în privința monahismului deține prioritatea și preponderența. O paralelă strict cronologică ar duce sigur la încheieri unilaterale, pentru că sinteza ce s-a înfăptuit între Carpați și Danubiu în evul mediu are totuși specificul ei, cum vom vedea în capitolele ce urmează.

lupta a avut loc în imediata apropiere a capitalei, Curtea de Argeș, ieșind biruitoare — după o rezistență eroică — oastea munteană. Însă inferioritatea numerică a combatanților români a făcut ca izbînda să nu fie valorificată cum se cuvine.

Într-un subcapitol intitulat sugestiv *Elemente băștinașe și înrîuriri bizantine pe teritoriul dintre Carpați și Dunăre*, Gr. Ionescu (op. cit., p. 129) vorbește între altele despre reședința domnească de la Argeș. Explorările arheologice de la Curtea de Argeș au scos la lumină fundațiile ansamblului de zidire ale curții voievodale ca și temeliiile unei biserici în cruce greacă din sec. XIII; cf. N. Constantinescu, *La résidence d'Arges des voïvodes roumains des XIII^e et XIV^e siècles. Problèmes de chronologie à la lumière des récentes recherches archéologiques*, în RESEE, 8 (1970), p. 29; același, cu o datare mai veche, în RI, 34 (1981), p. 681—701.

110. Nu subscriem la interpretarea dată de R. Theodorescu (ultima oară în *Itinerarii medievale*, Buc., 1979, p. 134 ș.u.) «despotiei» lui Mircea și însemnului sculptat și pictat de la Cozia. Trimitem la comunicarea lui G. Spyridakes (în grecește) dedicată vulturului bicefal (Actes XIV CIEB, III, p. 431—432). Un vultur bizantin (ornament) s-a aflat și la o locuință suceveană din sec. XV (cf. Magazin istoric, nr. 1/1979, p. 26—27, însă cu explicație excesivă). A se vedea și comunicarea lui P. Ș. Năsturel, *Le grand voévode de Valachie Mircea l'Ancien (1386—1418) a-t-il vraiment porté le titre de despote?* (XV. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien 4—9. 10. 1981, Résumés der Kurzbeiträge, Wien 1981, 4. 3).

DREPTUL CTITORICESC ROMÂN
ÎN RAPORT CU CEL BIZANTIN

— privire specială asupra celui mănăstiresc —

Existența reală a unor mănăstiri deja în jumătatea a doua a veacului IV, de-o parte și de alta a Dunării dobrogene, ne îndreptățește să tratăm, fie și sumar, despre dreptul de ctitorie înainte de Iustinian. Nu fără consecințe și sub raport religios va fi fost menținerea stăpînirii romane în stînga Istrului după evacuarea aureliană, sub Constantin cel Mare (306—337)¹. În urma edictului de toleranță din 313, comunitățile creștine au cîștigat capacitate juridică². Așezămîntul eclesiastic — inclusiv mănăstirea — se constituia direct, prin efectul întemeierii, cu condiția observării îndreptarului canonic; în multe texte mănăstirile sînt calificate *collegia*, statutul lor de drept civil fiind similar cu cel al bisericilor³. În 321, Constantin a dat libertate oricărei persoane să transmită liberalități Bisericii Universale⁴. La 455, Marcian și Valentinian III au permis danii pînă și către un monah (... *ecclesiae vel martyrio vel clerico vel monacho*)⁵, iar în anul 477, Zenon admite ridicarea de lăcașuri sfinte, obligînd însă pe episcop și pe iconomi să respecte, în administrarea bunurilor, dorința și condițiile impuse de testator⁶.

Efectiv, sub Iustinian — cel care restaurase mai amplu decît Anastasius (491—518) stăpînirea bizantină la frontiera dunăreană — monahismul începe să ia adevărata culoare a Bizanțului și cunoaște și importanta reglementare legislativă. Bincredinciosul împărat neadormit (*basileus akoimetos*) a publicat mai multe ordonanțe în scopul uniformizării vieții călugărești, natural în hotarele Bisericii oficiale, «elementul cel mai stabil din Bizanț»⁷. Interesant de remarcat că Iustinian a acordat zidirilor pioase statutul general pe care l-a promulgat pentru toate instituțiile. Juriștii din vremea lui nu au simțit nevoia să motiveze de ce aplicau aceeași formă juridică și bisericilor și colegiilor, în limbaj modern fundațiilor și corporațiilor⁸. Canoniștii însă priveau Biserica ca o societate autonomă, *sui juris*, tendința pe care împărații o favorizau, dînd dreptului bisericesc aspectul unui privilegiu⁹.

1. I. Barnea, Oct. Iliescu, *Constantin cel Mare*, București 1982, p. 92—95 și 120.

2. Iosif I. Christian, *Teoria persoanei juridice*, Buc., 1964, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 70 și 73.

4. Cod. Just. I, 2, 1 (CIC, II, p. 12); cf. Cod. Theod. XVI, 2, 4.

5. Cod. Just. I, 2, 13 (*ibid.*, p. 13). 6. *Ibid.*, I, 2, 15 (p. 14).

7. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 442.

8. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 187. Pentru legislația monastică iustiniană, v. și H. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin 1913, p. 98 ș.u.; G. Le Bras, *Les fondations privées du Haut Empire*, în «Studi in onore di Salvatore Riccobono», III, Palermo 1936, p. 35 și n. 73.

9. L. Bréhier, *Institutions*, p. 411.

Numind câteva moduri legale de danie — modalitatea instituirii, legatele, fideicomisele, donația *mortis causa*¹⁰ — Iustinian a statuat în 530 ca orice biserică să se construiască pînă la 3 ani (mai tîrziu a îngăduit termenul cincinal)¹¹, iar xenonul sau casa pentru primirea străinilor — ulterior și alte asezăminte de asistență socială¹² —, în cel mult 1 an de la decesul donatorului¹³. Episcopul locului trebuia să verifice înainte de ctitorire dacă fondatorul poseda resursele materiale necesare înființării și întreținerii mănăstirii și a cel puțin 3 călugări; același episcop răspundea de executarea dispozițiilor testamentare, iar administratorii raportau chiriarhului asupra gestiunii încredințate¹⁴. Un decret imperial din 544 se referă și la bisericile din orașul Tomis (Constanța) și precizează că acestea pot înstrăina imobile pentru eliberarea captivilor, afară de cazul cînd este prevăzută de ctitori o inalienabilitate absolută¹⁵. Desigur că Biserica Dobrogei din sec. IV—VII, organizată în episcopie, apoi în mitropolie, la fel Justiniana Prima în a cărei sferă de jurisdicție intra și o fișie de teren din Banat, posibil și Drobeta și Sucidava¹⁶, au contribuit la cunoașterea, pe teritoriul românesc, a canoanelor și a legislației împărătești. Cu rost asemănător vor fi fost și episcopia Timișului (1020), episcopia de Axiopolis (Cernavodă), reactivată de Bizanț la începutul sec. XI, sau mitropolia Vicinei (sec. XIII—XIV), dar cu rădăcini sigure ca episcopat în secolul anterior. Cum se știe, Dobrogea (Sciția Mică) a rămas bizantină — după ce fusese română — pînă în ultimul sfert al veacului VII, redevenind parte integrantă din Imperiul bizantin în 971 (pînă la 1185—1186); câteva puncte de sprijin, în deltă și poate și în alte zone de la Dunărea de Jos, au fost redobîndite de Bizanț sub Mihail VIII Paleologul (1259—1282) și păstrate probabil și în prima parte a secolului XIV¹⁷.

După unii cercetători, Ioan Tzimiskes (969—976), care a recîștigat Dobrogea pentru imperiu, ar fi abrogat novela lui Nichifor Focas din 963—964 ce interzisesse fondarea de noi lăcașuri evlavioase și filantropice. Alții însă atribuie anularea respectivă lui Vasile II Bulgaroctonul (anul 988)¹⁸; textul în discuție trebuie să fie un document fabricat după toate probabilitățile în a doua jumătate a sec. XI¹⁹. În 996 Vasile II a declarat mănăstiri propriu-zise numai cele care aveau măcar 8 sau 10 monahi, plus mijloacele de subzistență²⁰. Manuul I Comnenul (1143—1180) dispune că epitropul incorect poate fi oricînd înlăturat²¹. Deducem că «Biserițele» de la Dinogetia-Garvăn și Niculițel (sec. XI—XII) etc.,

10. Cod. Just. I, 3, 45 (46) (CIC, II, p. 31); cf. hotărîrea lui Leon din 470 (I, 2, 14; p. 13). 11. Just. Nov. 131, 10 (= Bas. I, 3, 11).

12. *Ibidem*; despre ctitorire, v. și Cod. Just. I, 3, 39, Just. Nov. 67, 1; 5, 1 (= Bas. 4, 1, 1); 131, 7 (= Bas. 5, 3, 8); I. Zishman, *Das Stifterrecht* (Τὸ κττορικὸν δίκαιον) in der morgenländischen Kirche, Viena 1888, p. 21 ș.u.

13. Cod. Just. I, 3, 45 (46).

14. Just. Nov. 57, 2; Cod. Just. I, 3, 44 (45). Despre controlul prin exarhi, nov. 133, 4; J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίγια de l'Eglise byzantine*, Paris 1970, p. 162. 15. FHDR, II, p. 382.

16. C. C. Giurescu, Dinu Giurescu, *Istoria românilor*, I, București 1974, p. 145.

17. Al. Elian, *Bizantinologia...*, p. 349.

18. Konidares, *Δίκαιον*, p. 137 (cu bibliografie).

19. *Ibidem*, n. 22 (după Svoronos).

20. Dölger, *Regesten*, 783; JGR, 1931, 267—9 (la p. 259, novela din 988).

21. JGR, 1857, p. 460; Zepos, JGR, Aalen 1962, I, p. 389—396.

unele servind mai mult decît probabil monahilor, vor fi urmat principiile ctitoricești bizantine; între ctitori se vor fi înscris unii feudali locali²².

Ctitor poate fi considerat și aliatul din 1004 al lui Vasile II Bulgaroctonul, voievodul bănățean Ahtum care ridicase o mănăstire în capitala sa Mureșana, în cinstea Sf. Ioan Botezătorul, așezînd în ea egumen și monahi «greci» după rînduiala și ritul lor. O treime (tercia pars) de mureșeni îi deserveau pe călugări²³. Descoperim aici cîteva din calitățile principale ale ctitorului: cea de donator și ziditor care rînduiește pe stareț, în chip canonic, în colaborare cu episcopul (problema sediului episcopiei bănățene de la începutul sec. XI este încă deschisă) și deopotrivă preocuparea de a asigura traiul normal în ctitoria sa. Numărul ctitoriilor orientale va crește mereu, încît papa Inocențiu III recunoaște în 1204 faptul că în părțile apusene ale României de azi erau numeroase mănăstiri «grecești» (ortodoxe)²⁴. Între întemeietori se numără voievozi (ca Ahtum), cneji (ca familia bihoreană Bălea de la 1205), simpli călugări, ca și unele obști (în cazul bisericilor de sat). În aceste condiții, socotim prea categorică afirmația că «pentru secolele IV—XIII nu avem material documentar despre persoana juridică pe teritoriul țării noastre»²⁵.

Este de la sine înțeles că odată cu organizarea sistematică a Bisericii românești, dreptul de ctitorie va fi îndeplinit mai riguros. Ambianța bizantină în care s-a restructurat viața religioasă a românilor în veacul XIV, este indiscutabilă.

De altminteri, dreptul ctitoricesc în pravile este expus îndestulător. Ne vom referi în chip repetat la un compendiu de drept foarte răspîndit în Principate, în veșmînt slavon, din sec. XV pînă în sec. XVII. E vorba de renumita Syntagmă a lui Matei Vlastares, compusă în 1335. Această Sintagmă — accidental — a fost obirșia unei chestiuni destul de controversate: Pravila lui Alexandru cel Bun, menționată prima dată în Descrierea Moldovei a lui D. Cantemir²⁶. Pravila cu pricina și-ar avea originea, după Cantemir, într-o colecție de legi «împărătești» pe care domnul moldovean ar fi primit-o de la Constantinopol. Ceea ce s-a primit realmente în prima parte a sec. XV, a fost un frumos exemplar grec din nomocanonul lui Vlastares²⁷. Oricum, rostul acestei «pravile a credinței» în impactul dreptului de ctitorie bizantin în Țările române nu poate fi evidențiat îndeajuns²⁸, succesul acestui impact reflectîndu-se înainte de toate în întinderea ctitoriilor²⁹. Există o trăsătură permanentă a mentalității evlavioase «grecești», și poate orientale, că vocația monahului detașat de orice grijă lumească, este să atragă, prin rugăciunile și meritele sale ascetice, protecția divină asupra conducătorului și sta-

22. Pentru ambianța epocii, Petre Diaconu, *À propos de la culture matérielle byzantine du Bas-Danube aux Xe—XII^e siècles*, în «Actes du XV^e Congrès int. d'Etudes byz.», Athènes-Septembre 1976, IV, Histoire, Atena 1980, p. 97.

23. Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, I, p. 63.

24. DIR, CI, p. 29.

25. I. Christian, *op. cit.*, p. 74, n. 24.

26. Al. Elian, *Moldova*, p. 114.

27. Idem, *Bizantinologia în preocupările teologiei ortodoxe românești*, p. 342.

28. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 161—162.

29. I. Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*, p. 395 (oferă cîteva tabele utile).

tului³⁰, mentalitate ce deslușește și ea amploarea zidirilor sfinte în «Imperiul soldaților și călugărilor» (G. Ostrogorsky).

De regulă, ctitorirea unei mănăstiri se face cu o dotație în bunuri (afierosire, închinare, danie sau milă). Conform Sintagmei lui Vlastares orice donație este irevocabilă³¹. Se reliefează că bunurile bisericesti nu sînt străinabile (v. și *Îndreptarea legii* din 1652, cap. 117, după Gherman Țarigrădeanul)³²; în realitate însă s-au constatat abateri și la români și la bizantini. Cu alte cuvinte, cele afierosite lui Dumnezeu nu pot deveni lucruri private. La o mare ananghie sau în scopuri superioare — de pildă, răscumpărarea prizonierilor de război³³ — se admite totuși înstrăinarea lor, cu consimțămîntul episcopului și clericilor³⁴; se invocă canonul 26 Cartagina și Just. Nov. 120³⁵. Se stabilește, apoi, că termenul *ἐκποίησης* (alienatio) folosit de Vlastares, de Iustinian — și de alții —, înseamnă donație, vînzare, schimbare, emfiteuză, iar *ἐκδοσις* (locatio) = închiriere, transmitere pe timp circumscris, arendare. Impropiu (*καταχρηστικῶς*) se utilizează unul în locul altuia³⁶. Deși prevederile Sintagmei puteau fi cunoscute, prin două hrisoave din 1486 și 1517—1519³⁷, domnia dă dreptul unor donatori să redobîndească cele dăruite dacă mănăstirea se «va strica» sau «părăsi» întimplător. La Bizanț se proceda la emfiteuză — *ἐμφύτευσις* (în Principate doar de la finele sec. XVI)³⁸.

Din lectura documentelor vremii rezultă că bunurile afierosite mănăstirilor ajungeau patrimoniului cu o însușire caracteristică: constituiau o bază colectivă, dar teoretic erau inalienabile și indivizibile între membrii comunității ce formează suportul ctitoriilor în cauză. Actele în care apar ca destinatari ai liberalităților egumeni sau călugări, trebuie explicate în sensul că aceste persoane figurează în înscrisuri ca beneficiari ori exponenți ai administrației instituției respective³⁹.

30. P. Lemerle, *Le monde de Byzance*, cap. XV, p. 13.

31. Intrucît versiunile slavonă și grecească nu diferă în fond, vom folosi textul grecesc (*Σύνταγμα κατά στοιχείων*) publicat de J. P. Migne P.G., t. CXLIV—CXLV (Paris 1865); pasajul ce ne interesează, în P.G., CXLV, 44 C. Despre mănăstiri, vezi ms. sl. 131 (Biblioteca Academiei R. S. România), p. 126 verso ș.u. Considerații interesante privind pravilele, la Pr. Prof. Ioan N. Floca, *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, în MA, 14 (1969), p. 81 ș.u.; Val. Georgescu, *Remarques sur la publication des sources byzantines de l'histoire de l'ancien droit roumain (XIV^e—XIX^e ss)*, în EBPB, p. 99, amintește și de Nomocanonul în XIV titluri. De precizat că titlul XI se referă special la mănăstiri și călugări.

32. Cităm după *Îndreptarea legii*, 1652, Ediție critică, ed. Academiei, București 1962: «lucrurile și bucatele și toate ce are mînăstirea și besearicile sînt neschimbate și nemutate». Izvoare directe ale Pravilei Mari: Vlastares, Malaxos (folosit copios), Aristen (cf. Introducerea, p. 16).

33. PG, CXLIV, 1300 A.

34. *Ibidem*, 1296 B—C. 35. Cf. Just. Nov. 120, 7 (CIC, III, p. 586).

36. PG, CXLIV, 1300 B. 37. DRH, BI, p. 322; B II, p. 292.

38. Prin prelungirea ei sub formă de embatic-bezmen (superficia); cf. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 184, 183 și 169. În Țara Românească cea mai însemnată formă de emfiteuză a fost cea viticolă, încă din veacurile XIV, XV, chiar mai veche (drept bizantin receptat probabil la jumătatea sec. XV, îmbinat cu obiceiul pămîntului). Înainte de veacul XVII, lărgirea emfiteuzei bizantine, în afară de vii, nu era posibilă și firească; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 81; P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova*, Buc., 1964, p. 125; D. Mioc, *Les vignobles au moyen âge en Valachie, I. Les formes de la propriété viticole*, RRH, 6 (1967), p. 865—879; VI. Hanga, *Mari legiuitori ai lumii*, București, 1977, p. 159.

39. Gh. Cronț, *Dreptul de ctitorie în țările române*, în SMIM, 4 (1960), p. 103, 105.

Ca și în Imperiul bizantin unde exista norma personificării juridice a patrimoniilor destinate unor ctitorii ce nu ființau încă urmînd a se crea, și în țările noastre găsim situații analoge. Prin actul din 16 septembrie 1440 ieromonahul Dorotei primește de la Vlad Dracul un loc de mănăstire în hotarul Rîmnicului. Și pentru că locul era domnesc, mănăstirea — la dorința domnului — va fi «în ctitoria domniei»⁴⁰. La Bizanț s-ar fi chemat «mănăstirea fiscului». S-a format deci un patrimoniu cu destinație anumită, pentru o zidire cucernică. Prevederile bizantine ce se regăsesc în pravilele române tipărite din sec. XVII, se refereau și la ctitoriile indirecte, viitoare: o «sarcină de încredere» ce lua forma unei donații sau a unui legat *sub modo* a unei instituirii de urmaș sau a unui *fideicomis*⁴¹.

Însăși întemeierea de mănăstiri este reglementată nomocanonic. Orice ctitorie se înfăptuiește cu aprobarea episcopului locului. Vlastares⁴² trimite la canonul 4 al sinodului IV ecumenic (451) care a stabilit ca «nimeni, în nici un chip, să nu clădească ori să înființeze mănăstiri sau case de rugăciuni fără știrea episcopului cetății»⁴³, dispoziție ce se află și în Just. Nov. 67, 1: «nici o mănăstire, nici o biserică, nici o casă de rugăciuni să nu înceapă a se zidi înainte ca episcopul cetății, bineplăcut lui Dumnezeu, să facă în acel loc rugăciune și să înfigă crucea»⁴⁴. Aceeași Sintagmă reproduce și primul canon al soborului «proto-devtera» din 861 (cf. *Pravila Mare*, cap. 116 și 118) care poruncește «să nu se ridice mănăstire fără încuviințarea episcopului, săvîrșind mai întîi molitva obișnuită, iar mănăstirea însăși și cite i-au fost închinat de către întemeietor, să se înscrie în catastih și catastihul să se depună în arhiva episcopiei, spre a nu putea (ctitorul) să-și însușească cele afierosite. Căci dacă cineva care donează oamenilor, nu poate fără motiv special să ia înapoi cele dăruite, cu atît mai mult cine oferă daruri lui Dumnezeu, (nu poate) să le stăpînească iar. Și (ctitorul) fără învoirea episcopului să nu se facă pe sine egumen, nici pe altul să aleagă dinainte în locul lui»⁴⁵.

O dată consacrate, mănăstirile nu pot să fie dezafectate, să rămînă așadar nîncetat mănăstiri; în acest sens se invocă canonul 24 al Sinodului IV ecumenic și can. 49 al Sin. VI ec.⁴⁶. În plus se aducea can. 13 al Sin. VII ec. ce dispunea ca mănăstirile devenite case de rînd (*κοσμικά* sau *κοινὰ καταῶγια*), comune (saecularia habitacula), să se restituie⁴⁷. Ultima dispoziție vizează controversa iconoclastă care după anul 760

40. DRH, BI, p. 91—93.

41. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 158. Spre pildă, *Pravila lui Vasile Lupu (Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești, 1648. Ediție critică, ed. Acad., București, 1961, pricina 15, zaceala 16 — Pravila din 1652, vina 15, glava 348).*

42. PG., CXLV, 40 A; v. și SA, II, p. 650 (comentariul lui Balsamon).

43. COED, p. 89; L. Uedig, *Die Kanonen von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, în «Das Konzil von Chalkedon» (ed. A. Grillmeyer — H. Bacht), II, Würzburg 1953, p. 418 și urm.; să se vadă și SA, I, p. 117, ca și N. Mițaș, *Canioanele Bisericii Ortodoxe*, trad. U. Kovincici și N. Popovici, Arad 1931, 1—2, p. 194.

44. Just. Nov. 67, 1 (CIC, vol. III), p. 344; Just. Nov. 131, 7 (p. 657); 5, 1 p. 29). Vezi și J. Goar, *Ἐϋχολόγιον sive rituale Graecorum*, Veneția 1730 (reimpr. Graz 1960), p. 485 și 487.

45. P.G., CXLV, 37 B-C; ne-am permis, la sfîrșit, o inversiune a două fraze V. și Just. Nov. 57, 2 (CIC, vol. III), p. 313—314.

46. P.G., CXLV, 37 C-D.

47. *Ibidem*, CXLIV, 1305 C.

a căpătat un caracter accentuat antimonastic, criză gravă în care nu puține lăcașuri de cult au fost distruse, fie preschimbate în locuințe obișnuite ori în cazărmi⁴⁸. Istoria românească n-a înregistrat domnitori iconoclaști propriu-ziși, ci doar unii cvasimonahomahi (despre care vom vorbi în capitoul următor). Majoritatea voievozilor noștri «rîvnind să urmeze vechilor împărați și domni» sau «pilda sfinților regi și principii», construiau mănăstiri și le miluiau ca «mari ctitori». Se pare că nici hotărîrea ca episcopul să nu fondeze mănăstiri în detrimentul episcopiei⁴⁹ nu are corespondență în practica românească; la noi prea puține mănăstiri s-au ridicat de vlădici; pentru sfîrșitul secolului XVI avem cîteva lăcașuri de acest gen⁵⁰.

Cît privește termenul «ctitor» (cu derivatul *ctitorie*), unii cercetători susțin că a intrat în limba română în secolele XIII—XIV ceea ce este acceptabil⁵¹. Noi socotim însă că noțiunea de *ctitor* a pătruns la români pe două căi: greacă și slavă⁵². Prin scrisoarea ctitoricească (κτиторικὸν γράμμα) din 1369, Vladislav-Vlaicu întărea mănăstirea Cutlumuș mai multe danii, devenind împreună cu catigumenul Hariton «deopotrivă ctitori», unul «ca cel care a plătit cheltuielile», iar celălalt «ca cel ce s-a trudit și a clădit»⁵³. În anul 1440, într-un document din Muntenia apare expresia «în ctitoria» (въ ктиторіа)⁵⁴, iar într-altul din 1487 citim κτиторъ⁵⁵. În pomelnicul mănăstirii Bistrița de la începutul veacului XV, Alexandru cel Bun este numit «adevăratul ctitor al acestui sfînt lăcaș»⁵⁶. Într-o carte moldovenească din 1424 întîlnim ctitorie (κτиторство)⁵⁷. La Putna, Ștefan cel Mare este indicat ctitor și ziditor: κτитор и създатеа, ultima formă prevalînd în actele slavo-române. În inscripția slavonă de la biserica din Strei Sîngeorgiu (Călan), apare *ktitor* (anul 1408)⁵⁸.

Referitor la Bizanț, există un dublet grafic κτίτωρ — κήτωρ care a provocat la începutul secolului nostru o vie polemică între specialiști, precum K. Krumbacher, A. Heisenberg, G. Chatzidakis, G. Zolotas. De

48. Cf. *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies* University of Birmingham, March 1975, ed. A. Bryer, J. Herrin, Birmingham 1977 (C. Mango, *Historical Introduction*, p. 4).

49. P.G., CXLIV, 13:2 A-B.

50. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, p. 543—544.

51. H. Mihaescu, *Influența grecească asupra limbii române pînă în sec. XV*, București 1966, p. 138 și 142; G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, p. 494.

52. G. Mihăilă, *Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii românești*, București 1973, p. 129 adoptă filiația slavonă; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 156, îl derivă direct din grecește.

53. DRH, B, t. I, p. 502. Editorii au plasat documentul în rîndul celor îndoielnice, dar, cum vom vedea mai departe, datele cuprinse în el se coroborează cu cele autentice (de ex. testamentele lui Hariton).

54. DRH, AI, p. 157 (nr. 91).

55. *Ibidem*, p. 327 (nr. 203).

56. G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, București 1974, p. 305. *Ktitorieia* apare în actul patriarhal din 1395, pentru cele două mănăstioare ale lui Iatco: MM, II, p. 241; cf. P. Năsturel, *D'un document byzantin de 1395 et de quelques monastères roumains*, p. 346.

57. DRH, A, t. I, p. 85 (nr. 59).

58. G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, p. 299; idem, *Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara 1981, p. 25.

exemplu, Zolotas⁵⁹ arată că varianta κτίτωρ nu poate deriva din κτίζω = a zidi, a institui, care putea produce numai formele κτίστης = ziditor, întemeietor, sau κτίστωρ cu același înțeles, că grafia κτήτωρ provine evident din κτάομαι = a dobîndi, a posedea, a stăpîni, susținînd o contaminare semantică în urma căreia fondatorul ar fi fost socotit, într-un fel, și posesorul fundației pioase ridicate de el. Ctitoria, e drept, presupune înainte de toate o posesiune pe care o deține viitorul ctitor; altcum, radicalele κτι — și κτα — sînt înrudite. Pînă și după ctitorire, unele mănăstiri rămîneau în proprietate privată⁶⁰, deși în principiu «stăpînia» era desființată peste bunurile închinat. De pildă, mănăstirea din Perii Maramureșului, potrivit unui act din 1391, era de baștină (ἀπό γονικόρητος), adică de moștenire⁶¹. De notat că forma κτήτωρ a fost foarte des uzitată în tipicele ctitoricești bizantine⁶² și că dubletul grafic mai sus amintit se explică mai ușor prin itacism.

Fără ca Vlaicu-vodă să se declare expres ctitor în hrisovul său din 1374 dat mănăstirii Vodița⁶³, acest lucru reiese din context. Deși în raport cu cele posterioare, actul voievodal este foarte sumar redactat, el conține aproape toate elementele ctitoriale: liberă voință («am binevoit»), scopul pios sau *causa pia* («după îndemnul lui Dumnezeu»), stimulentele morale («ascultînd pe cinstitul între călugări Nicodim»), dania de închinare («cu cheltuială și bani de la domnia mea»), actul de fundare («am zidit»), conlucrarea monahilor neobligatorie («cu munca lui chir Nicodim și a fraților săi, am zidit și am zugrăvit»), înzestrarea cu cele trebuitoare («am dăruit»: odoare, bucate, moșii) și alte danii («la fiecare praznic al sfîntului și purtătorului de Dumnezeu Antonie, o mie de perperi din casa domniei mele și să se împartă săracilor 300 perperi, și 12 burdufuri de brînză și 12 cașcavale și o maje de ceară și 12 postavuri de îmbrăcăminte și 12 postavuri de încălțăminte și 12 pături. Acestea toate le așezăm și le dăruim pe fiecare an din casa domnească»), apoi o clauză canonică («am întocmit domnia mea, după sfat, ca după moartea lui chir Nicodim să nu fie volnic nici un domn să așeze în locul acela cîrmuitor, nici arhiereu, nici nimeni altul, ci precum va spune chir Nicodim și cum va rîndui, așa să ție călugării cei de acolo și singuri să-și pună cîrmuitor»), epilogul specific hrisoavelor românești⁶⁴, sud-slave și bizantine («rog pe fiecare dintre urmași, nici unul să nu le schimbe. Cine s-ar încumeta să schimbe, acestea sau unele dintre acestea, să-î ucidă domnul Dumnezeu...») etc.

59. În nota Κτίστης ὄχι κτίτωρ din NE, 1905, p. 506. Intervenția lui Lambros tot în NE, 1904, p. 280—294. Datorăm aceste informații bunăvoinței D-lui Prof. Al. Elian; îi mulțumim respectuos și pe această cale. V. și Konidares, Δίχαιον... p. 24, n. 23.

60. E. A. Sophokles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods*, vol. II, ed. 3, New York 1837, p. 694: κτήτωρ, — ὄρος = posesor.

61. Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV, 1, p. 13; Soloviev — Mošin, *Grčke po-velje*, p. 415 (pentru sensul expresiei). Pentru Bizant, MM, I, p. 179 etc.

62. Ph Meyer, *Haupturkunden*, p. 200, 215, 249, (ultimul exemplu din 1788); *Actes de Dyonisiou*, ed. N. Oikonomides (t. IV din AA), Paris 1968, p. 97, nr. 15 (anul 1416); K. Manafes, Τυπικά, p. 179 ș.u. și ibid. p. 186, pentru κτίτωρ (anul 1247).

63. DRH, BI, p. 17—19. O prezentare pertinentă nu numai a lui Hariton, ci și a lui Vlaicu, la Pr. Prof. N. Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, BOR, 77 (1959), p. 733 ș.u.

64. K. Manafes, Τυπικά, p. 107, n. 2.

Hrisovul lui Dan I din 1385 către Tismana este mai cuprinzător, introducerea largă, aproape identică cu cea din documentul lui Mircea cel Bătrîn din 1387 pentru Tismana și Vodița. «De aceea — spune Dan⁶⁵ — a binevoit domnia mea ca, precum în domnie, să-i fiu urmaș și în aceasta, așadar să înnoiesc pomana părintelui meu și pentru sufletul meu, să clădesc deplin acest hram (...) și să-l întăresc cu toate darurile și veniturile, nu numai acestea, dar și câte au fost dăruite mănăstirii în vremea părintelui meu...». Deci o miluire și o confirmare în același timp, «pomană» ce are sensul de afectare de bunuri în țel evlavios.

Cu toate că în general hrisoavele au un alt caracter, hrisovul din 1374 comentat mai sus poate fi socotit cel mai vechi tipic mănăstiresc slavo-român păstrat, alcătuit pe teritoriul românesc. După ultimele investigații, probabil inițial la mănăstirile Bistrița și Neamț (aprox. 1387—1392), apoi și în alte locuri, s-a propagat tipicul ctitoricesc constantinopolitan, întocmit de patriarhul Alexios Studitul (1025—1043), iar manuscrisele slavo-române «clasice» din sec. XV—XVI, în redacții variate, conțin tipicul studit în prelucrare athonită⁶⁶. Cele mai vechi tipice slavo-române, neoriginale, din sec. XIV, sînt manuscrisele 1846/807 și 1902/813 de la Dragomirna⁶⁷, în care partea liturgică copleșește⁶⁸. Ce sînt de fapt tipicele ctitoricești (τυπικὰ κτητορικὰ) ? Nimic altceva decît niște «cărți» ctitoriale ce se inspirau mai mult sau mai puțin din regulamentul liturgic adoptat de Sf. Sava în Palestina (tipicul ierusalimitean), fiind confecționate din împrumuturi mutuale: unele sffrșeau prin a deveni modele ce se imitau nu numai în imperiu, ci și în țările străine⁶⁹. Din veacul IX⁷⁰ și pînă la începutul sec. XV numărul tipicelor a crescut. Recent s-a dat o listă de 32 de exemplare⁷¹. E adevărat că nu toate s-au conservat integral, dar textele ce ni s-au transmis prezintă un interes aparte pentru informațiile ce le oferă. Înainte de a intra în unele detalii, socotim potrivit a reda cîteva clasificări «tipiconale»⁷². Din nefericire, tipicele noastre n-au fost clasate.

Diviziunea în tipice liturgice și tipice ctitoricești a propus-o Leon Allatius încă în 1645⁷³. Cardinalul J. B. Pitra, la 1858, face distincție între tipicele pur liturgice și cele monastice. W. Nissen deosebește cinci categorii de tipice, în rîndul al cincilea incluzînd pe cele ctitoricești⁷⁴. Renumitul bizantinist K. Krumbacher remarcă tipice liturgice și disciplinare (Klosterregeln), și tipice ctitoricești (Stiftungsurkun-

65. DRH, B, t. I, p. 21. Pentru Moldova, a se consulta DRH, A, t. I, nr. 29, 30 ș.u. (și indicele final, p. 514), cu diferențe serioase la fond și formă.

66. R. Constantinescu, *Manuscrisele slavo-române de la Arhivele Centrale din Moscova*, RA, 38 (1976), p. 13.

67. *Ibidem*, p. 13, n. 13.

68. Despre tipicele liturgice, Manafes, *Τυπικά*, p. 28.

69. Janin, *Monastères*, p. 4 și 188: de pildă, tipicul mănăstirii τῆς Ἐβεργελίδος (Dmitrievsky, *Τυπικά*, I, p. 256—614), inspirat din regulile studiților, va fi tradus în slavă de Sf. Sava Sîrbul (Meyer, *Haupturkunden*, p. 184—187).

70. K.S. Frank, *op. cit.*, p. 198.

71. K. Manafes, *Τυπικά*, p. 178—190.

72. Pe larg, *ibidem*, p. 33—57.

73. L. Allatius, *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*, Paris, 1645, p. 6 ș.u.

74. E vorba de opera lui Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. IV, Paris, 1858, p. 381 ș.u.; Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, Jena 1894, p. 5—21.

den)⁷⁵. Teologul G. Sotiriou face următoarea împărțire: ctitoricești (κτιτορικὰ) și liturgice (τὰ τυπικὰ κανονιστικῶν διατάξεων)⁷⁶. Separare similară la N. Bees⁷⁷. Pl. de Meester vorbește de tipice și testamente adnotînd că uneori cele două denumiri se confundă. După Meester tipikon-ul de ctitorie cuprinde: a) rînduiala slujbelor, b) normele disciplinei religioase și c) condițiile materiale și financiare ale fundației. Același liturgist constată că posedăm puține tipice ctitoricești în înțelesul exact și canonic al cuvîntului; cărțile fundamentale a lui Mihail Attaliates și a mănăstirii constantinopolitane τῆς Ἐβεργέτιδος ράμιν mostre ale genului⁷⁸. În sfîrșit, K. Manafes distinge Μοναστηριακὸν Τυπικὸν și Κτιτορικὴ (Μοναστηριακὴ) Διαθήκη⁷⁹ înțelegînd prin ultima formulă un document alcătuit de ctitorul sau renovatorul (al doilea ctitor) vreunei mănăstiri, după modelul testamentului — în loc de tipicon —, prin care se fixează succesorul la egumenia mănăstirii sau se determină felul alegerii lui; se exprimă modul în care egumenul trebuia să conducă comunitatea sau să stabilească raporturi cu oficialitățile ori cu alte mănăstiri; să comunice periodic tipul liturgic urmat și să inventarieze regulat bunurile ce constituie averea așezămîntului. Diferențele față de *Monasteriakon typikon* sînt neînsemnate, cu excepția confirmării autodespotiei și autexousiei din I categorie. Cu toate acestea, unele deosebiri se semnalează la constituțiile date athoniților. E vorba de tipicele lui Ioan Tzimiskes («Tragos») din 970 și al lui Constantin Monomahul din 1046⁸⁰, tomosul și typosul (tipicul) Sfîntului Munte aparținînd lui Manuil II Paleologul și patriarhului Antonie, din 1394, ca și typikul aceluiași autocrator Manuil din 1406. Caracterul acestor tipicoane este de pur arbitraj⁸¹.

Tipicele mănăstirești denotă individualismul monahismului bizantin care — ca și cel apusean — niciodată n-a posedat un statut de ansamblu⁸². Însuși numele tipicelor este foarte variat, însemnînd dispoziție, ordin, slujbă, rînduială, regulă, formulare, canon, manual etc.⁸³. Normal se indică numele mănăstirii, al ctitorului sau autorului scrierii. Unele tipice⁸⁴ înfățișează în preambul trecutul așezămîntului, respectiv autobiografia celui ce a alcătuit tipikonul; remarcabilă este notița biografică a împăratului Mihail VIII Paleologul din tipicul pentru mănăstirea Arhanghelul Mihail de pe Muntele Auxentios⁸⁵. După prolog urmează textul propriu-zis, împărțit în mai multe capitole, în care se

75. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, ed. 2, München 1897, p. 314.

76. G. Sotiriou, Τὸ ἅγιον Ὅρος. Ἱστορία καὶ τέχνη. Συλλογος πρὸς διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων, Atena, 1915, p. 67.

77. N. Bees, Ἡ ἀρχέτυπος κτιτορικὴ Διαθήκη τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βησσαρίωνος, μητροπολίτου Λαρίσης, ἱδρυτοῦ τῆς μονῆς Μεγάλων Πυλῶν (τῶς κοινῶς καλουμένης Δουσαίου), Atena 1948, p. 6—9.

78. Pl. de Meester, *Les typiques de fondation*, în «Studi bizantini e neoellenici», 6 (1940), p. 495.

79. K. Manafes, Τυπικά, p. 174 (concluzii generale).

80. *Ibidem*, p. 38, acceptă data de 972 pentru «Tragos»; anul real e 970 (D. Anastasievic, *La Date de typikon de Tzimiscès pour le Mont Athos*, în *Byz.*, 4, 1927—1928, p. 7—11). V. și *Actes du Protaton* (— AA, vii, nr. 7 și 8).

81. K. Manafes, Τυπικά, p. 39.

82. L. Bréhier, *Institutions*, p. 431.

83. K. Manafes, Τυπικά, p. 25—27.

84. *Ibid.*, p. 73, cu enumerarea lor.

85. *Ibid.*, p. 70, n. 1; Dölger, *Regesten*, 2065; REB, 29—30 (1959—1960), 447—474.

fac referiri la masă, posturi, veșminte, lucru manual, servicii divine, avere funciară, epitropi, efori, pronoeți etc.⁸⁶. Vom stărui, pentru moment, asupra ultimelor trei atribute bine corelate de problematica capitolului de față.

Προνοητής, ἐπίτροπος, ἔφορος dar și κουργάτωρ, προστάτης, κοσμήτωρ, ἀντιλήπτωρ, ἀντιλ ἀμβανόμενος⁸⁷ etc. sînt termeni mai puțin preciși ce înlocuiesc deseori pe cel de χαριστικάριος sau δεσπότης⁸⁸. Charistikariul este beneficiarul unei charistiké, ce obține posesiunea, nu proprietatea. Χαριστική ca termen tehnic exact înseamnă — în opoziție cu donația pură (δωρεά τελεία sau καθαρὰ) cu care nu trebuie să se confunde — o donație condiționată, făcută exclusiv în favoarea persoanelor (și nu a instituțiilor de drept public ori privat)⁸⁹, denumirea completă a instituției este χαριστική δωρεά⁹⁰. În privința unor dăruiri de mănăstiri la români, s-a sugerat că «poartă negreșit caracter de haristikion»⁹¹. Să examinăm exemplul cel mai «sigur», adus în sprijinul acestei păreri. În 1429, Alexandru cel Bun dăruiește soției și fiului său, mănăstirea de la Vișnevăț «ca să-i fie ei uric, cu tot venitul și cu toate folosințele (care) ascultă (de) această mănăstire, ei și copiilor ei (...) și nepoților lor și strănepoților lor (și) răstrănepoților, neclintit și nemișcat niciodată, în veci»⁹². Dacă donația moldoveană e făcută pe «veci», în Imperiul bizantin există — în practica charistikariatului — delimitări temporale: δωρεά ἐφ' ὄρω ζωῆς sau ἐφ' ἐνὶ προσώπῳ (cu titlu viager), sau ἐπὶ δυοὶ și chiar ἐπὶ τρισὶ προσώποις, adică pentru încă două sau trei generații descendente⁹³. Acest caracter temporar al charistiké constituie singura diferență fundamentală între ea și donația pură, perpetuă sau veșnică⁹⁴, cu care se aseamănă de fapt donația românească adineauri dezbătută.

Negreșit, canonic și legal, mănăstirile însele nu pot deveni bunuri seculare, dar ca obști economice ele posedă bunuri productive. Este limpede că cel ce beneficiază de o donație pură va profita de aceste avantaje materiale ca și de cele ce provin din bunurile patrimoniale, pe cînd charistikariul se va bucura numai în măsura și în timpul fixat prin actul de charistiké⁹⁵. La fel este clar că proprietarul unei mănăstiri (ctitor sau nu) poate face public un act de donație pură sau de charistiké prin faptul că el are dreptul de a transfera, unei persoane din opțiunea sa, toată proprietatea ca și simplul uzufruct al bunului său; adăugăm că în practică aceste acte, îndeosebi cînd emanau de la un particular în folosul altuia, puteau masca adevărate vânzări⁹⁶, iterativ oprite de canoane și de legislația imperială.

86. K. Manafes, Τυπικά, p. 73—77, îndeosebi p. 75, punctul 5.

87. H. Ahrweiler, *Charistikariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux Xe — XIe siècles*, în ZRVI, 10 (1967), p. 3; MM, V, 318; Dmitrievsky, *Typika*, p. 722 etc.

88. H. Ahrweiler, *op. cit.*, p. 3. 89. *Ibid.*, p. 2.

90. *Ibid.*, p. 2, n. 7. De ex., o donație de mănăstire din 1246 (MM, IV, 348).

91. T. Simedrea, *Mănăstiri vindute și dăruite în secolul XV-lea în Moldova*, BOR, 67 (1949), p. 80. 92. DRH, A, t. I, p. 124—125.

93. H. Ahrweiler, *op. cit.*, p. 4.

94. *Ibidem*, p. 6.

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*

Charistikariatul, care s-a difuzat începînd cu sec. X și dăinuind pînă în sec. XII inclusiv, avea menirea să promoveze progresul economic al patrimoniului monastic, dar a condus și la grave abuzuri⁹⁷. Într-un discurs celebru, patriarhul Antiohiei Ioan Oxites (sec. XI) protestează împotriva charistikariatului⁹⁸, ce a fost condamnat și de patriarhul ecumenic Sisinius II (996—998), însă aprobat de urmașul acestuia, Sergios⁹⁹ care a dispus ca donațiile și *epidoseis* (δωρεαί, ἐπιδοσεις) să se facă fără opreliște, în vederea conservării și profitului mănăstirilor care le fac obiectul¹⁰⁰. Vlastares rezumă această hotărîre, indicînd și numele lui Sergios¹⁰¹. Dimpotrivă, în 1027 și 1028 Alexios Studitul va interzice beneficiarilor unor donații de mănăstiri de a le transfera sau vinde; o femeie nu putea deține o mănăstire de bărbați, și vice-versa; nici o transmitere pe timp limitat (ἐκδοσις)¹⁰² nu putea fi făcută fără știrea patriarhului, mitropolitului sau episcopului de care ele depind¹⁰³. Dar împăratul Alexios I Comnenul (1081—1118), printr-o ordonanță (1096), nu aduce vreo îngrădire principiului donării de mănăstiri care pot fi concesate în continuare în *epidosis*, în eforie sau în administrare, sau în «deplină libertate» (...κατ' ἐπιδοσιν δοθεῖσι μοναστηρίοις καὶ κατ' ἐφορείαν ἢ οἰκονομίαν ἢ εἰς ἡ παντελῆ ἐλευθερίαν...) ultima expresie ținînd locul așa-numitei *κατὰ δωρεάν* (în donație)¹⁰⁴.

Epidosis este o formă de charistiké, exercitată numai de Biserică, nu în avantajul unei persoane ci al instituției-ctitorie, mai ales cu scopul echilibrării situației economice a unor mănăstiri. Epidosis, adică atribuirea unei mănăstiri altei mănăstiri, nu a provocat atîtea abuzuri precum charistikariatul, fiind rar criticată¹⁰⁵. De reținut că epidosis se regăsește în cele două țări române. La 1388, Mircea cel Bătrîn «binevoiește» «ca mănăstirea Codmeana să fie supusă, cu toate ce se țin de ea, mănăstirii mai sus-scrise (Cozia) și de acolo să se stăpînească». Însă ambele mănăstiri apar asociate numai în două acte din 1418 și 1421. Abia în 1625 mitropolitul Luca confirmă Coziei «închinarea» Cotmenei făcută de Mircea, urmînd ca prima mănăstire să dea celei de-a doua necesarul pentru traiul monahilor, cînd este lipsă de bucate¹⁰⁶. Și un caz din 1542—1544 poate fi asimilat cu epidosis-ul¹⁰⁷. Cît privește Moldova, în 1411 Alexandru cel Bun «face cunoscut» că «mănăstirea de la Bohotin va asculta de această mănăstire» (Bistrița). În 1462

97. P. Lemerle, *Etudes*, p. 10—11; MM, I, 262—264, 345 etc.; Konidares, *Δίχαιον*..., p. 260.

98. P. Gautier, *Jean V l'Oxite patriarche d'Antioche, notice biographique*, REB, 22 (1964), p. 128—157; idem, *Réquisitoire du patriarche Jean d'Antiochie contre le charistikariat*, REB, 33 (1975), p. 107.

99. Grumel, *Régestes*, nr. 821 și 1016; L. Bréhier, *Institutions*, p. 438, a scris Sisinius în loc de Sergios. 100. PG, CXIX, 741 C. 101. PG, CXLIV, 1305 D.

102. Cf. sensul din PG, CXLIV, 1300 B.

103. PG, CXIX, 843 A; Grumel, *Régestes*, nr. 833 și 835; SA, V, p. 21 și 30.

104. P.G., CXXVII, 944 B; Dölger, *Regesten*, 1076; JGR, 1931, I, p. 346—

348. A se vedea alte detalii, la J. Darrouzès, *Dossier sur le charistikariat*, în «Polychronion Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag», Heidelberg 1966, p. 150—165.

105. Această practică a dăinuit pînă la finea imperiului (H. Ahrweiler, *op. cit.*, p. 13). Să se vadă și W. Nissen, *op. cit.*, p. 56; Konidares, *Δίχαιον*, p. 108—111; E. Vranoussis, *Πάτρις*, p. 319 (pentru un caz din 1340) etc.

106. DRH, B, t. I, p. 26—27 (nr. 9). 107. *Ibid.*, p. 172 și vol. II, p. 333.

Bohotin e reîntărită Bistriței¹⁰⁸. Alte exemple: anii 1431, 1446, 1458, 1470, 1490¹⁰⁹.

Există la Bizanț o deosebire notabilă între ctitori și charisticari, de pildă: unii aveau în sens larg proprietatea, însă nu beneficii, ceilalți nu erau proprietari dar puteau dispune de drepturi în folosul lor¹¹⁰. Practica charistikariatului este atestată în Bizanț și în veacul XII, supraviețuind eforia. Eforii și fondatorii aveau aproape aceleași drepturi, ei administrau bunurile mănăstirii; uneori își arogau o parte din venituri. Eforii, ca și ctitorii, dacă nu se îngrijeau de buna chivernisire a mănăstirii, își pierdeau drepturile, cel puțin administrația putând fi încredințată altuia¹¹¹. *Ephoreia* intră în moravurile monastice în sec. X și cunoaște, începând cu sec. XII, un avânt particular. Mulți ctitori numesc ca efor pe împărat (mănăstirile de monahi) sau pe împărăteasă (cele de maici) care desemnau pe reprezentantul lor, persoana aleasă ca efor, ceea ce explică numărul mare de mănăstiri imperiale (βασιλικά) din ultimele veacuri ale imperiului¹¹². Nu mai puțin, voievozi români ca Vlad Călugărul, Neagoe Basarab, Radu de la Afumați și alții, pot fi numiți ἐπίτροποι καὶ ἑφοροι ai mănăstirilor de la Athos, așa cum Constantin Dragas, socru împăratului Manuil II, apărea în această calitate în actele Cutlumușului din 1393¹¹³. Poziția de *mūtevellī* (administrator) la Athos, recunoscută de otomani unor domnitori români, nu se datorește întâmplării¹¹⁴. În Principate, cu o situație mult mai sigură privind mănăstirile, întâlnim cazuri rarissime de eforat. Astfel, într-un hrisov din 1512 de la Neagoe Basarab pentru mănăstirea Corbii-de-Piatră citim: «...a venit monahia Magdalina înaintea domniei mele de a închinat această mai sus-spusă mănăstire domniei mele; dacă se va întâmpla moarte monahiei Magdalina, iar mai sus-spusele sate, țigani și vie, prădalica să nu fie, ci să fie sfintei mănăstiri și mănăstirea să fie domnească»¹¹⁵. În 1517 același Neagoe dăruiește mănăstirii Corbii-de-Piatră un obroc anual de 700 aspri, motivând că «am văzut-o sărăcită și cu dorință am dorit a nu o lăsa, ci a o căuta și a o milui și ctitor următor a ne numi»¹¹⁶. La români abia în sec. XVIII dreptul de ctitorie începe să fie dublat în mod serios de instituția epitropiei¹¹⁷.

În continuare, vom avea în vedere testamentele ctitoricești ce privesc direct tema noastră, fiind strâns înrudite cu typika. Denumirile

108. DRH, A, t. I, p. 41—2 și II, 153. 109. *Ibid.*, I, p. 150, 379; II, 99, 242; III, 148.

110. E. Herman, *Ricerche*, p. 346; H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, București, 1972, p. 174, 181—2.

111. J. Zishman, *Das Stifterrecht (Τὸ κληρονομικὸν δικαίον) in der morgenländischen Kirche*, p. 100 ș.u.; Herman, *Ricerche*, p. 347.

112. H. Ahrweiler, *op. cit.*, p. 14; Konidares, *Δικαίον* p. 177 ș.u.

113. P. Ș. Năsturel, *Aperçu critique*, p. 113 și n. 103. Pentru ctitoriile și ajutoarele românești în sudul Dunării, v. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 603—605. Odată cu înaintarea turcească, Sfântul Munte rămâne pentru mulți cîrmulitori creștini «ca o instituție imuabilă, ca element providențial de continuitate» (V. Laurent, *Un acte grec inédit du despote serbe Constantin Dragas*, în REB, 5, 1947, p. 176).

114. P. Ș. Năsturel, *Aperçu critique*, p. 111; N. Beldiceanu, *En marge d'une recherche concernant les relations roumano-athonites*, în Byz. 50 (1980), fasc. 2, p. 620. 115. DRH, B II, p. 206. 116. *Ibid.*, p. 297.

117. G. Cronț, *op. cit.*, p. 111.

sînt felurite (diatheke, diataxis etc.)¹¹⁸, iar motivele alcătuirii lor pot fi rezumate astfel: cînd întemeietorii sau restauratorii mănăștirilor erau monahi, atunci nu se proceda la redactarea documentului, conducerea sau administrarea a-tipiconală putea fi absolut normală cît trăia ctitorul sau renovatorul; aceasta nu era posibil a fi continuată scrupulos și după moartea lui. De aceea marea preocupare a oricărui ziditor sau înnoitor de mănăștire era să asigure și egumenul ei și pe succesorul acestuia¹¹⁹. Unii ctitori scriu pînă și numele urmașilor, ca Teodor Studitul. Hariton, egumenul Cutlumușului, limitează însă alegerea egumenului la comunitatea călugărească¹²⁰.

Pentru exemplificare, vom reproduce succint al doilea testament (din cele trei) al lui Hariton, scris în 1378: prologul cu meditația asupra morții, contribuția domnului Ungrovlahiei la fortificarea mănăștirii, presiunile lui Vladislav ca Hariton să schimbe sistemul chinovial al mănăștirii, refuzul acestuia și îngăduința ca viață idioritmică să ducă numai «vlahii», întărirea drepturilor elinilor și românilor, alegerea egumenului și chipul instalării lui, în fine dorința ca toți să se conformeze rînduieiilor testamentare¹²¹. De numele lui Hariton se leagă și cel mai vechi atestat de ctitorie (1369), păstrat în grecește, relativ la Țara Românească. Deși recent a fost trecut în rîndul documentelor îndoielnice¹²², ținînd cont de datele testamentelor lui Hariton, socotim totuși că oferă știri autentice. Actul în care domnul român vorbește la persoana întii despre liberalitățile ce le va acorda mănăștirii și de condițiile pe care înțelege să i le impună, ar putea fi apreciat ca o piesă emisă de cancelaria voievodală a Țării Românești și expediată mănăștirii Cutlumuș, în arhivele căreia se află și astăzi. Această piesă este «dublul» unui original, alcătuit de Hariton la Athos și trimis pentru a fi iscălit de Vladislav. Piesa nu e nici o copie, dar nici originalul care nu știm dacă a ajuns în Ungrovlahia și dacă s-a mai întors la Athos validat¹²³. Oricare va fi fost soarta originalului, interesează aici cuprinsul lui prin care domnul muntean se îndatorează — la rugămintea preacuviosului kir Hariton — «ca pe temelia pusă de domnul și tatăl domniei mele la numita mănăștire a Cutlumușului (...) să ridic o mănăștire, să înconjur cetatea cu o împrejmuire de zid și s-o întăresc cu turnuri, să clădesc o biserică, o trapezărie și niște chilii, să cumpăr moșii și să dăruiesc vite pentru traiul și ușurarea nevoilor fraților care locuiesc și vor locui într-însa, făcînd astfel pomană părinților domniei mele și mie». Noul egumen urma să vină în Ungrovlahia «să ia întărire» și de la voievodul «ctitor»¹²⁴.

118. K. Manafes, *Томъа*, p. 141—142.

119. *Ibid.*, p. 125—126.

120. PG, XCIX, 1817; P. Lemerle, *Actes de Kutlumuș*, Paris 1945, p. 121.

121. Sumarul (după Lemerle, *op. cit.*, p. 117—21, nr. 30) la Manafes, *Томъа*, p. 159, care rezumînd primul testament scrie eronat că Iovan Uglieșa a fost domnul Ungrovlahiei (p. 158—159). Și în primul și în al doilea testament în adevăr figurează despotul din S—E Macedoniei, dar fără confuzia menționată.

122. DRH, B I, p. 499—505.

123. Al. Elian, *Elemente de paleografie greco-română*, în DIR, Introducere, I, București 1956, p. 363—364.

124. DRH, B I, p. 501—504.

Ctitorii trebuiau, aşadar să asigure protecţia şi îngrijirea sfintului lăcaş. Iată ce scria în 1372 patriarhul de Constantinopol : «...pe cine va alege Dumnezeu să fie mitropolit în Ţara Ungrovlahiei, să fie ctitor al mănăstirii Cutlumuş şi să ajute cu grijă, ca şi mine. Iar mănăstirea să fie datoare să-l scrie pe el la sfânta proscomidie, ca pe un ctitor şi să-i cînte ca unui ctitor»¹²⁵. În esenţă, actul ctitoricesc rămîne o liberalitate cu contraprestaţii specifice¹²⁶. Dintre datoriile ctitorului face parte înainte de toate predarea bunurilor promise în vederea întreţinerii mănăstirii şi a trăitorilor din ea, după ce anterior zidirii a cerut învoirea episcopului său¹²⁷; ctitorul prin fapta de ctitorie nu trebuia să afecteze drepturile legitime ale familiei sau rudelor. Cît despre privilegiile (τὰ προνόμια) ctitoricesci, pot fi împărţite în oneroase şi onorifice; ele au fost sintetizate în cîteva puncte :

- 1) supravegherea sau controlul administraţiei corecte a ctitoriei;
- 2) colaborarea la desemnarea deservenţilor acesteia;
- 3) dreptul de a primi alimente în caz de sărăcie (utile jus);
- 4) favorul de a avea inscripţie dedicatorie;
- 5) tablou votiv;
- 6) de a fi pomenit şi el şi membrii familiei, plus

7) privilegiul de a fi înmormîntat în interiorul bisericii¹²⁸. Viitorii ctitori trebuiau să fie ortodocşi, iar ctitoria să izvorască din pietate. Titlul de ctitor se acorda de autoritatea bisericească; el se moşteneşte¹²⁹. Mara, văduva sultanului Murad II, înfiase pe Vlad Călugărul «ca să poată trece, de drept, pe seama cuiva, ctitoria de la Hilandar, a strămoşilor ei»¹³⁰. Ctitorului nevrednic i se retrăgea calitatea. Ctitorii iniţiali se chemau şi mari ctitori sau primii ctitori. Mai puteau figura printre aceştia şi unii dăruitori de averi consistente. Apoi, moştenitorii vechilor ctitori cereau să se numească şi ei «noi ctitori»¹³¹. Donatorii ulteriori solicitau mereu să fie pomeniţi «împreună cu ctitorii». La Bizanţ, restauratorii erau denumiţi δεότεροι κτήτοροι. În a sa

125. DIR, B I, p. 27. 126. Val. Georgescu, *Bizanţul*, p. 175.

127. Cf. canon. 4/Sinod. IV ecumenic (COED, p. 89); Just. Nov. 67, 2 (CIC, III, p. 345); 131, 7 (p. 657); 57, 2; cf. Bas. 5, 1, 1 şi 5, 3, 13 (termenul de 6 luni).

128. N. Cotlarciuc, *Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina*, Stuttgart 1907, p. 23—45; D. G. Boroianu, *Chestiuni de drept bisericesc*, Buc., 1905, p. 6 ş.u.; Zhishman, *op. cit.*, p. 63.

129. La Karies (Athens) se conservă pomelnicul ctitorilor şi după criteriul naţionalităţii; în coloana a 5-a sînt scrişi voievozii şi boierii valahi (M. Beza, *Urme româneşti în răsăritul ortodox*, Bucureşti 1935, p. 84). Ne vom opri asupra lui jus imaginis şi «aducerii aminte». Prezenţa chivotului (a chipului bisericii) în mîniile ctitorilor se referă la calitatea ctitoricească (P. Chihaiia, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab*, p. 21, 163, n. 72 şi p. 165). A se consulta şi M. Tatić—Djurić *L'iconographie de la donation dans l'ancien art serbe*, în «Actes XIV CIEB», III, p. 311 ş.u. Pe de altă parte, soroacele de pomenire ale ctitorilor noştri variau. Mai ales în Moldova s-a obişnuit a se «pomeni» şi la 20 sau 21 de zile după moarte, obicei rămas probabil de la romani; aşa se pomeneste Ştefan cel Mare în 1466 (cf. Pr. Prof. Ene Branşte, *Liturgica specială*, I, Bucureşti 1980, p. 498, n. 21).

130. P. Ş. Năsturel, *Sultana Mara, Vlad Vodă Călugărul şi începutul legăturilor Ţării Româneşti cu mănăstirea Hilandar (1492)*, în GB, 19 (1960), p. 500; DRH, B II, p. 154. 131. DRH, B II, p. 440.

*diatiki*¹³², Hariton se consideră «al doilea ctitor și înnoitor al mănăstirii Cutlumuș» (δεύτερος κτήτωρ και ἀνακαινιστής τῆς μονῆς Κουτλουμουσίου¹³³). Ca o concluzie pentru problema tipicelor-testamente tratată mai sus: dacă în Imperiul bizantin unele se întindeau pe zeci de pagini (Attaliates,¹³⁴ Irina Dukena¹³⁵), la români erau mai condensate, mai scurte. Ceva mai extins este testamentul sau «așădzarea» lui Miron Barnovschi din 1627, pentru mănăstirea Hangul rectitorită de el. La început se dau câteva indicații pentru slujbe, se precizează apoi regimul de obște, textul urmînd a se citi de trei ori pe an în fața obștii pentru respectarea lui¹³⁶. În schimb, «Așezămîntul» lui Antim din 1716¹³⁷ are un cuprins mai detaliat, fiind rînduit pe capitole întocmai ca la Bizanț.

Cît privește structura de clasă a ctitoriilor, trebuie spus că atît în Țările române cît și în Imperiul bizantin, persoane din aproape toate categoriile sociale s-au înscris în «pomelnicul ctitoricesc». La români se deosebesc: ctitorii domnești, diecezane (întemeiate de mitropolit sau devenite mitropolitane; la fel episcopale), obștești (majoritatea biserici de sat), boierești (în Ardeal, îndeosebi cneziale) și particulare (ca o stare abuzivă, temporară)¹³⁸. La Bizanț: mănăstiri imperiale (αὐτοκρατορικά, βασιλικά), ale fiscolei sau statului (τοῦ δημοσίου), patriarhale (οἰκεῖα, πατριαρχικά, σταυροπηγιακά), mitropolitane (μητροπολιτικά), episcopale (ἐπαρχιακά), sătești (χωριτικά), aristocratice (ἀριστοκρατικά) și particulare (προσωπικά, κοσμικά)¹³⁹. În linii mari, ele concordă. Mănăstirile proprietate privată prezintă un interes aparte, întrucît nu o dată erau împărțite, moștenite, dăruite sau chiar vindute¹⁴⁰. S-a crezut — pentru români — că avem de-a face cu «simple biserici de sat, făcînd parte din patrimoniul boieresc și fiind supuse aceluiași reguli de stăpînire ca și satele propriu-zise»¹⁴¹. Dar într-un surset moldovean din 1466 citim că a venit înaintea domnului și a boierilor cineva de a «vîndut dintru al său drept uric o mănăstire din

132. P. Lemerle, *Actes de Kutlumuș*, p. 118.

133. Pentru alte exemple, Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 175, n. 189.

134. MM, V, 308 ș.u. (anul 1077). 135. *Ibidem*, p. 334—91.

136. DRH, A XIX, p. 220—222 (nr. 170).

137. Antim Ivireanul, *Opere*, ed. G. Ștrempele, Buc., 1972, p. 325—346.

138. C. C. Giurescu, Dinu Giurescu, *op. cit.*, II, p. 216; M. Porumb, *Pictura românească din Transilvania*, I, Cluj-Napoca 1981, p. 32.

139. Fundațiile pioase private căutau mereu să li se recunoască statutul fundațiilor oficiale sau de stat (P. Lemerle, *Etudes*, p. 273). În Serbia medievală mănăstirile se împărțeau în: a) mănăstiri ale suveranilor sau lavre; b) arhiepiscopale sau patriarhale; c) mănăstiri-curtii episcopale; d) ctitorii eparhiale; cf. Djoko Slijepčević, *Istoriya Srpske Pravoslavne Crkve*, I, München 1962, p. 221 (informații primite prin amabilitatea pr. prof. dr. S. Anuichi). Pentru distincția între bunurile statului și cele ale împăratului sau domnului, Fr. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung*, Leipzig 1927, p. 46 și 69; Dinu C. Giurescu, *Țara Românească în secolele XIV—XV*, București 1973, p. 226; Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 182. Fundațiile imperiale apar cu denumirea respectivă din sec. IX; Konidares, Δίκαιον, p. 29, n. 51, p. 80 și 122, n. 5. Pentru cele obștești, să se vadă Dölger, *Reg.* 783; JGR, 1857, p. 306; JGR, 1931, p. 259.

140. Că mănăstirile se vindeau în Egipt deja pe timpul lui Iustinian, o demonstrează novela 7, 11 (CIC, III, p. 61). Vezi și bibliografia indicată de Konidares, Δίκαιον, p. 30, n. 2 și p. 31, n. 7. 141. H. H. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, p. 185.

sus de Tâmaș, undi au fost Marta călugărița...»¹⁴². La finele sec. XVI mănăstirea Segarcea a fost vîndută lui Mihai Viteazul¹⁴³. În 1630 o mănăstire tot din Țara Românească este vîndută pentru datoria ctitorului¹⁴⁴, semn al simțului puternic de stăpînie ctitoricească, soarta așezămîntului fiind legată de cea a ctitorului. Mănăstirea Mislea, de exemplu, a fost lovită odată cu ctitorii ei¹⁴⁵. În 1509 Mihnea cel Rău bombardase mănăstirea Bistrița a Craioveștilor, vrăjmașii săi. După aceea, ctitoriile boierești din Moldova n-aveau drept la turn, în sec. XV. Politica domniei de desființare a acestor forme de proprietate și de centralizare a mănăstirilor și bisericilor, a fost de mult tele-vată¹⁴⁶.

Un destin mai bun au avut marile ctitorii, cele oficiale, legate de domnie și bucurîndu-se mai copios decît celelalte de o serie de scutiri și donații, ca și la Bizanț. Lui Ștefan «cel Sfînt» tradiția îi atribuie zeci de mănăstiri (inclusiv biserici), construite ori reparate — majoritatea — în ultima etapă a domniei sale¹⁴⁷. O vastă operă ctitoricească a săvîrșit și Neagoe Basarab la vremea sa. Munificența domnilor români și față de mănăstirile din țară și față de cele străine, este evidentă. La un moment dat, țările românești au fost sprijiniteoarele cele mai active ale Athosului, încît viețuitorii de acolo le socoteau «raiul» de unde așteptau «harul și darul desăvîrșit»¹⁴⁸.

Înainte de a trage unele concluzii, se cuvine a discuta, fie în trecut, aspectul ratificării actelor de ctitorie și de danie. Această confirmare din partea stăpînirii, la români și în Bizanț, se făcea în virtutea aceluia *condominium* (*dominium eminens*) al voievodului sau

142. DRH, A II, p. 194 (nr. 136); la Bizanț: MM, I, p. 138; SA, I, p. 91 etc.

143. T. G. Bulat, *O mănăstire doljeană închinată Patriarhiei de Alexandria: Segarcea*, în MO, 21 (1969), p. 551—559.

144. DRH, B XXIII, p. 181 (nr. 100; vezi și nr. 108 și 383).

145. Stahl, *Studii de sociologie istorică*, p. 174.

146. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 73 și 173; P. P. Panaitescu, *Biserica*, în «Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV—XVII)», București 1957, p. 450—452; Al. Gonța, *Domeniile feudale și privilegiile mînăstirilor moldovene în timpul domniei lui Ștefan cel Mare*, în BOR, 75 (1957), p. 455.

147. Cf. Dr. N. Chiriac, *Ctitoriile lui Ștefan cel Mare, domnul Moldovei (1457—1504)*, Cimpulung-Muscel 1924. În Moldova, s-au ridicat în sec. XIV—XVI, circa 71 mănăstiri și 14 schituri, în Țara Românească 78, respectiv 44, iar în Banat și Ardeal cu mult peste 30 mănăstiri (aici numărul schiturilor nu se poate preciza, ele servind și de biserici satești). Desigur, este vorba de un calcul aproximativ, după tabelele Pr. I. Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*. La pag. 471, pentru Transilvania secolelor XII—XIII, se dă o cifră neînsemnată de lăcașuri, în raport cu numeroasele «mănăstiri grecești» (ortodoxe) menționate de un act pontifical din 1204.

148. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Ortodocșii români și muntele Atos*, în MB, 30 (1980), p. 591. Generozitatea voievozilor noștri s-a arătat din plin, încît Porfirie Uspensky putea să scrie în 1845 că «nici un (alt) popor ortodox n-a făcut atît bine Athosului, ca românii» (*Istoria Aton*, III, Secț. 2, Petersburg 1892, p. 334). Atît domnul cît și boierii se stimulau în a-și trimite milele către Sfetagora sau în alte locuri «sfinte». S-au înfiripat adevărate tradiții de familie în donațiile române la Athos (R. Crețeanu, *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, în EBPP, p. 135 și urm.).

împăratului, avînd și un rost probator¹⁴⁹. «Facem cunoscut — zice Alexandru cel Bun în 1409 — cu această carte a noastră, tuturor celor care o vor vedea sau o vor auzi că (...) am dat mănăstirii...»¹⁵⁰. Un hrisov împărațesc din 1088 cuprindea absolut toate impozitele din acel timp, ca și numele funcționarilor statali ce puteau lua cunoștință de privilegiile date mănăstirii Patmos¹⁵¹. Și capii Bisericii întăreau citeodată unele documente, cei din Bizanț mai ales după 1453¹⁵².

În ansamblu, dreptul de ctitorie român a urmat norma bizantină. Receptarea a fost destul de largă, iar sinteza românească ce a rezultat a păstrat «legea pămîntului» ca (și) complementară. Το κτητορικόν δίκαιον¹⁵³ nu s-a aplicat fără variații, ca de altfel și la Bizanț. Latura teoretică a materiei — personalitatea juridică și ideea de fundație, ca și în Imperiul bizantin — nu au fost conturate îndeajuns¹⁵⁴.

149. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 173—174; confirmări imperiale: MM, V, p. 99 (anul 1329), p. 276 (1364) etc.; Dölger, *Regesten*, 1866 (anul 1259) ș.a.

150. DRH, A I, p. 37.

151. E. Vranoussis, Πάτρος nr. 6; Konidares, Δίκαιον p. 218, n. 22.

152. DRH, B XI, p. 278—80 etc. Pentru Bizanț, de pildă colecția MM, VI, 261; V, 233, 459 ș.a.m.d.

153. Deosebit de patronatul occidental, pentru care v. N. Colțarciuc, *op. cit.*, p. 74 ș.u.; P. Uspensky, *Ekskussija-immunitet v Vizantijskoi imperij*, în VV, 22 (1917—22), p. 107.

154. Val. Georgescu, *Bizanțul*, p. 179.

RELAȚIILE CU STĂPÎNIREA. REGIMUL JURIDIC MĂNĂSTIRESC

Datorită sărăciei și naturii fragmentare a unor izvoare privind istoria românilor pînă în secolul XIV¹, ignorăm relațiile mănăstirilor de la Dunărea de Jos cu puterea civilă. Bănuim că a domnit în general principiul «simfoniei» — formulat înția oară de Iustinian în introducerea la a 6-a novelă a sa — și în Dobrogea bizantină unde s-a găsit o inscripție dedicată marelui împărat². În extremitatea vestică a României, la începutul veacului XI, legăturile mănăstirii Morisena cu protectorul ei, cîrmuitorul local Ahtum, vor fi fost de «armonie». Ne referim, apoi, la ctitoriile ortodoxe din Transilvania propriu-zisă, care nu s-au bucurat din partea stăpînirii neortodoxe de ocrotire și avantaje ca așezămintele altor confesiuni. Excepție fac feudalii localnici care în virtutea calității de ctitori protegiau după posibilități lăcașurile românești³. De reținut că pînă și unii domni sau boieri din ținuturile extracarpătice ridicau și înfrumusețau în Ardeal fie biserici, fie mănăstiri. Bunăoară, Ștefan cel Mare înălțase o biserică pe Valea Someșului, în localitatea Vad (unde probabil ființa o mănăstire din sec. XIV)⁴, și alta la Feleac. În 1597 Mihai Viteazul zidi o biserică-mănăstire tocmai în Alba-Iulia⁵ etc. După uciderea «Bravului» domn al primei Uniri, s-a pornit o prigonire nemiloasă și împotriva călugărilor, unele mănăstiri fiind distruse⁶. Foarte multe mănăstiri transilvane vor fi incendiate și dărîmate de generalul Bukow în 1761—1762⁷. Relațiile dintre cele trei țări românești, de intensitate diferită de la o epocă la alta, sînt însă de netăgăduit⁸.

În comparație cu basileii Bizanțului, majoritatea conducătorilor din cele două țări române, Moldova și Țara Românească, nu s-au dedat la imixțiuni grave în chestiunile eclesiastice, respectiv monahale. Domnitorii români au acordat mănăstirilor o asistență materială întinsă, asemuindu-se cu «vechii împărați». Vom prezenta, mai încolo, problema imunității care este destul de controversată.

1. A se vedea și V. Spinei, *Moldova în secolele XI—XIV*, București, 1982, p. 14.

2. Em. Popescu, *Inscripțiile*, p. 132.

3. C. C. Giurescu, Dinu Giurescu, *Istoria românilor*, II, p. 62—64, 216.

4. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, p. 486.

5. *Ibid.*, p. 480; M. Porumb, *op. cit.*, p. 57.

6. Șt. Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII—XX*, ed. 2, București, 1977, p. 83. 7. M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 574.

8. *Idem*, *Legăturile Bisericii ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI—XVIII*, Sibiu 1968.

Ultimul cercetător român care s-a ocupat de această problemă, consacărându-i un capitol separat în teza sa de doctorat, Mamole Neagoe⁹ ajunge la încheierea că «în timp ce în apus imunitatea consfințește un drept inalienabil al imunistului asupra domeniului său, la noi imunitatea acordată mănăstirilor nu se transformă într-un drept al acestora, ci rămîne o favoare care depinde de bunăvoința domniei, constituind în felul acesta o particularitate a imunității eclesiastice pe care o întîlnim și în cadrul feudalismului rus» și — adăugăm noi — «la Bizanț și sud-slavi. Regretăm că autorul citat nu a apelat și la analogii din istoria Sud-estului european, cum era și firesc, structurile românești avînd mai multe afinități cu corespondentele lor din sudul Dunării. Natural, nu excludem nici înrîuririle occidentale care însă n-au avut — pentru perioada în discuție — consistența celor venite din Balcani sau direct din Bizanț. De pildă, în 1385, Dan I donează și confirmă mănăstirii Tismana citeva sate «să fie slobode de toate muncile și dările și veniturile domniei»¹⁰. De asemenea, consemnează același hrisov, «toate acestea le dăruiește și le întărește domnia mea, cu toată porunca și întărirea, ca să fie nestrămutate și neclintite, *непрѣложно и непоколебима*¹¹, termeni aproape identici cu cei din hrisobul despotului Iovan Uglieșa pentru Cutlumuș, din 1369 : *непоколебимо нинут(ъ)емалено*¹². Formule asemănătoare ca semnificație se utilizau și în Imperiul bizantin : *ἀνενοχλήτως και ἀδιασείστως και ἀναφαιρέτως και ἀναποσπάστως*¹³ (metulburat, neclintit, inseparabil, inalienabil).

Tot M. Neagoe scrie că «nu se poate afirma că sub Mircea cel Bătrîn, din pricina pericolului pe care-l prezentau turcii, domnul a restrîns drepturile imunitare, obligîndu-i pe toți locuitorii țării să participe la oaste, lucru consemnat în documentele date de voievod mănăstirilor Snagov, Strugalea sau stăpînilor unor sate»¹⁴. Dimpotrivă, documentele respective ne îndrituiesc să susținem că, forțat de împrejurări neprielnice, îndeosebi primejdia otomană, «Bătrînul» Mircea a fost nevoit să îngădească, ba chiar să suprimе privilegiul neparticipării la «oastea cea mare»¹⁵. Lucru explicabil, pentru că și în Bizanț două corvezi frecvente *καστροκτισία* și *κατεργοκτισία* (sarcina de a participa la construirea de fortărețe și de vase) foarte rar erau suspendate, fiind de folos obștesc (*ὡς κοινοφελῆ*)¹⁶, ca și prestațiile speciale destinate armatei, *στρατεῖται*¹⁷. La sîrbi *kastroktisia* se numea *gradožidanie*, iar la ruși — *gorodovoe*

9. *Problema centralizării statelor feudale românești Moldova și Țara Românească*, Craiova 1977, p. 167. 10. DRH, B I, p. 21. 11. *Ibidem*, p. 20.

12. P. Lemerle (în colab. cu A. Soloviev), *Trois chartes des souverains serbes conservées au monastère de Kullumus* (cap. XIX din «Le monde de Byzance»), p. 135.

13. G. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 226 ; M. M. V, p. 276 (anul 1364) etc. ; Soloviev-Mošin, *Grčke povelje*, p. 382, 392—394. 14. M. Neagoe, *op. cit.*, p. 166.

15. Vezi și A. Decei, *Istoria Imperiului otoman (pînă în 1656)*, p. 73—74, 78—79. Pentru Moldova : DRH, A I, nr. 249, 273 ș.a.

16. M. M., IV, p. 332 și 335. Pentru *kastroktisia*, v. studiul cu același titlu al lui Sp. Troianos, în *Βυζαντινά* 1 (1969), p. 41 și urm.

17. În 1136, mănăstirea Pantocrator din Constantinopol era scutită și de *strateia* (Dmitrievsky, *Typika*, I, 697 ; tipikon reeditat de P. Gautier în REB, 32, 197, p. 27—131). Pentru alte semnificații «stratitice», Lemerle, *Etudes*, p. 269—71. În Moldova ne întîmpină o slujbă și o dare-*jold*, adică mergere în soldă ca lefeșii sau plata pentru acești mercenari (DRH, A I, nr. 249, 278 ; II, nr. 55...), (cf. germ. *Sold* ; filiera polonă ?).

*delo*¹⁸. Și românii aveau «lucru la cetate»¹⁹, *viglu* (de la βιγλιατικόν)²⁰, *engarii* (de la ἀγγαρεία)²¹ ca și sud-slavii etc.

«Rîvnind să urmeze vechilor împărați și domni», prin anul 1400 același Mircea cel Bătrîn miluiește Cozia cu trei sate «ca să fie în supunere față de acea mănăstire și de toți frații și să fie de ocină și ohabă. De aceea (...) dintre dregătorii domniei mele, nimeni să nu cuteze să turbure acele sate cu nici o dajde»²². Insistăm deocamdată asupra șablonului *ocină și ohabă*²³ ce revine aproape în fiecare act emanat de cancelaria munteană; în Moldova și Transilvania s-a preferat *uric* (de origine maghiară). Corect ocina se definește ca împuternicire de a stăpîni pămîntul cu aceleași drepturi cu care-l stăpînea cel ce-l dobîndise prin moștenire, iar ohaba — înlăturarea oricăror pretenții pornite din partea terților asupra proprietății ce a fost întărită de domn²⁴. H. H. Stahl discută și dînsul chestiunea «imunitară», după ce analizează statistic premisele ei. În fine Prof. Stahl descrie etapele creării unui aparat fiscal mănăstiresc, dreptul mănăstirii fiind considerat acum «ocină și ohabă», adică patrimonial²⁵. Observăm că termenul *ohabă* este prezent deja în primul act intern (slavon) păstrat din 1374, oferit Vodiței. Să nu uităm că scutirile în cauză s-au dat nu o dată amestecat. Desigur e lăudabil efortul sus-numitului de a selecta datele vechilor hrisoave după anumite criterii, dar unele încheieri ale sale nu pot fi reținute. Ne gîndim la următorul paragraf: «Cu toate că documentele abundă în folosirea unei terminologii cvasijuridice cu privire la această stăpînire, ca de pildă «ohabă», «ocină», «dedină», totuși acești termeni — de altfel echivoci — își văd diminuat sensul prin necesitatea de a fi constant însoțiți de o serie de formule complet lipsite de caracter juridic, cum sînt, de pildă, formulele «să nu turbure», «să nu se amestece», «să lase în pace», «să nu ia», «să nu le clinească» etc.»²⁶. Bizantinistul G. Ostrogorsky a arătat convingător că formulele de asigurare din partea stăpînirii și însăși prohibiția de a nu pătrunde pe teritoriul imunistului «sînt apreciate ca semn clasic al plenitudinii drepturilor imunitare», trebuind să renunțăm definitiv la teoria conform căreia dispensa nu se aplica decît obligațiilor fiscale speciale enumerate și denumite, în timp ce expresiile privind o deplină scutire de toate datoriile și redevențele n-ar fi decît figuri retorice și ornamente oratorice²⁷. Iată cîteva exemple.

18. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 209.

19. Șt. Olteanu, *Două instituții medievale românești destinate apărării țării (munca la cetate și posada)*, în «Magazin istoric» XI (1977), 7, p. 30—32.

20. Val. Georgescu, *Les survivances du droit romano-byzantin dans la coutume roumaine (XIV-e—XIX-e siècles)*, în R.R.H., Tirage à part, t. 19 (1980), p. 287 (pentru filieră).

21. V. Costăchel, *Les immunités dans les Principautés roumaines aux XIV-ème et XV-ème siècles*, București, 1947, p. 19; D.R.H., B.I., p. 83—84. 22. D.R.H., B.I., p. 49.

23. Pentru etimologia *ohabei*, a se vedea G. Mihăilă, *Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii românești*, București, 1973, p. 96.

24. Vl. Hanga, *Contribuții la problema imunității feudale pe teritoriul patriei noastre*, în «Studia Universitatis Babeș-Bolyai» (1960), S. III, Fasc. 2, Jurisprudenția, p. 37.

25. H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, III, București, 1965, p. 77—95. 26. *Ibid.*, p. 98. 27. G. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 225.

Intr-o diplomă a lui Vasile I din 883 (reprodusă acum în urmă de D. Papachryssanthou în «Actes du Protaton», Paris, 1975, nr. 1)²⁸, basileul îi asigură pe athoniți împotriva slujitorilor imperiali și a particularilor, ordonând ca nimeni să nu-i tulbure (μη ἐπηρεάσῃ τις) nici să calce (μηδέ εισέρχασθαι τινα) în ținuturile lor. În 908, un act al lui Leon VI îi apără pe aceiași monahi de orice vexație (ἐπηρεία) și tulburare (παρενόχλησις)²⁹. În 1158 Manuil I poruncește ca nici un perceptor (πράκτωρ) sau altcineva să nu pângubească pe călugării mănăstirii Sf. Ioan din Patmos: «toți să se țină departe de ei», amenințându-i cu mînia și amenda³⁰. Mînia și amenda se reintîlnesc și în documente slavo-române³¹. Grea minie îi așteaptă pe toți funcționarii pomeniți în actul de scutire dat de despotul Epirului Mihail II lui C. Malissenos în luna mai 1246, pentru o mănăstire³². După un act de imunitate (ἐξουοσσία) al ctitoriei Lembiotissa, din 1247, nimeni din partea fiscoșului n-avea voie să pună piciorul în domeniul ei³³. Aceeași dispoziție pentru funcționarii statului de a nu avea acces pe pămîntul mănăstiresc Vatopedi, se află și în hrisovul din aprilie 1232 dat de Ioan Asan II cu ocazia dăruirii satului Semalto de lângă Serres³⁴. O interdicție identică e repetată în toate hrisoavele lui Ștefan Dușan pentru mănăstirile de la Athos³⁵.

Ca o consecință imediată a privilegiului de imunitate administrativă, satele dependente treceau din administrația domniei în «ascultarea» mănăstirii, țărani și supuși trebuind să lucreze și să plătească noului stăpîn «slujbele și dăjdiile»³⁶. Mai puțin decît la Bizanț, mănăstirile noastre, mai bine zis satele lor, au suportat și unele impunerii. În 1505, Radu cel Mare scutind moșia Topești a mănăstirii Tismana de dăjdi și slujbe, dispune: «...numai birul să-l plătească și să facă oastea cea mare. Dar să nu-i turbure nici (...) birari»³⁷. Birul va fi adunat de egumen prin slugile sale și predat. Și în Imperiul bizantin — cînd imunitatea nu era deplină — taxele datorate de țărani dependenți se împărțeau și fiscoșului (sau proniarilor) și mănăstirii privilegiate³⁸. De remarcă, la fel, că în privința comerțului și navigației împărații bizantini se arătau mai puțin generoși cu gratificațiile³⁹. Astfel Alexios I nu a dat scutiri de *kommerkion* decît cu circumspecție. Însăși Lavra athonită nu obținu această înlesnire, în

28. *Ibid.*, p. 174—175 (comentariu).

29. *Ibid.*, p. 175—176.

30. M M, VI, 112—113.

31. D R H, B I, p. 50—51 (anul 1400—1403); *ibid.*, A I, p. 275—276 (anul 1439) etc. Editorii de *Documenta* au tradus *ωφρτα* (*ōphrta*) cu urgie, sinonim de altfel cu *mînie*. Pentru amenzi sau gloabe: D R H, A II, p. 80, ca și studiul lui O. Sachelarie, *Autoritatea hotărîrilor judecătorești în vechiul drept românesc*, în S M I M, 7 (1974), p. 247.

32. M M, IV, p. 348.

33. *Ibidem*, p. 215—217 (anul 1239).

34. I. Ivanov, *Bălgarski starini iz Makedonija*, Sofia, 1931, p. 576.

35. Soloviev-Moșin, *Grčke povelje*, p. 30 și passim; M. Božić *Dohodak țarski*, Beograd, 1956, p. 8 ș.u.

36. D R H, B I, p. 49, 72 etc.; D R H, A I, p. 388 etc.

37. D R H, B II, p. 77.

38. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 291, n. 1.

39. M M, VI, 51—52, 137—139; N. Svoronos, *Etudes sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire Byzantin*, Londra 1973, p. 384 (cap. VII, V.R.). Pentru scutiri de *δεκατεία* sau de *χωμμέριον*: E. Vranoussis, *Πάτριος* p. 63 (1088), 304 (1186); Fr. Dölger, *Byz. Diplomantik*, Ettal 1956, p. 232 (1281) etc., ca și D R H, B I, p. 109, unde apare întîia dată *κῦμερτα*.

1102, decît pentru 4 vase de 6 000 modii ⁴⁰, în loc de 7 de 16 000, pe care o dobîndise de la predecesori ⁴¹. Pentru mănăstirile românești avantajele comerciale au fost mai numeroase ⁴². Dar pentru a satisface cererile turcești sporite, pînă la urmă unii domni români au impus la dări și mănăstirile, ca Iliăș Rareș (1546—1551), «scriindu-le» la haraciul cel mare ⁴³. Sub amenințarea otomană, guvernămîntul bizantin s-a văzut nevoit să purceadă la o largă secularizare, jumătate din posesiunile monastice fiind atribuite proniarilor. După bătălia de pe Marița (1371), mănăstirile vor fi obligate la plata haraciului (*telos*), însă din 1414 1/3 din tribut va intra în tezaurul statului; un haraci bizantin se substituia unuia turc ⁴⁴. Toate aceste operații fiscale presupun neapărat existența unor condici adecvate.

În țările vecine, existența registrelor fiscale este menționată documentar mai timpuriu decît în Moldova și Țara Românească. În Transilvania existau codici fiscali în sec. XIII ⁴⁵. Un act din 1458 amintește de *catastiful* călugărilor de la mănăstirea Moldovița ⁴⁶. Unele socoteli sau însemnări vor fi fost și înainte și în mănăstiri și la Curte, dar nu s-au conservat. Un registru centralizator trebuie să se fi purtat și în Principate; rostul și însemnătatea lui reies din faptul că birul, față de alte dări, era un impozit de repartiție. Bizantinii au avut vestitul *Tratat de taxație* din sec. X ⁴⁷. Încă Leon VI (886—912) a dispus înregistrarea favorurilor anterior exceptate și înscrierea tuturor sumelor în cataloagele administrației centrale și în condici anume, ele fiind consemnate în copia cadastrelor (*πρακτικά*) iar sub forma hrisoavelor aceste date păstrîndu-se la mănăstiri ⁴⁸. *Praktika* erau mai precise, mai explicite decît *kodika* sau *isokodika* (extrase oficiale) introduse de Vasile II la finele sec. X ⁴⁹. Pentru acest sector, la români, știrile sînt mai tîrzii. Într-un document din 1560 Petru cel Tînăr, spre a judeca un litigiu între mănăstirea Drăghicești și postelnicul Neagoe, caută în catastif adevărînd că moșia era a mănăstirii. Același domn, în 1562, confirmînd Tismanei niște țigani, ordonă glob-

40. Dölger, *Schatzkammer*, p. 293, nr. 108. Modios are două accepțiuni: a) unitate de măsură pentru grîne (aici), și b) de suprafață — 839,42 m² sau 1/12 ha; cf. Soloviev—Moșin, *Grčke povelje*, p. 467.

41. Rouillard-Collomp, *Actes de Lavra* (— I, din AA), p. 285, nr. 55.

42. V. Costăchel, *op. cit.*, p. 26—7, 37.

43. *Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI publicate de I. Bogdan*. Ediție revăzută și completată de P. P. Panaitescu, București 1959, p. 111 și 120.

44. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 208 și 228; N. Oikonomidès, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII-e—XV-e s.)*, Londra 1976 V.R., p. 686—7 (cap. XIX). Obișnuit τέλος se percepea de 2 ori pe an, pe cînd la noi, pînă la jumătatea sec. XVI, birul se plătea în 2—3 rate anuale (*Istoria dreptului românesc*, I, Buc., 1982, p. 331).

45. R. Vulcănescu, *Les signes juridiques dans la région carpatho-balkanique*, în RESEE, 2 (1964), p. 66. 46. DRH, A II, p. 109.

47. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 177 ș.u. 48. *Ibid.*, p. 182.

49. Pentru alte amănunte, N. Svoronos, *Recherches sur le cadastre byzantine et la fiscalité aux XI-e et XII-e siècles: le cadastre de Thèbes*, în «Bull. Cor. Hell.», 83 (1959), p. 57—62.

nicilor domnești să-i lase în pace pe respectivii țigani, căci el i-a și «scos din catastiful domniei»⁵⁰.

R. Vulcănescu⁵¹ scrie că e foarte posibil ca note izolate, însemnări sumare de anumite venituri de bani ajunși în camera domnească și mai ales în vistieria țării, să fi existat încă de la începutul veac. XV, din vremea lui Mircea cel Bătrîn. După noi, și în sec. XIV va fi existat o evidență, fie cit de simplă, a vieții administrative a țării, dacă s-a demonstrat pentru același veac realitatea unei serioase «armături administrativ-fiscale»⁵². Trebuie să recunoaștem că s-au păstrat documente slavo-române doar din sec. XV—XVII cu termeni rezati, pisanie etc., legați nemijlocit de recensămintele fiscale, cu «înscriserile» și «îndreptările» din acele registre. Cea dintii «crestare pe răboj» din Moldova e de la jumătatea sec. XV, iar din Muntenia de pe timpul lui Neagoe Basarab⁵³. Această evidență putea fi mai mult sau mai puțin exactă. Se ajungea și din pricina avidității, la litigii, la procese. Mănăstirile veneau la judecata domnească cu actele lor de stăpînire, această probă fiind mai puternică decît proba cu jurători de 12, 24, 48⁵⁴. Judecînd în 1455 un proces dintre călugării de la Neamț și un boier, Petru Aron arată că au participat mitropolitul Teoctist⁵⁵ și boierii sfatului. Cele mai numeroase procese în materie de proprietate funciară, în Țările române, au fost cîștigate de mănăstiri, fiind favorizate obișnuit de stăpînire⁵⁶. Judecata și la români și în Bizanț putea s-o facă nu numai șeful statului ci și un delegat al său. Un document din 972 expune ce conflicte se aduceau în fața împăratului⁵⁷. În anul 1363 Petru, episcop de Polystylos, reglează un diferend între călugări și locuitorii din Thasos⁵⁸. P. Lemerle comentează un caz judiciar deosebit, din 1196, tribunalul cuprinzînd judecători — numărul lor variînd de la o ședință la alta, de la 7 la 13 — și asesori, totdeauna în număr de 5, iar delegația Lavrei fiind consti-

50. DIR, B III, p. 72, însă nu totdeauna se caută în catastihul domniei; cf. P. Mihail, *Documente și zapise moldovenești de la Constantinopol (1607—1806)*, Iași 1948, p. 14—15 (anul 1612).

51. *Stud. cit.*, p. 67.

52. C. C. Giurescu, *Probleme controversate în istoriografia română*, București 1977, p. 12.

53. D. Mioc, *Despre modul de impunere și percepere a birului în Țara Românească pînă la 1632*, în SMIM, 2 (1957), p. 52 ș.u.

54. Gh. Cronț, *Instituții medievale românești. Întrăzirea de moșie. Jurătorii*, București 1969, p. 174. Cifra 12 e simbolică, evocînd numărul celor 12 ucenici ai lui Iisus (Val. Georgescu, P. Strihan, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova (1611—1831)*, București 1979, p. 77, n. 7). La Bizanț însă nu a fost folosită așa frecvent. De pildă, Andronic II formează în 1296, în locul vechiului tribunal de la Hipodrom, o curte de 12 judecători (L. Bréhier, *Institutions*, p. 193). Pentru perioada postbizantină, R. Janin (*Les Eglises Orientales et les Rites Orientaux*, ed. 2, Paris 1925, p. 138) informează că la Bizanț consiliul mixt era constituit din 12 membri, 4 mitropoliți și 8 mireni. Pentru participarea înaltului cler român la «sfat», să se vadă N. Grigoraș, *Instituții feudale din Moldova, I. Organizarea de stat pînă la mijlocul sec. al XVIII-lea*, Buc., 1971, p. 210 ș.u.; N. Stoicescu, *Sfatul domnesc și marile dregători din Țara Românească și Moldova, sec. XV—XVII*, București 1968, p. 82—3.

55. DRH, A II, p. 77.

56. Gh. Cronț, *op. cit.*, p. 174.

57. *Actes de Prôtaton* (— VII, din AA), ed. D. Papachryssanthou, Paris, 1975, nr. 7; V. Laurent, *Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380/1382*, în REB, 13 (1955), p. 5—20.

58. L. Petit, *Actes du Pantocrator*, ed. 2, Amsterdam 1964, p. 7.

tuită din 7 călugări în frunte cu egumenul⁵⁹. Tot prin delegație, ducele Tesalonicului a aplanat în 1162 un conflict între mănăstirea Lavra și proniari⁶⁰. De altfel, basilileul avea latitudinea — la moi domnul — să compună sau să întregească tribunalul cum el înțelegea; puteau participa și demnitari eclesiastici și laici⁶¹. Acest caracter incoerent al jurisdicțiilor ne întimpină și în Țările române⁶².

Cu ocazia judecării pricinilor sau pîrelor, dar și cu prilejul confirmărilor, se făcea deseori hotărnicirea din nou a proprietății mănăstirești. La 942, într-un caz de fixare a hotarelor, reprezentanții ținutului Hierissos erau egumenii a trei mănăstiri, diverși proprietari riverani și un singur ins calificat (χωρικ(ά)της)⁶³. Și hotarnicii din Principate știau să așeze semne și pietre pentru delimitarea pămîntului⁶⁴. Redăm doar un singur text, pentru plasticitatea stilului: «Și hotarele să se știe: de la gura Buții pe matca Ciorăcii, pînă în drumul Topanei și de acolo pe drumul Topanei pînă la matca Veziei (...) și de aici pînă unde a curs poteca Păcăleanului în apa Boului și de aici în jos pînă la hotarul Fetei și peste obîrșia Noatenuului pînă în obîrșia Lupoaei (...) și pe deal în jos pînă în obîrșia Ciinelui (...) și pînă în obîrșia Ursoaei (...) pentru că sînt vechi hotare ale sfintei mănăstiri și însemnate încă de egumenul Dorotei cel bătrîn...»⁶⁵.

În sfîrșit să descriem a treia ipostază a imunității: cea judecătorească. Dacă aspectul administrativ privea luarea în administrație proprie a moșiilor și a oamenilor dependenți, iar esența imunității fiscale rezida în dreptul imunistului asupra contribuțiilor și redevențelor supușilor săi, esența imunității judiciare consta în dreptul de justiție asupra țăranilor din domeniul său⁶⁶. În 1446 Ștefan II (1433—1447) întărind mănăstirii Neamț mai multe sate, scutindu-le de toate dările și slujbele domnești, dăruiește totodată veniturile ca și dreptul de judecată mănăstirii: «să fie slobode de toate (...), pe oamenii din aceste sate nimeni să nu îndrăznească să-i judece întru nimic și nici pentru orice faptă. Iar cui i se va părea că are strîmbătate de la acești oameni (...) să-i pîrască înaintea egumenului de la Neamț și înaintea dregătorilor mănăstirii și alt judecător să nu aibă (...); nimeni să nu ia gloabă cînd se va face vreo moarte în satele lor, ci singuri călugării să ia gloaba»⁶⁷. E vorba de o imunitate totală sub toate laturile. Mănăstirea lui Christodulos din Patmos, bunăoară, s-a

59. P. Lemerle, *Notes sur l'administration byzantine à la veille de la IV-e croisade d'après deux documents inédits des archives de Lavra*, cap. XXIV, în «Le monde de Byzance», p. 264—5.

60. *Actes de Lavra*, ed. Rouillard—Collomp (I, din AA), Paris 1937, nr. 37.

61. P. Lemerle, *Documents et problèmes nouveaux concernant les juges généraux*, cap. XIV din «Le monde de Byzance», p. 41.

62. L. Bréhier, *Institutions*, p. 193. Un studiu special trebuie să se ocupe de veacurile XIV—XVI la români (Val. Georgescu, *Cuvînt înainte*, Judecata domnească..., p. 5). 63. Fr. Dölger, *Schatzkammer*, nr. 107.

64. C. C. Giurescu, *Contribuții la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV—începutul secolului XIX*, București 1973, p. 41—3.

65. DIR, B III, p. 185 (anul 1563). 66. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 232 și 236.

67. DRH, A I, p. 377—8.

bucurat de o completă imunitate fiscală și judiciară⁶⁸. La 1444 mănăstirea moldoveană Horodnic obținuse o imunitate identică, însă numai pentru un sat. Dar în 1447 imunitatea este restrînsă, avînd obligația de a trimite oameni la oaste cînd însuși domnul o va conduce⁶⁹. La 1448 și mănăstirea Probota și cea din Poiană vor primi — pentru satele lor — scutiri depline. Însă în veacul XVII, mănăstirile Neamț, Tazlău, Galata, Probota, Pingărați aveau dreptul doar asupra veniturilor din dușegubine și gloabe, judecata făcînd-o judecătorii domniei, situație similară în Țara Românească⁷⁰. Aci, în primele documente nu se indică în mod explicit că imunitarul are și competența de judecată asupra oamenilor dependenți, ci numai veniturile, cum citim în actul din 1404—1406, dat Coziei de Mircea cel Bătrîn, și în altele ulterioare⁷¹. Este subînțeles acest drept, cum ne lămurește hrisovul din 1488 prin care Vlad Călugărul confirmă Coziei toate privilegiile anterioare: «...șă nu cuteze să-i tulbure (pe oamenii supuși) nici sudeț, nici globnic...»⁷². Sudețul era judecătorul domnesc iar globnicul — collectorul gloabelor. Îndeobște, mănăstirile românești din sec. XV, care beneficiau de imunitatea judecătorească, o aveau în înțeles absolut. Se constată pe traseu și restricții. De pildă, în 1472 Ștefan cel Mare eliberează cîteva sate ale mănăstirii Sf. Nicolae din Poiană de toate gloabele, cu excepția celor cuvenite domniei pentru ucidere și rapt; dreptul de judecată al egumenului și dregătorilor săi rămîne însă intact⁷³.

După Codul lui Dușan (194)⁷⁴, veniturile judiciare în Serbia se repartizau și mănăstirilor, chiar atunci cînd persoanele ce depindeau de fundațiile eclesiastice erau justițiabile tribunalului civil. La Bizanț, din contră, drepturile la redevențele judiciare nu se deosebeau de cheltuielile de judecată propriu-zise. În virtutea acestei confuzii, dreptul de percepere a anumitor redevențe judiciare putea, în anume situații, să fie ridicat mănăstirilor și, tocmai pentru aceasta, mărturiile izvoarelor bizantine asupra perceperei ἀγρ-ului (impozit) prezintă un interes particular pentru studiul chestiunii caracterului și întinderii jurisdicției tribunalului patrimonial la Bizanț. Deși s-au transformat în taxe încasate periodic — situație inexistentă la români — totuși diferitele forme de aer (sau ἀερίκον) nu și-au pierdut semnificația primitivă de amenzi pentru încălcarea legii⁷⁵. Această asimilare a fost favorizată de faptul că principiul de drept roman al responsabilității individuale a delincventului, a fost înlocuit cu norma răspunderii colective a comunei, adop-

68. MM, VI, p. 44—47. A se vedea și E. L. Vranoussis, *Τὰ ἀγρολογικὰ κείμενά τοῦ Οσίου Χριστοδοῦλου, ἱερωτοῦ τῆς ἐν Πάτρῳ μονῆς. Φιλολογικὴ παράδοσις καὶ ἱστορικαὶ μαρτυρίαι*, Atena 1966, p. 30 (cu precizarea că testamentul cuviosului datează din 1093).

69. DRH, A I, p. 388.

70. V. Costăchel, *În Viața feudală în Țara Românească și Moldova*, p. 312.

71. DRH, B I, nr. 28, 48, 50 etc.

72. *Ibid.*, nr. 212. Alte detalii la V. Costăchel, *op. cit.*, p. 308.

73. DRH, A II, nr. 187.

74. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 252. Vezi și Gh. Cronț, *Justiția bisericească din Moldova și Țara Românească în secolele XIV—XVIII*, în MMS, 51 (1975), p. 270—273.

75. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 362. Dar dintr-un act muntean din 1498 (DRH, B I, nr. 285) aflăm că satele unei mănăstiri «au plătit trei dușegubine», deși s-a descoperit ucigașul; responsabilitatea globală a rămas în vigoare.

tată sub înriurirea dreptului slav. Sîrbii au tradus *φονικόν* prin *vražda* iar *παρθενοφθορία* prin *dević razboj*⁷⁶. La 1406, despotul Ștefan Lazarević întărind Tismanei și Voditei metohuri în Serbia, îl numește pe uci-gaș *оубѣица* iar pe violatorul de fecioară *дѣвицопохититель. Оубѣист-ко*⁷⁷ întîlnim și într-un document moldovean din 1436⁷⁸, iar într-un hrisov muntean din 1474, *sînge* — *кръвъ*⁷⁹. Altminteri se întrebunțau sinonime (dușegubine ș.a.⁸⁰). În Imperiul bizantin, adesea se excludeau de la imunitatea judecătorească *φονικόν, παρθενοφθορία* (omorul, răpirea sau violul) și *εὑρεσις θησαυροῦ* (descoperirea vreunui tezaur)⁸¹, cele trei componente ale *aerikon-ului*.

*

Vom urmări, mai departe, felul cum au fost aplicate unele principii privitoare la însăși organizarea internă a monahismului. În timpul lui Iustinian cel Mare monahismul face progrese însemnate, oarecum se bizantinizează, primind numeroase reglementări. Se decide, între altele, că părinții nu-și pot priva copiii de succesiunea licită dacă ei doresc să se dedice vieții ascetice⁸². Novicii trebuie să dispună de averea lor anterior călugării, altfel ea devenea proprietatea mănăstirii⁸³; monahul însuși păstra facultatea de a moșteni și de a testa, dar Iustinian îl obligă să-și rezolve problemele succesoriale înainte de clausură⁸⁴. Dacă sclavul venea la mănăstire fără înștiințarea stăpînului, la sesizarea acestuia se restituia, însă după 3 ani — nerevendicat — dobîndea libertatea; decădea din această condiție renunțînd la călugărie⁸⁵. Prescripțiile iustinianee impun idealul chinovitic al Marelui Vasile; se tolerează totuși unii pustnici sau isihăști⁸⁶. Se apreciază așadar viețuirea în comun și se condamnă călugării vagabonzi (*gyrovagi*)⁸⁷, căci numai procedîndu-se așa se poate stabili această instituție deosebit de folositoare și imperiului (Just. Nov. 133 pr.). În fiecare mănăstire să aibă hirotonie 4—5 monahi mai în vîrstă care să officieze cultul și să-i povățuiască pe cei tineri⁸⁸. Iustinian I permite monahilor să fie tutori și curatori, dar singurii cărora li se face această favoare sînt chinoviții⁸⁹. Ei pot apărea chiar în fața judecătorului laic, cînd reprezentau interesele bisericii sau mănăstirii și numai cu autorizația ierarhului, judecătorii călugărilor fiind egumenii și episcopii; doar infracțiunile foarte grave se defereau tribunalelor civile⁹⁰. Se prevedeau pedepse după

76. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 361, 363. 77. DRH, B, t. I, nr. 31.

78. DRH, A, t. I, nr. 159. 79. DRH, B, t. I, nr. 146.

80. V. și V. Costăchel, *Les immunités dans les Principautés roumaines*, p. 21—22.

81. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 116; *Konidares, Δίκαιον* p. 112, n. 4, 116 și 119; M. Andreev, *Vatopedskata gramota i vāprosite na bălgarskogo feodalno pravo*, Sofia 1965, p. 80. De obicei jumătate din tezaurul găsit revenea fîscului, însă între gloabele românești nu figurează acest element.

82. Cod. Just. I, 3, 54 (56) (CIC, vol. II, p. 37—38): «sfertul» legal intra în posesiunea mănăstirii; cf. Just. Nov. 123, 38. 83. Just. Nov. 5, 5 (CIC, II, p. 32),

84. Nov. 13, 5; 76 pr. și 1; 100 pr.

85. 5, 2 (p. 29—30); cf. măsura lui Zenon (I, 3, 37 (38), anul 484; încă Just. Nov. 123, 35.

86. 123 pr. și 36; 133 pr. A nu se confunda cu isihăștii de mai tîrziu.

87. Cod. Just. I, 3, 52 (53) (CIC, II, p. 36).

88. Just. Nov. 133, 3 (CIC, III, p. 669).

89. Cod. Just. I, 3, 51 (p. 35); nov. 123, 5 (p. 599).

90. Nov. 79, 1 (p. 388); 83 pr. și 123, 21 (p. 409).

gravitatea păcătuirii. Dacă persevera în greșeală, «păcătosul» era ex-claustrat ca răul să nu se extindă⁹¹.

Pentru noi asocieri, ne vom adresa iarăși Sintagmei lui Vlastares ce făcea autoritate în Moldova, în secolul XV și mai târziu, însă și în celelalte provincii românești, alături de alte coduri, majoritatea bizantine⁹². Fără ca Vlastares să indice inițial sursa, el reproduce principiul iustinianeu ca mănăstirile să nu se înstrăineze devenind bunuri private⁹³. În adevăr Iustinian I a interzis transformarea lor în locuință particulară (εις ιδιωτικὴν διαγωγὴν)⁹⁴, iar dacă s-a făcut acest lucru, episcopul era dator să readucă sfintele lăcașuri în starea dinainte⁹⁵. Dar principiul iustinianeu nu s-a observat strict nici la bizantini, nici la români. Cum am văzut în capitolul precedent, mănăstirile și posesiunile lor nu o dată erau transmise și chiar vindute. O situație privilegiată aveau indubitabil ctitoriile domnești și cele imperiale. Însă nici aici nu s-au împlinit totdeauna indicațiile canonice ori deciziile împărătești. Socotim arbitrar domnesc confiscarea unor sate mănăstirești poruncită de Ioan Vodă cel Viteaz (1572—1574), ce evocă secularizarea averilor mănăstirești ordonată de un Isaac Comnenul (1057—1059) sau Manuil II Paleologul (1391—1425)⁹⁶. «Viteazul» domnitor este un fel de monahomah, dacă ținem cont de spusele cronicarului: «pe călugări i-a cercetat cu multe nenorociri și s-au umplut temnițele de călugări legați și se goleau mănăstirile și le-au luat toate veniturile pe care le aveau pentru hrană și vicleanul a adunat la dînsul toate averile lor și călugării erau alungați de peste tot ca o murdărie»⁹⁷. Precum Alexios Comnenul, pentru a avea bani să angajeze mercenari împotriva normanzilor și a altor dușmani ai Imperiului bizantin, a confiscat tezaurul Bisericii (după ce în 1082 interzisese această acțiune), tot așa Despot «înșelătorul» (Iacob Heraclide, 1561—1563) a adunat «vasele de argint și de aur și pietrele scumpe și împodobite cu mărgăritare ale sfintelor icoane din toate mănăstirile și s-a împodobit pe sine»⁹⁸. Dar Bogdan IV (1568—72) «le-a răcorit inima (monahilor) cu dese cercetări»; la fel Petru Șchiopul și alții⁹⁹. Mai mult, voievodul Vlaicu în 1374, oarecum indus în eroare de

91. 133, 5 (p. 673).

92. R. Constantinescu, Recenzie la Val. Georgescu, *Bizanțul*, în RI, 34 (1981), p. 991.

93. P.G., CXLIV, 1297 A-B. E vorba de Just. Nov. 120 pe care o amintește totuși la urmă (*ibid.*, 1297 D — 1300 A). Pentru termenul de prescripție de 40 ani, *ibidem*, 1297 C, iar pentru unele oscilări în legislația iustiniană: nov. 9—100 ani; nov. 111 — 40 ani, și Cod. Just. I, 2, 23 — 30 ani.

94. Just. Nov. 120, 7 (ed. cit., p. 586); v. și nov. 7, 1 (p. 48).

95. *Ibidem* (p. 586).

96. Dölger, *Regesten*, 939; Ostrogorsky, *Immunité*, p. 228 ș.u.

97. *Cronicile slavo-române din sec. XV—XVI*, p. 137 și 149. Secularizarea de sub Ioan-vodă privea satele ctitorilor mai importante, ca și bunuri ale bisericii romano-catolice (C. C. Giurescu, D. Giurescu, *Istoria românilor*, II, p. 301).

98. *Cronicile...*, p. 132 și 143; Dölger, *Regesten*, 1085 (hotărîrea lui Alexios).

99. *Cronicile...*, p. 135, 147, 138, 151.

«sfatul» lui Nicodim, dispune ca fundația sa să fie samovlastie, adică de-sine-stătătoare, eludînd autoritatea vlădicească; samovlastia este anticanonică. Conform Just. Nov. 131, regulile pe care le dau întemeietorii de mănăstiri trebuie să fie de acord, și nu să contrazică sfintele canoane¹⁰⁰. Potrivit actului Patriarhiei ecumenice din 1372, Hariton, mitropolitul Ungrovlahiei, avea prerogativa canonică «să așeze părinți duhovnicești și igumeni în cinstitele locașuri de acolo»¹⁰¹.

În dependență directă de episcop, stătea egumenul conducînd comunitatea ce i-a fost încredințată. Vlastares¹⁰² reproduce recomandările iustinianee privind calitățile acestuia¹⁰³. În Țara Românească mai ales, prin Athos, s-a transmis o oarecare independență a egumenului față de autoritatea ecleziastică, cum am văzut mai sus. Uneori însuși domnul își lua libertatea ca «din orice loc să aducă și să pună egumen» (act muntenesc din 1464)¹⁰⁴. Or, Barnovschi în 1626¹⁰⁵, ca și Mihai Viteazul în 1596¹⁰⁶, așază ca organ electiv «voia soborului» mănăstiresc, cum s-a practicat încă de la organizarea monahismului românesc, cu deosebire în Țara Românească. Dimpotrivă, la Bizanț exista o mare variație în metodele de alegere a egumenului; se întîmpla ca împăratul singur să desemneze pe egumen¹⁰⁷. Cu toate acestea, continuă Vlastares, nu este permis ca episcopii eparhioți să fie lipsiți de drepturile canonice în mănăstiri, de către cei ce le-au ctitorit¹⁰⁸. De aceea, considerăm act de autoritate măsura lui Ștefan cel Mare din 1490 prin care acorda ctitoriei sale de la Putna, dreptul de a judeca preoții din satele ei, scoțîndu-i astfel de sub jurisdicția chiriarhului¹⁰⁹. Cum reiese din context, Ștefan n-a cerut permisiunea mitropolitului. Este adevărat că «măria-sa» Mihai Viteazul a strîns sinodul de la Tîrgoviște (1596), însă hotărîrile s-au luat după «sf. pravilă», domnul consultîndu-se cu cinstit părintele nostru arhiemitropolit, chir vlădica Eftimie și cu amîndoi cinstiții arhiepiscopi, chir Theofil Rîmniceanul i chir Luca episcopul Buzăului și cu toți sfinții părinți egumeni și preoții și călugării și cu toți dregătorii, cu tot sfatul domniei mele, cu acestea am socotit de am tocmit și am așazăt ce s-au socotit a fi de folosul sfintelor mănăstiri»¹¹⁰.

100. Și tipicul lui Nilos Damilas spune că «după nov. 131 a lui Iustinian, atunci au tărie prescripțiile ctitorilor în mănăstirile lor, cînd nu contrazic sfintele și dumnezeieștile canoane, ci mai ales se armonizează cu ele» (S. Petridès, *Le typicon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400)*, în «Izvestija russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole», 15 (1911), p. 103. Alte exemple la Manafes, Τονιάζ, p. 146, 158.

101. DIR, B, t. I, p. 26. 102. P.G., CXLV, 56 B-C.

103. Just. Nov. 5, 9 (p. 34); 123, 34 (= Bas. 4, 1, 2); Cod. Just. I, 3, 46 (47).

104. DRH, B, t. I, p. 218. 105. DRH, A XIX, p. 146.

106. DRH, B XI, p. 205. 107. Jašin, *Monachisme*, p. 15.

108. P.G., CXLV, 56 B.

109. DRH, A III, p. 138. De ex., mănăstirea Pantocrator (Constantinopol) avea în subordine 6 mănăstiri (Janin, *Monastères*, p. 534); V. Costăchel, *Les Immunités...*, p. 49 (la slavi); D. Slijepčević, *op. cit.*, p. 223.

110. DRH, B XI, p. 205.

Deci, un sobor foarte mult lărgit ¹¹¹. Îndreptarea rînduieiilor călugărești prin conlucrarea celor două autorități, civilă și bisericească, merge pe linia celei mai pure tradiții bizantine.

Legile împărătești culese de Vlastares punctează suficient momentele principale ale «petrecerii îngeresti». Viitorului monah i se cerea stăruință pentru a putea îmbrăca shima la vreme ¹¹². Egumenul avea obligația «cercetării» candidatului. Timpul de probă (*δοκιμασία*) dura 3 ani ¹¹³. Conform cap. 219 din Pravila Mare (după Armenopol), nunta se desparte cînd un soț se face călugăr; celălalt se putea recăsători, rămî-nîndu-i partea de avere ca și după moartea acestuia ¹¹⁴ (monahul fiind socotit *mort* pentru lume). Cine dorea să intre în mănăstire, trebuia să testeze înainte de a se călugări, cum decisese și Iustinian ¹¹⁵. Leon VI a admis vîrsta minimă de 10 ani (cum hotărîse și sinodul trulan), dar testarea urma a se face la 16—17 ani, cînd respectiva persoană putea dispune de bunurile sale, iar partea sa (1/3) intra în proprietatea mănăstirii ¹¹⁶. Pravila de la Govora ¹¹⁷ referindu-se la «dotă», spune ca fiecare, la călugărire, să doneze «ceva dintru averea sa». Moștenirea monahilor în vechiul nostru drept are unele note aparte. Se făcea excepție în ce privește bunurile cîștigate prin osteneala călugărului sau gratuit de la rude ¹¹⁸, primele erau ale Bisericii, celelalte se împărțeau neamurilor mai apropiate, dacă rămîneau în succesiune *ab intestato*; monahul însă era capabil să dispună de acestea din urmă prin testament ca un laic. În Moldova, monahul nestabilit la mănăstire, își păstra întreaga capacitate de a testa toate lucrurile sale. În Țara Românească o călugăriță de la mănăstirea Valea își lasă averea urmașilor la mulți ani de la călugărire ¹¹⁹. «Bucatele» monahului — dacă nu avea urmași — reveneau mănăstirii; dacă avea feciori, li se împărțeau egal iar lui îi rămînea o parte echivalentă cu a unui fiu, dar la moarte trecea în patrimoniul mă-

111. Val. Georgescu îl trece în rîndul Adunărilor de stări (în *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova*, p. 97). Acte din 1639, 1640, 1646, 1657, 1664 nu fac decît să întărească hrisovul din 1596; idem, *La place de la coutume dans le droit des états féodaux roumains de la Valachie et de Moldavie jusqu'au milieu du XVII^e siècle*, RRH (tirage à part), 6 (1967), p. 579, n. 59; I. P. Medvedev, *A propos de soi-disant assemblées représentatives à Byzance, en particulier au XIV^e siècle*, în «Actes XIV CIEB», II, p. 211 ș.u. 112. P.G., XCLV, 57 B-C. 113. *Ibidem*.

114. Cf. Just. Nov. 5, 5; 6, 1; 123, 40 (citra repudium); Cod. Just. I, 3, 52 (53). Vezi și N. Kühn, *Die Eheverrennung im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirchen des Byzantinischen Ritus*, în OS, 26 (1977), p. 17.

115. P.G., CXLV, 57 D; cf. Just. Nov. 123, 38.

116. *Ibidem*, 60 A-B; Leon VI prin nov. 5 hotărîște următoarele: dacă monahul a dat ceva mănăstirii, poate dispune de daniile primite după călugărire, dacă nu, trebuie să dea mănăstirii 1/3 (JGR, 1857, p. 73 ș.u.).

117. Coloana 12 (cităm după ediția Academiei din 1884).

118. O. Sachelarie, în «Istoria dreptului românesc», I, p. 526, și Konidares, Δίκαιον, p. 87, 90 și 94 (ἀποταγή); la p. 94, n. 16 se oferă literatură

119. DRH, B III, p. 55; DIR, B II, p. 394 (anul 1579); DRH, B XI, p. 313—314 (1597).

năstirii, stabilește Pravila Mare ¹²⁰. Această inconsecvență a normelor disciplinare o întâlnim chiar în cuprinsul aceluiași hrisobul al lui Manuil Paleologul din 1406, dat Athosului: întrucît la monahi se găsesc unele proprietăți — o parte din rentă poate fi înstrăinată —, să le folosească în viață iar la moarte să fie ale mănăstirii ¹²¹. Cu accentuarea individualismului «material», idioritmia se încetățenește la Sf. Munte, fiind recunoscută de același Manuil în 1406 ¹²².

În timp ce la Athos, la cumpăna secolelor XIV—XV își face loc traiul individual, idioritm, în stînga Dunării se generalizează chinovia, din a doua jumătate a veacului XIV. Despre «viața de obște» vorbește Sintagma lui Vlastares raportîndu-se la Just. Nov. 123: toți monahii să locuiască într-o casă, să mănînce la un loc și să doarmă sub același acoperiș, însă separat și pe rînd ca privegherea să fie permanentă ¹²³. Se îngăduie și cîțiva anahoreți ¹²⁴. Tot pentru progresul obștii întru virtuțe, se recomandă citirea cărților sfinte și lucrul manual ¹²⁵. În subsidiar, treburile pămîntești, administrative, se soluționează — prin grija episcopului — de către apocrisiari ¹²⁶. Pravila Mare (cap. 121) decide ca monahul să nu iasă în lume, numai dacă era trimis în solie ori în treaba mănăstirii. Obișnuit, de «treaba mănăstirii» se ocupau, la noi, unii poslușnici (oameni mănăstirești sau servitori, fie călugări, fie mireni) ce ar putea fi comparați cu ὄπουργοί din textele grecești ¹²⁷. În plus, monahii nu pot fi nici curatori, nici epitropi; se acceptau aceste atribuții doar cu sfatul egumenului și în interesul mănăstirii ¹²⁸. Dacă vreun monah ar părăsi propria mănăstire pentru viața lumească sau pentru altă mănăstire, «zestrea» lui rămînea la prima mănăstire ¹²⁹. «Capul să i se tae» celui ce îndeamnă la descălugărire, proclamă pravilele din 1646 și 1652 ¹³⁰, pedeapsa capitală avîndu-și sorgintea în Just. Nov. 123, 43 și în Cod. Just. I, 3, 53 (54) ¹³¹. Pentru desfriu și preadesfrinare, Pravila Mare (cap. 123) dădea 7 și 15 ani penitență (după Ioan Postitorul-Nesteutes) ¹³².

120. cap. 132; cf. P.G., CXLV, 57 D—60 A.

121. Ph. Meyer, *Haupturkunden*, p. 205; Dölger, *Regesten*, 3312.

122. Meyer, *op. cit.*, p. 203.

123. P.G., CXLV, 56 C; cf. Just. Nov. 5, 3; 123, 36; 133, 1.

124. Cf. Just. Nov. 5, 4; 123, 36.

125. P.G., CXLV, 60 B (Just. Nov. 133. 6).

126. *Ibidem*, 57 C.

127. A. P. Každan, *Vizantijskij monastyr XI—XII vv. kak sošialnaja grupa*, în *VV*, 31 (1971), p. 62; Konidares, *Δίχατον*, p. 243.

128. P.G., CXLIV, 1329 A; cf. nov. 68 a lui Leon VI (P.G., CVII, 572 B — 573 A), ca și Just. Nov. 123, 5, 6 și 27 (123, 6 — Bas. 3, 1, 12); SA. II, p. 672.

129. P.G., CXLV, 57 D; cf. Cod. Just. I, 3, 38 (39) etc.

130. pag. 179 și 147—148 (Ed. Ecad.).

131. CIC, vol. III, p. 624; II, p. 37 (Just. Nov. 123, 43 — Bas. 4, 1, 15).

132. Pravila lui Coresi din 1560—1562 (ed. Gh. Chivu, în *Texte românești din secolul al XVI-lea*, coord. I. Gheție, București 1982, p. 221) pedepsește cu canon pe «cela ce va îmbla cu călugăriță, 9 leti (...); de va fi obraz mare, leti 12», întocmai ca și Pravila de la Govora, col. 95 (gl. 85).

Vom conchide că atît în Principate cît și la Bizanț, între cele două autorități a domnit, în mare, principiul «simfoniei». S-a semnalat uneori și despotism domnesc sau imperial. Întiile acte de imunitate de la noi și din restul Europei, ca și-n Imperiul bizantin, sînt cele conferite mănăstirilor, privilegiile acestora fiind mai complete decît cele date feudailor laici. Dacă în comparație cu imunitatea occidentală, cea orientală ar părea imperfectă, imunitatea din Țările române se încadrează totuși în aceea de tip bizantin. Mănăstirile moldovene s-au bucurat în veacul XV de cele mai numeroase scutiri, pe cînd cele muntenești abia în sec. XVI¹³³. Transilvania, cu o conjunctură politică aparte, a înregistrat privilegiile infime la așezămintele românești, cu excepția stavropighiei Peri. Cît despre Bizanț, instituția imunității atinge apogeul la răscrucea sec. XIII-XIV. Deși Manuil I a intenționat în 1158 să limiteze creșterea proprietății funciare mănăstirești, ἐξουσια inflorēște și în epoca dominației latine atît în Imperiul de la Niceea, cît și în Epir și la Tesalonic¹³⁴. Sub Paleologi însă slăbește potențialul economic al «basiliei», cînd puterea centrală a depus eforturi de a introduce unele restricții în drepturile imunitare. Din nefericire, așa-zisele privilegii de eliberare totală de dări pe care anumiți sultani le-ar fi dat unor mănăstiri grecești, se bazează doar pe înscrisuri plăsmuite¹³⁵.

Statutul juridic al mănăstirilor a avut un cadru relativ bine definit. Între canoane și legi s-au statornicit numeroase puncte de racord, de cele mai multe ori hotărîrile civile confirmînd pe cele eclesiastice. Este manifestă și îndulcirea dreptului penal, consecință a îmbunătățirii moravurilor, datorită influenței Bisericii și spiritualității monahale.

133. V. Costăchel, *Les immunités dans les Principautés roumaines*, p. 78.

134. Ostrogorsky, *Immunité*, p. 197; Dölger, *Reg.*, 1419; IGR, 1931, p. 384.

135. H. Gelzer, *Vom heiligen Berge und aus Makedonien*, Leipzig 1904, p. 23.

STATUTUL CANONIC ; VIAȚA ȘI STRUCTURA MONAHALĂ

Contactele frecvente ale Bisericii dobrogene îndeosebi, cu centrul Ortodoxiei răsăritene (deși cu unele întreruperi) ne dau dreptul să susținem că exista o bună cunoaștere a canoanelor la Dunărea românească. Se pare că forma principală de viațuire monahală în ținuturile din sud-estul României actuale — la sfârșitul sec. IV — a fost chinovia, dată fiind și preocuparea «chinoviarhului» Vasile de Cezareea pentru unii martiri din aceste regiuni¹. Pentru răscrucea secolelor V—VI, o mărturie directă găsim într-un raport latin despre călugărul scit Maxențiu, călugăr «care zice că are, în calitate de stareț, o congregație...»². O probă indirectă este o scrisoare a papei Hormisdas către un episcop, în care — după ce îi califică pe «călugării scii» monahi în aparență — îi acuză că nu dovedesc acea ascultare care, în chinovii, ocupă primul loc în disciplina călugărească³. Printr-o prismă asemănătoare îi privește papalitatea, în 1204, pe «călugării greci» (recte : ortodocși) din vestul României de azi, pronunțându-se că sînt «foarte stricați». Intenția — mărturisită — a «Sfîntului Părinte» era de a îngloba în staulul Romei pe așa-ziiși monahi decăzuți⁴. Tot în partea apuseană a țării noastre, în secolul XI, regulamentul mănăstirii Sf. Gheorghe, unde trăia venețianul Gerard, era de tip vechi vasilian⁵. Unele amănunte interesante găsim și în scrisoarea patriarhală din 1359 prin care toți clericii, inclusiv călugării și mirenii, erau supuși mitropolitului Ungrovlahiei Iachint⁶. Moldova, de asemenea, gravita canonic spre Constantinopol⁷. Așadar, din veacul XIV, putem vorbi de stabilirea unui adevărat statut canonic pentru mănăstirile românești de pretutindeni (inclusiv din Transilvania unde exista o mănăstire stavrophighie a Patriarhiei ecumenice din 1391 și unde activa un arhiepiscop ortodox la 1376)⁸. Pravila de schit, sigur cunoscută la noi din a doua parte a secolului XIV, nu apare însă în manuscrisele studiate, de dinaintea veacului XVI⁹. Se presupune că traduceri slave din textele canonice principale, întărite cu comentariile

1. P.G., XXXII, 613 B—C; 633—637. 2. FHDR, II, p. 332—333.

3. *Ibid.*, p. 334—335. 4. DIR, C, t. I, p. 28.

5. I. D. Suci, R. Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, p. 57.

6. Comentariu la M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, p. 241.

7. *Ibid.*, p. 257 ș.u. 8. *Ibid.*, p. 273.

9. R. Constantinescu, *Manuscrisele slavo-române de la Arhivele Centrale din Moscova*, p. 13. O colecție sistematică în 151 capitole, întocmită la Studios în 1387—1389, copiată de nenumărate ori de scribii moldoveni în sec. XV—XVI, a fost tradusă în românește și tipărită la Govora în 1640 (idem, *La digamie dans le droit canon du sud-est européen et les pénitentiels roumains (XIV—XVIII s.)*, în RESEE, tirage à part. 19 (1981), p. 675—676.

lui Zonaras și Aristen, s-au făcut la români în secolul XIV, cu indicarea îndeosebi a căii de penetrație din Serbia¹⁰. Dar cel mai răspândit nomocanon (începînd cu secolul XV) rămîne cel al lui Vlastares. Vom apela, pentru unelè paralelisme, și la pravilele române tipărite din prima jumătate a veacului XVII, în ciuda datei lor, întrucît au la bază legiuiri din veacurile anterioare.

Trebuie spus de la început că vom constata o puternică apropiere între regimul juridic mănăstiresc și statutul canonic, deoarece în mare parte legislația civilă a recapitulat ceea ce bisericește deja se hotărîse, potrivit principiului iustinianeu: «lucrul oprit de sfintele canoane este prohibit și de legile noastre» [Cod. Just. I, 3, 44 (45)]. Astfel, pentru zidirea unei mănăstiri, Vlastares trimite la canonul 4 al Sinodului IV ecumenic ce pretindea acordul episcopului cetății (cf. Pravila Mare, cap. 117), iar monahilor care, sincer și nu superficial, duc viață călugărească le cerea să persevereze în liniște, post și rugăciune, rămînînd în locurile în care au fost așezați (*stabilitas loci*)¹¹, ca să nu facă imixtiuni în treburile Ecclesiei ori Statului, neuitîndu-se ce nefastă contribuție au avut monahii la erezia monofizită, la «tilhăria» de la Efes din 449 etc. Și canoanele ulterioare urmăreau ca monahii să devină, cum se va exprima mai tîrziu Teodor Studitul, «rezervele de putere și temeliiile Bisericii»¹², și nu elemente disidente. Canonul 43 al Sinodului VI ecumenic admite oricărui creștin — chiar și vicios — să îmbrățișeze nevoințele ascetice în scop de pocăință și în căutarea mîntuirii pe temeliiile cuvintelor Mîntuitorului Iisus Hristos: «Pe cine vine la Mine, nu-l voi scoate afară» (Ioan 6, 37)¹³. Dar canonul 40 al Sinodului VI ecumenic impune ca nimeni să nu fie primit în mănăstire fără o prealabilă examinare sau ispitire; vîrsta minimă 10 ani (cf. Pravila Mare, cap. 119)¹⁴. Sfîntul Vasile cel Mare era de acord (can. 18) cu tunderea la 16 sau 17 ani, însă pentru fecioare. La Bizanț, canonul 40 al Sinodului VI ecumenic nu se putea aplica realmente decît în mănăstirile de maici¹⁵, întrucît cele de monahi se arătau neîndurătoare cu cei imberbi. De exemplu, mănăstirea de pe Latros nu accepta nici eunucii, nici spîinii. Încă tipicul Sfîntului Atanasie Athonitul interzisese venirea eunucilor și a copiilor în Sf. Munte, împărații Ioan Tzimiskes (în 970) și Constantin Monomahul (1046) poruncind expulzarea lor de la Athos¹⁶. De altfel patriarhul Nichifor Mărturisitorul (can. 17)¹⁷ a dat dezlegare călugărului în sensul că poate abandona propria mănăstire — fără să poată fi învinuit apoi — dacă egumenul este eretic, dacă femeile au acces liber sau copiii mirenilor învață în interiorul mănăstirii (cf. Pra-

10. Jaroslav Sčapov, *Le Nomocanon grec en traduction slave dans les Pays roumains*, în «Actes», XIV CIEB, II, p. 599.

11. P.G., CXLV, 40 A—B; cf. Just. Nov. 123, 42 și COE, D, p. 89. Vezi și E. Herman, *La «stabilitas loci» nel monachismo bizantino*, OCP, 21 (1955), p. 115—142; Konidares, Δίχαιον, p. 17 (cu bibliografie).

12. P.G., XCIX, 393. 13. P.G., CXLV, 40 D.

14. Cf. novela a 6-a a lui Leon VI, în P.G., CVII, 440 B (sau în JGR, 1857, p. 76—77). Vlastares, în P.G., CXLV, 41 A. 15. Janin, *Monachisme*, p. 22.

16. Meyer, *Haupturkunden*, p. 118, 146 și 154.

17. Pentru răspunsurile canonice ale acestui patriarh (806—815) vezi SA, IV, p. 427—478 și N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II—2, p. 227—249.

vila Mare, cap. 121, după Sf. Ioan Postitorul)¹⁸. Așezământul lui Miron Barnovschi din 1626 oprea școlirea «coconilor mici» în cadrul mănăstirii¹⁹. La mănăstirea Studios copiii erau instruiți²⁰, însă într-un loc aparte.

După can. 5/I—II (proto-devtera, 861), noviciatul era de trei ani²¹. Pentru cei grav bolnavi sau pentru evlavia recunoscută a vreunuia, răstimpul de încercare se poate reduce la șase luni (cf. Pravila Mare, cap. 118)²². Shima nu se dă nimănui înainte de a face ascultare (ὁποταγή) la mănăstire, nu în locuința personală, îngrijindu-se de mîntuirea sufletului său²³. Cei doritori de trai singuratic, eremiții, trebuie să petreacă mai întii trei ani în mănăstire întru supunere, apoi un an în afara mănăstirii ca autoritatea bisericească să se asigure din nou de fermitatea dorinței lor. Ei nu puteau părăsi solitudinea respectivă decît în situații extreme: iminența morții ori interese obștești superioare²⁴. Hotărîrea soborului lui Mihai Viteazul din 1596 sună așa: «nici un călugăr să nu fie volnic de la postrigul lui a eși în vreo parte, să-și facă chilie deosebi, fără numai acela ce-l va lăsa săborul cu blagoslovenie și va pohti a să singuri sau către altu călugăr ce va pohti a lăcui la pustie la vreun schit pentru folosul sufletului lui sau la Sfetagora, să nu fie oprit»²⁵.

Referitor tot la eremiți, se decide (canonul 42 al Sinodului VI ec.)²⁶ ca cei ce umblă prin orașe, discreditîndu-se — după tunderea plelelor —, ori se vor primi la mănăstire, ori se vor retrage în singurătăți, cum dealtfel îi îndeamnă și numele²⁷. Vlastares copiază aproape integral can. 6/I—II²⁸: «Călugării să nu posede nimic personal (însă propoziția «ci toate ale lor să fie închinat mănăstirii» — dîpsește), încît s-au făcut morți lumii, pentru viața tainică în Hristos...». Cei ce vor să ajungă monahi, li se permite să ia dispoziții succesoriale în prealabil. După călugărire nu mai pot hotărî nimic în acest sens încît bunurile lor devin automat proprietate a mănăstirii²⁹. La descălugărire, citim în Pravila de la Govora (col. 113), averea monahului rămîne pe loc, dispoziție identică trecută în Pravila lui Vasile Lupu³⁰ și în Pravila Mare³¹. Canoanele 14 și 19 de la Gangra³² aruncă anatemă asupra celor ce — pe motiv de evlavie — nu grijesc părinții sau părăsesc soțul, iar can. 15 de la Gangra anatematizează pe acei părinți care sub pretextul ascezei nu ar avea grijă de copiii lor³³. Viitoarele monahii (can. 45 al Sinodului quinisexi)³⁴ să renunțe la podoabă în ziua îmbrăcării chipului

18. Ed. Acad., p. 146.

19. DRH, A XIX, p. 147.

20. P.G., XCIX, 1745; Meyer, *Haupturkunden*, p. 154.

21. P.G., CXLV, 41 A-B. A se compara cu *Regulamentul pentru organizarea vieții monahale*, BOR, 78 (1960), p. 271—283.

22. Dmitrievsky, *Typika*, p. 684; la Sf. Mamant ucenicia dura doar 2 ani (ibid., p. 139) sau 1 an la Lavra athonită (Meyer, *Haupt.*, p. 119), ori la Studios (P.G., XCIX, 1526).

23. P.G., CXLV, 41 C—D.

24. Ibid., 44 D — 45 A.

25. DRH, B XI, p. 206.

26. P.G., CXLV, 45 B.

27. După Codex Theodosianus XVI, 3, 1 și 2 (ed. Mommsen ș.a., Berlin, 1905), călugării trebuiau să trăiască în pustietăți (deserta loca et vastas solitudines), numai în cazuri excepționale îngăduindu-li-se poposirea în orașe.

28. Cum COED nu conține canoanele sinodului «proto-devtera», trimitem la SA, II, p. 648 ș.u. sau la colecția, mai comodă, a lui Milaș, vol. II, partea I, p. 310.

29. P.G., CXLV, 44 C.

30. cap. 68, pag. 180.

31. cap. 125, p. 148.

32. P.G., CXLV, 48 A-B.

33. Ibid., C-D.

34. Ibid., D.

monahicesc. Femeile să nu-și tundă părul — simbolul «subordonării» (τῆς ὑποταγῆς). Li se dă voie călugărițelor să iasă din mănăstire dar nu singure, ci împreună cu vreo monahie bătrînă, doar în cazuri excepționale, de necesitate stringentă³⁵. Intrarea în monahism e gratuită (can. 19/VII)³⁶. Este reprobată arghirofilia unora care primesc în monahism pe bani, căci nu pot sluji lui Dumnezeu și lui mamona (Matei 6, 24). Episcopul sau egumenul în cauză ori să renunțe la rușinoasa deprindere, ori să fie depus. Egumenul — dacă n-are preoție — ca și stareța — dacă persistă în greșeală — vor fi transferați la altă mănăstire pentru «supunere».

Cel mai devreme în secolele VIII—IX, începutul noviciatului era însoțit de un anumit ceremonial. Pe lîngă rasă, începătorul (ἀρχάριος, εἰσαγωγικός) primea tonsura (κουρά). Mănăstirea Sf. Atanasie de la Athos a dovedit toleranță față de cei «tunși» în altă parte (exocouritoi)³⁷, dar ei nu puteau ajunge egumeni. Alte mănăstiri ca Sf. Mamant îi refuza categoric. Educația novicilor revenea egumenului care era obligat să-i inițieze în «tainele» călugăriei. În unele mănăstiri sarcina aceasta cădea pe un monah mai priceput (ἀνάδοχος). După perioada de «ispitire» se reinnoia tunderea (ἐπικουρίς) și se primea shima (σχήμα) și un nume nou. Ritualul începea cu o rugăciune, fiind descris în cele mai vechi manuscrise din secolele VIII—IX, nedeosebindu-se esențial de cel observat astăzi la tunderea în monahism³⁸. Urmau întrebările prin care νεοκούριτος făgăduia să respecte cele trei voturi. Teologhisind, P. Evdokimov leagă cele trei juruințe de cele trei ispitiri ale Mîntuitorului în pustiu, ca și de cele trei răspunsuri memorabile³⁹. Făgăduințele (ἐπάγγελμα, ὁμολογία, professio, votum) sînt următoarele :

1) votul ascultării (τῆς ὑποταγῆς, obedientiae)⁴⁰; 2) votul sărăciei (τῆς πενίας, paupertatis)⁴¹; 3) votul castității (τῆς παρθενίας, castitatis)⁴².

Un favorit al lui Ștefan-Vodă al Moldovei (25 august 1443)⁴³, «adevărat călugăr al nostru Sava», a cumpărat o vie mai sus de cetatea Neamț. Domnitorul i-a dat acel loc să-și facă o chilie, încă i-a dat chilia lui Macarie mai jos de mănăstirea Neamț, cu grădina și acareturile. Vodă mai hotărăște — acum anticanonic — ca «nici un egumen sau alt călugăr să nu aibă alt amestec întru nimic cu călugărul nostru» care posedă totul, plus venitul «nemișcat»; «și la moartea sa, cui îi va da Sava, acelaia să-i fie, de asemenea, nemișcat în veci». În aceste condiții nu puteau fi îndeplinite, cum se cuvenea, făgăduințele de sărăcie

35. *Ibid.*, 49 D — 52 A.

36. *Ibid.*, 44 A-B; Konidares, *Δίχαιον*, p. 91, n. 16.

37. Meyer, *Haupturkunden*, p. 123.

38. P. de Meester, *De monachico statu*, p. 82 ș.u.; Goar, *op. cit.*, p. 403. Un trebnic din sec. XV (Panaitescu, *Manuscrisele slave din Biblioteca Acad. R.P.R.*, I, p. 338) cuprinde rînduiala chipului mic. V. și *Molitvenicul românesc* diortosit de Pr. N. Popescu, București 1937, p. 573.

39. *Le monachisme intérieurisé*, în «Millénaire», I, p. 340.

40. P.G., CXLV, 41; v. și Adalbert de Vogüé, *Les trois critères de Saint Benoît pour l'admission des novices*, «Collectanea Cisterciensis», 1978, p. 128: opus Dei, oboedientiae, opprobia.

41. P.G., CXLV, 44 C; Konidares, *Δίχαιον*, p. 19, n. 28 (cu trimiteri).

42. Can. 4, 16 ale Sin. IV ecumenic; 18, 20 ale Sin. VII ec.; 40, 44, 47 ale Sin. trulan; Vasile cel Mare 19, 20, 60; Meester, *De monachico statu*, p. 371.

43. DRH, A, t. I, p. 342—343.

și de ascultare. Abuzuri numeroase ne întâmpină mai ales la Athos, din cauza autonomiei prea mari de care dispunea ⁴⁴.

După tundere (o făcea egumenul, iar monahiilor — episcopul sau un preot delegat) și depunerea «cinstitelor făgăduințe», monahul lua shima mică sau chipul monahicesc (τὸ μικρὸν σχῆμα)⁴⁵, adică mantia (ὁ μανδύας, ἡ μανδύη, τὸ μανδύον) și celelalte (hitonul sau cămașa = ὑποκαμίσιον, la Teodor Studitul și la Sf. Atanasie Athonitul; paramanul, crucea, dulama, briul, potcapul, rasa, sandalele, camilafca, metaniile), el devenind μανδουφόρος. Îndreptarea legii (cap. 120) la «podoaba călugărească» amintește doar de mantie, curea (brîu), camilavcă și cele două aripioare ale ei. Călugării sfințiți se numeau ieromonahi sau ierodiaconi (corect: diaconomonahi)⁴⁶. După 30 ani, dacă au respectat «sfînta însoțire», cei vrednici pot căpăta shima mare (τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα) cu toate accesoriile: cămașa-anteriu, dulama, (cu) culionul sau gluga, analavul, briul, rasa, încălțămîntea, mantia, potcapul, camilavca, metaniile. Purtătorii marelui și îngerescului chip trebuiau să viețuiască într-o asceză severă, exemplară. Distincția aceasta ne conduce înapoi pînă în secolul VIII. Logic, Sfîntul Teodor de la Studios a respins deosebirea, căci precum există numai un botez, așa există numai o shimă. Și încă în sec. XIV patriarhul Antonie declară distincția ca neobligatorie ⁴⁷.

Antim Critopol, mitropolitul Ungrovlahiei, va fi fost un membru apreciat al sinodului constantinopolitan, odată ce pentru dînsul, în februarie 1389, acel sinod pe timpul patriarhatului lui Antonie, face o excepție de seamă de la practicile disciplinare bisericești: Antim, grav bolnav, la finele lui 1388, își ia shima cea mare, numindu-se Timotei, în vremea unui popas la Constantinopol. Revenindu-și, i s-a îngăduit totuși «să-și aibă arhieria ca mai înainte»⁴⁸. Și mitropolitul Moldovei, Gheorghe, înainte de moarte (1508), a îmbrăcat marea shimă, ca și alții ⁴⁹.

Nu se cuvine, pe urmă, ca monahul (sau monahia) să părăsească propria mănăstire și să plece la alta. În această împrejurare se va găzdui, dar nu se va primi fără consimțămîntul «superiorului»⁵⁰ său. După canonul 80 de la Cartagina⁵¹, cei veniți din altă mănăstire să nu fie făcuți egumeni, nici clerici, dacă n-au «învoire» scrisă din partea episcopului eparhiot. «Sinodul» lui Mihai Viteazul din 1596 a decis: «dă nu să va afla în mănăstire preot (pentru) a fi egumen, atuncea, iarăși cu voia și cu sfatul săborului, să aducă dentr-altă mănăstire pre cine vor iubi»⁵².

Un semn al ascultării, al dependenței canonice, era *canoniconul* — τὸ κανονικόν (un fel de impozit) pe care-l plăteau mănăstirile românești,

44. T. Bodogae, *Ajutoarele*, p. 39—40.

45. Ph. Koukoulès, *Vie et civilisation byzantines*, VI, Atena 1957, p. 103 ș.u. V și Pravila Mare, cap. 119 (p. 144).

46. Dr. Nicolae Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental*, I, Arad 1925, p. 245.

47. P.G., XCIX, 941; SA, II, 709; Beck, *Kirche*, p. 131.

48. Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia de Constantinopol și cu celelalte Biserici ortodoxe, de la întemeiere pînă la 1800*, BOR, 77 (1959), p. 906.

49. M. Păcurariu, *op. cit.*, I, p. 330 și passim.

50. P.G., CXLV, 48 B.

51. *Ibidem*, 48 D — 49 A.

52. DRH, B XI, p. 205.

ca și cele bizantine, ierarhului de care depindeau. Documentele vremii infirmă ce a scris D. Cantemir în *Descrierea Moldovei*⁵³ «că mănăstirile mitropolitului și episcopului n-au datoria să le plătească nimic». În 1459 Ștefan cel Mare hotărăște ca oamenii unui sat aparținând Bistriței să nu plătească darea episcopescă mănăstirii. Același domnitor în 1490 întărește mai multe biserici mănăstirii Putna cu «tot venitul ce se cuvine unui mitropolit de la popi»⁵⁴. La 1497, Radu cel Mare scutește mănăstirea Sf. Nicolae din Tîrșor de dăjdiile vlădicești⁵⁵.

Același Cantemir nu spune dacă erau în Moldova mănăstiri de maici, crezînd poate că nu mai e necesar în sumarul pe care l-a dat. În 1446 Ștefan-voievod dispunea oarecum paracronic ca mănăstirea de călugărițe de la Boiște să fie sub ascultarea mănăstirii Neamț⁵⁶. La 1506 se pomenește mănăstirea de măicuțe Valea, întemeiată de monahia Magdalena⁵⁷. În raport cu cele de călugări, mănăstirile de călugărițe au fost mai puține la noi, ca și în Imperiul bizantin.

Nu sînt indicii sigure că în Principate au ființat mănăstiri duble: iuxtapunerea a doua mănăstiri și a locuințelor călugărilor și călugărițelor. Mănăstirea Valea (Corbii-de-Piatră) devine în 1515 mănăstire de călugări, iar Magdalena cu celelalte monahii se mută puțin mai departe⁵⁸. E adevărat că mama lui Mihai Bravul s-a călugărit la Cozia⁵⁹, dar este o excepție⁶⁰. Deja Iustinian se ridicase împotriva așezămintelor mixte⁶¹. Însuși canonul 20 al Sinodului VII ec., a interzis înființarea mănăstirilor mixte pentru a se evita scandalul; dacă unii vor — împreună cu neamurile lor — să se călugărească, bărbații să se retragă la mănăstirea de călugări, iar femeile la cea de călugărițe. Pentru cele existente, se recomandă, urmînd canonul Sfîntului Vasile, ca monahii și monahiile să trăiască separat, să nu discute în particular (pentru rude, se acceptă o scurtă conversație în prezența stareței). Cînd se aduc, de la călugări, cele necesare vieții, egumenisa împreună cu o măicuță în vîrstă primește merindele în afara porții⁶². Patriarhul Nilos va separa în 1383 o mănăstire mixtă fondată de patriarhul Atanasie I (1289—1293; 1303—1309)⁶³.

Canonic, nu se încuviințează nici călugărițelor să doarmă în mănăstirile de monahi, nici invers⁶⁴. Pentru căderea în adulter (*πορνεία*) se impun 15 ani de «pocăință»⁶⁵; după canonul 44 al Sinodului VI ec., desfrînatul primește numai 7 ani de îndreptare⁶⁶. «Fieștecare călugăr ce va cădea în vreo greșală, să nu fie volnic a fugi din mănăstire (...) să-l judece săborul dupe greșala lui. Iar de-i va părea cu strîmbul și

53. D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, ed. Acad., București 1973, p. 359. Pentru Bizanț, Konidares, *Δίχαιον*, p. 252.

54. DRH, A II, nr. 83; III, 74. 55. DRH, B, t. I, nr. 275.

56. DRH, A, t. I, nr. 267 (p. 379). 57. DRH, B II, nr. 49.

58. *Ibid.*, p. 206 și 268; R. Crețeanu, *Monumentele religioase de pe valea Rîului Doamnei*, în MC, 21 (1969), p. 36.

59. C. C. Giurescu, D. Giurescu, *Istoria românilor*, II, p. 369.

60. *Ibidem*: impresionant actul Tudorei-Theofana din 1602 prin care dăruiește Coziei 2 sate.

61. Cod. Just. I, 3, 43 (44); Just. Nov. 133, 3; 134, 11 etc. Să se vadă și Meester, *De monachico statu*, p. 148. 62. P.G., CXLV, 37 D — 40 A; cf. COE D, p. 153—154.

63. J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, EO, 9 (1906), p. 25.

64. P.G. CXLV, 45 C. 65. *Ibid.*, 53 D (v. și Pravila Mare, cap. 123, p. 147).

66. *Ibid.*, 53 D — 56 A.

asuprit, atuncea să aibă a merge la arhiereul locului (...), iar de va fi căzut în greșală mare, care greșală nu încapă a o judeca pravila Bisericii, atunci să fie dus la domnie, să se judece cu pravila împărătească»⁶⁷ (codul penal bizantin) — hotărăște în spirit autentic bizantin soborul de la Tîrgoviște din 1596⁶⁸. Această jurisdicție canonică o aveau capii Bisericii românești încă de la instituirea ei, în primul rînd asupra clericilor⁶⁹.

Pentru a-l feri pe monah și mai mult de ispite, canonul 6 apostolic recomandă «omului lui Dumnezeu» să nu se ocupe de interese mirenești⁷⁰. Canonul 3 al Sinodului IV ec. condamnă pe clericul, implicit pe călugărul care neglijează misiunea lui pentru administrarea averilor lumesti. Se îngăduie totuși, cu avizul episcopului, a gera lucrurile ecleziastice și a exercita tutela minorilor, orfanilor sau văduvelor⁷¹.

În împrejurări normale, egumenul este conducătorul mănăstirii. Exceptînd pe Maxențiu (secolul VI) din Dobrogea, prima menționare a unui egumen în nordul Dunării datează de la începutul veacului XI, la mănăstirea Morisena de pe Mureș. La Bizanț se mai cheamă *catigumen* (dacă avea hirotonie)⁷², mai rar *proestos*, însemnînd obișnuit cîrmuitorul comun al unei asociații monastice. Termenul de proegumen nu totdeauna are sensul de conducător al unei mănăstiri idioritmice; la noi, împrumutat de la Athos, s-a folosit sporadic, desemnînd pe mai-marele unei mănăstiri cu regim chinovial⁷³. Prima atestare scrisă a unui *arhimandrit*⁷⁴ la români datează din 1375, a doua din 1393 (Țara Românească)⁷⁵. Titlul de arhimandrit avea inițial înțelesul de cap al unei federații de mănăstiri, iar mai apoi însemnînd conducătorul unei singure mănăstiri mari⁷⁶. Tradiția veritabilă bizantină se potrivește de-

67. DIR, B XVI/5, p. 135—136 (pentru prerogativa episcopului Luca al Buzăului); cf. Just. Nov. 83, 1; SA, II, p. 238 (comentariul lui Balsamon).

68. DRH, B XI, p. 205.

69. DIR, B, t. I, p. 26.

70. P.G., CXLIV, 1385 A; Pravila Mare, cap. 71 (p. 112) și cap. 135, p. 154 (călugării să nu se facă cumetri, nici să cunune). Și Teodor Studitul a interzis monahilor să cunune, dar azi o fac.

71. P.G., CXLIV, 1328 C (cf. nov. 86 a lui Leon VI). Pravila Mare (cap. 121, p. 146) «slobozește» călugărul în lume numai atunci cînd merge în «solie sau în poslușanie ca să vază de treaba și lucrul mănăstirii».

72. J. M. Hussey, *Byzantine Monasticism*, CMH, p. 173; SA, V, p. 570.

73. DRH, B, t. I, p. 412.

74. Considerăm pe Maxențiu egumen (dacă nu arhimandrit), întrucît era șeful unei congregații (FHDR, II, p. 332—333); cf. Just. Nov. 5, 7; 123, 34; Cod. Just. 1, 3, 52 (53). Pr. Prof. D. Stăniloae, «Bessii» în *mănăstirile din Orient*, p. 587, amintește (după Mansi) de Zoticos, egumenul unei mănăstiri din Scitia (sec. VI).

75. După Gavriil Protul (*Viața și traiul sîntului Nilon, patiarhul Constantinopolului*, ed. T. Sîmedrea, BOR, 55, 1937, p. 26, 30), Nicodim de la Tismana a primit de la ecumenicul Filotei demnitatea de arhimandrit (în 1375); DRH, B, t. I, p. 41, I. Pătruț, *Relații onomastice slavo-române*, extras din «Cerțetări de lingvistică», 20 (1975), p. 147.

76. Meyer, *Haupturkunden*, p. 13 și n. 6. Rangul de arhimandrit în sec. XIV se dădea mai rar și numai pentru merite alese (J. Pargoire, *Archimandrite*, în «Diction. d'arch. chrét. et de lit.», Paris 1924, I, 2752). În 1383, unui egumen sud-dunărean i s-a acordat titlul de «arhimandrit și protosințel al mănăstirilor din regiunea Vlahiei» (nu «din preajma» — cum s-a tradus în FHDR, IV, p. 309).

plin cu o formă de guvernare monarhică în mănăstiri. Funcția egumenală durează de regulă toată viața ⁷⁷.

Viitorul stareț poate fi desemnat, înainte de moarte, de predecesorul său ⁷⁸ ori este ales de «frați». Aceste două proceduri au prevalat ⁷⁹. Sf. Atanasie Athonitul statornicește datoriile egumenului după modelul studit. Este ciudat că privitor la alegerea egumenului, cele două documente, Kanonikonul (typikonul) și Diatyposis diferă. După cel dintâi, egumenul poate numi înainte de moarte pe urmașul său cu știrea și consimțământul monahilor mai însemnați, venerabili (πρόκριτοι) și numai dacă acela nu o face pot acești *prokritoi* să aleagă egumen. După Diatyposis însă, Atanasie obligă pe Ioan Ivirul, ca epitrop spiritual al mănăstirii sale, să propună alegerea starețului și anume după consultarea și cu participarea a circa 15 frați. Dar Atanasie nu exclude că el însuși ar putea să facă alegerea: (καθότι ἐγὼ ἐξελεξάμην αὐτόν) ⁸⁰. În documentul atribuit lui Vladislav citim: «De asemeni hotărâsc ca atunci cînd zisul preacuvios catigumen va fi ajuns la capătul vieții, cel pe care-l va alege el și ceilalți călugări (...) pe acela să-l așeze păstor» ⁸¹. Iată acum așezămîntul lui Hariton: «...făcîndu-se o îndelungată litie, ca din adîncul sufletului, pe urmă să se adune cu toții ca la un semn pentru aceasta și să aleagă» ⁸². Orînduiala lui Nicodim este identică, anume: «călugării să-și pună cîrmuitor» ⁸³. Procedura aceasta se va îndătina în Țara Românească; în Moldova ne întîmpină altă datină «electorală». Recent s-a susținut ⁸⁴ că deosebirile întîlnite cu privire la disciplina religioasă din Moldova s-ar putea lămuri mai lesne printr-o atîrnare de ierarhia de la Peć, argumentîndu-se că și în Serbia, cu osebite în Zakonikul lui Ștefan Dușan se așezau mănăstirile sub autoritatea episcopului și a regelui, cu stipulația: «egumenii să nu se așeze fără amestecul Bisericii». Dar hrisovul moldovean din 1407 — prin care «popa» Dometian este împuternicit ca în fața morții «pe cine va voi să numească din frații săi» ⁸⁵ egumen — amintește mai curînd de procedul de la Studios-Constantinopol ⁸⁶, similar cu cel de la Athos (Lavra) ⁸⁷.

77. Beck, *Kirche*, p. 132. Ms. sl. (Bibl. Acad. Rom.), p. 190—190 verso, descrie orînduiala la așezarea egumenului. Pentru îndreptarea lucrurilor, M. Barnovschi limitează egumenia la 1 an; egumenul vrednic putea fi reales anual (DRH, A XIX, p. 146).

78. Milaș, *Canoanele...*, II, 1, p. 303; Beck, *Kirche*, p. 132; Konidares, *Δίκαιον*, p. 99, n. 22 (cu exemple).

79. Pentru procedura alegerii de către toți călugării, I. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Roma 1868, p. 595. Exemple numeroase la Janin, *Monachisme*, p. 26 ș.u.

80. Meyer, *Haupturkunden*, p. 26, 121 și 122, 1.3.

81. DRH, B, t. I, p. 504.

82. DIR, B, t. I, p. 31—32.

83. Patriarhul de Constantinopol hotărâște ca Tismana să se conducă după datină lui Nicodim (anul 1664) (Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV, 1, p. 201).

84. La stavropighia Peri (1391), cum citim în actul patriarhal, de va muri egumenul, Baliță și Drag, vor alege urmaș, sfătuiindu-se cu monahii din mănăstire (καὶ τῆς βουλῆς τῶν τοῦ μοναστηρίου μοναχῶν, *ibidem*, p. 15).

85. R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 233; DRH, A, t. I, nr. 21.

86. P.G., XCIV, 1817; Ieromonah I. Bălan, *Pateric românesc*, București 1980, p. 53, 64, 122, amintește cîteva cazuri cînd s-a respectat acest principiu.

87. Meyer, *Haupturkunden*, p. 108—109, 128—129.

Bineînțeles, nu poate fi înlăturată orice influență sirbească. Ne gândim la calificativul de «nastavnic» prezent și în actele muntene (din 1402) și moldovene (1476)⁸⁸, asociat starețului. Avem de-a face cu o practică venită din Serbia, însă tot bizantină ca obârșie (ὁ δεύτερος = secund). Nastavnic înseamnă conducător, învățător, povățuitor, sau administrator. Uneori, și la români, nastavnicul era altă persoană decît egumenul⁸⁹.

În sprijinul egumenului stau sfătuitoarii (γέροντες) — probabil «stareți» sau «bătrînii» ce apar distinct de egumen⁹⁰ într-un act moldovean (1626) — numiți și ἔγκριτοι, προκριτότεροι⁹¹, precum și duhovnicul (πατήρ πνευματικός). În actul patriarhal din 1372 se spune că Hariton al Ungrovlahiei are competența de a așeza «părinți duhovnicești și igumeni la cinstitele lăcașuri»⁹². În administrarea bunurilor materiale, un rol însemnat avea iconomul = οἰκονόμος, cerut de însuși Sinodul VII ecumenic (canon 11) și care a înlocuit apocrisiarul lui Justinian. El e numit pe viață de către egumen sau de către obște. Poate fi depus pentru infracțiuni grave. Ca ajutor avea pe : παροικονόμος, vistiernicul (ταμίας) sau casierul (δοχειάριος τῶν νομισμάτων), apoi δοχειάριος τῶν πανίων (cu paza și grija hainelor și lenjeriei), κελλαρίτης sau ὀρειάριος (făcea aprovizionarea cu alimente, rareori secundat de paharnic — οἰνοχόος). Τραπεζάριος ținea în ordine refectoriul și pregătea masa. Puteau funcționa un bucătar sau mai mulți. Străinii sau vizitatorii erau primiți de ξενοδόχος. Ἐπιστημονάρχης supraveghea disciplina, iar ἀφουπιστής avea grijă ca monahii să se scoale la timp. Ταξίαρχης conducea ceremonialul, colaborînd cu canonarhul (canonarh, domestikos, protopsalt sînt diverse denumiri pentru dirijor și cîntăreți sau cor). Ἐκκλησίαρχης era răspunzător de inventarul și amenajarea bisericii. Σκευοφύλαξ -ului îi erau rezervate păstrarea și paza vaselor sfinte și a obiectelor prețioase. Arhiva este ocrotită de χαρτοφύλαξ (întimplător asistat de chartularioi, notarioi, grammateis). De bibliotecă se îngrijea βιβλιοφύλαξ (βιβλιοθηκάριος). Existau la unele așezăminte infirmieri, medici, iar la toate portarul (πορτάριος, θυρωρός). Acesta era controlorul intrărilor și ieșirilor, prezidînd la fel distribuirile de milostenii de la poarta mănăstirii.

Majoritatea acestor sarcini se confereau în cursul unei scurte ceremonii în biserică. De notat că nu toate oficiile se aflau deodată în fiecare mănăstire bizantină⁹³ ori românească. La noi, datele hrisoavelor sînt foarte succinte. De pildă, numai din contextul actului dat Voditei în 1374 de către Vlaicu, ne dăm seama că acolo existau 12 călugări; de asemenea, dacă nu se specifică atribuțiile fiecăruia, nu înseamnă că — măcar cîțiva — nu aveau responsabilități. În Țara Românească, ape-

88. DRH, B, t. I, p. 61; DRH, A II, p. 311.

89. V. explicația dată de Soloviev-Mošin, *Grčke povelje*, p. 485; R. Constantinescu, *O predică slavă necunoscută de la începutul sec. XV*, BOR, 93 (1975), p. 317; DRH, B, t. I, p. 335 (anul 1488).

90. DRH, A XIX, p. 146—147. I. Peretz, *Zaonnicul lui Ștefan Dușan, țarul sîrbilor (1349 și 1354), comparat cu legiuirile bizantine, slave și române*, București 1905, partea I, p. 13: egumenul avînd alături pe stareți.

91. Beck, *Kirche*, p. 132.

92. DIR, B, t. I, p. 26.

93. Dmitrievsky, *Typika*, p. 640 și 645; Beck, *Kirche*, p. 133; Janin, *Monachisme*, p. 29—30; Konidares, *Αἰχαιον*, p. 145—158; E. Vranoussis, *Πάτριος*, p. 43.

lativul de *eclesiarh* apare documentar întâia dată la 1497⁹⁴, cel de *domestikos* (δομέστικος) e aplicat în cadrul mănăstirii Putna la începutul sec. XVI, iar într-un document din 1626 apar: *iconomul*, *vistiernicul*, *eclesiarhul*⁹⁵. La 1640 sînt menționați *chelarul* și *trapezarul* etc. Însă, desigur, funcțiile acestea sînt mai vechi⁹⁶.

Dacă 12 monahi se găseau la Vodița și la Tismana, în Bistrița moldoveană, cum desprindem dintr-o «carte» din 1411, viețuiau 10 călugări⁹⁷, număr mai modest în comparație cu zecile și chiar sutele de «oameni ai lui Dumnezeu» trăitori în marile mănăstiri bizantine. După autorul Vieții Sfîntului Teodor Studitul, la Studios ar fi trăit pînă la 1000 de monahi, cifră desigur exagerată. După datele tipicelor, mai realiste, în lavra Sf. Atanasie Athonitul numărul călugărilor varia între 80 (anul 963) și 120 (în 970). La Petritzos — 50, la Pantocratorul constantinopolitan — 80, la Sf. Mamant — 20; în 1138, Pantocratorul va avea 130 viețuitori⁹⁸. La 1045, Lavra athonită număra 700 monahi⁹⁹, iar Cutlumușul, în 1334, numai 30¹⁰⁰.

Interesează mai puțin numărul monahilor, care a oscilat de la o epocă la alta, de la o regiune la alta, și mai mult viața lor interioară. Mănăstirile întemeiate de Sf. Vasile erau astfel concepute ca viețuirea activă să nu fie fără «filosofie», nici filosofarea fără viață comunitară; timpul călugărilor era împărțit în ore de rugăciune, de muncă fizică și intelectuală și opere de caritate¹⁰¹. Fiecăruia se împărțea pe măsura nevoii sale, deoarece scopul vieții ascetice rămîne mîntuirea sufletului¹⁰². De asemenea Sf. Ioan Casian îi prezintă pe părinții din pustiu ca «eroi ai filosofiei creștine»¹⁰³. Și Iustinian vorbea de *μοναχική φιλοσοφία*¹⁰⁴. Această *filosofie* se întretinea cu post și rugăciune, la care se alăturau faptele bune. «Ostașii iubirii»¹⁰⁵ posedau sau își procurau — prin îndelungă stăruință — «armele necesare luptei cu ispitele»¹⁰⁶, în egală măsură urmărind elevația duhovnicească și ajutorarea semenilor din lume. Cuvintele și înfăptuirile «bătrînilor» sînt de-a dreptul impresionante. Prin regulile Sfîntului Vasile se generalizează serviciul Laudelor. El menționează în plus: rugăciunea din amurg, noaptea (*μεσονυκτιχόν*) și cea de dimineață¹⁰⁷. Tipicul ierusalimitean va prelua aceste slujbe, trecînd mai tîrziu și în rînduiele studiților. O ultimă fază de dezvoltare, prin care se ajunge apoi la rînduiala de azi, capătă respectivele Laude în mănăstirile athonite începînd cu sec. X. Îndeosebi prin isihasți vor fi cunoscute și de români¹⁰⁸. La noi, tipicele care predomină sînt copiile

94. DRH, B, t. I, nr. 275. 95. DRH, A XLX, nr. 121.

96. Pravila de la Govora (ed. Acad.), col. 131. 97. DRH, A, t. I, p. 42.

98. PG, XCIX, 148 D; Meyer, *Haupturkunden*, p. 61, 106, 114, 152; Konidares, *Δίχαιον*, p. 242.

99. Meyer, *Haupturkunden*, p. 157; Každan, *op. cit.*, p. 52; *Actes de Lavra* (= AA, v), p. 227. În sec. XVIII, la mănăstirea Neamț erau 700 călugări.

100. P. Charanis, *The Monk as an element of Byzantine Society*, DOP, 25 (1971), p. 32. 101. PG, XXXVI, 577 B; XXXI, 1025 A—C.

102. PG, XXXI, 881 B, 1000 B (cf. Faptele Apost. 4, 35).

103. *Conférences*, IV, 1 (în SC, XLII, p. 167).

104. *Just. Nov.* 5, 3 (CIC, III, p. 31).

105. Expresia *am* împrumutat-o de la arhim. I. Mastrogianopoulos, Βυζάντιον, *ένας κόσμος πνεύματος και αγάπης*, Atena, 1967, p. 76.

106. Manafes, *Τοπικά*, p. 66. 107. PG, XXXI, 1016.

108. Ene Branîște, *Liturgica specială*, p. 35.

așa-zisei a doua redacții ierusalimitene (mijloc. sec. XIV), cu indicații liturgice specifice tipicelor de catedrale din sec. IX—X, împreună cu prevederi ctitoricești studiate și norme disciplinare sau liturgice din practica Sfintului Munte, o caracteristică a copiilor slavo-române fiind lipsa inovațiilor introduse de Kokkinos în 1354¹⁰⁹.

Mărimurile formează, în cadrul Utreniei, o particularitate a ritului român și slav. Pripelele sînt creația lui Filotei Monahul de la Cozia, pe cînd stihurile *Mărimurilor* sînt versete din psalmi, alese probabil de Nichifor Blemmydes din sec. XIII¹¹⁰.

Dacă mentalitatea călugărească se cunoaște în mod convenabil, avînd pecetea clară a Bizanțului, știrile nu abundă, în ce privește viața cotidiană a monahilor români. Se pare că în nordul Dunării severitatea n-a fost așa de mare ca, de pildă, la Athos sub «protia» lui Hariton, cînd valahi idioritmici nu s-au putut adapta ușor traiului chinovial strict de la Cutlumuș. În 1374, între altele, obștea Voditei primea în dar din partea domniei 12 burduri de brînză și 12 cașcavale. În 1388 Mircea adaugă mănăstirii Cozia și cîte 10 buți de vin și 10 burduri de miere¹¹¹. Mănăstirea Neamț căpăta în 1429 12 buți de vin, iar în 1440 un obroc anual de 2 măji de pește și 2 bărbînțe de icre¹¹². Pustnicii mai cu seamă duceau un post riguros și la noi și în cadrul statului bizantin.

Multe daniî îndreptate spre Athos ca și scoaterea lui de sub jurisdicția Marii Biserici au avut ca efect regresul chinoviei «și o pregătire spre un trai mai de suprafață și mai individualizat»¹¹³. Destul de paradoxal, însă, isihasmul a contribuit la reînsuflețirea monahismului chinovitic în Europa de Răsărit¹¹⁴. Cum era de așteptat, patriarhii de Constantinopol aveau cuvinte elogioase pentru chinovie¹¹⁵. La 1400, patriarhul Matei înșiră ca însușiri esențiale ale chinoviților: tăgăduirea lumii, convorbirea profundă cu Dumnezeu și simplitatea¹¹⁶. Patriarhul Isidor, în 1347, vede *unirea* — *ἔνωσις* a două mănăstiri ca un punct înalt în realizarea vieții frățești¹¹⁷. Această «înfrățire» de mănăstiri se regăsește și în Moldova (1407) și în Țara Românească (1387)¹¹⁸. În 1407, mitropolitul Iosif al Moldovei unește Neamțul cu Bistrița «ca să fie aceste mănăstiri nedespărțite una de alta, pentru că sînt amîndouă ale

109. R. Constantinescu, *Manuscrisele slavo-române de la Arhivele Centrale din Moscova*, p. 13.

110. E. Braniste, *op. cit.*, p. 88, 129, 130, 135; pe larg, Tit Sîmedrea, *Les «Pri-pêla» du moine Philothée. Étude, texte, traduction*, în *Rsl*, 17 (1970), p. 183—225; Gh. Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, II, București 1979, p. 271.

111. DRH, B, t. I, p. 27; DIR, B, t. I, p. 17.

112. DRH, A, t. I, p. 140, 298.

113. T. Bodogae, *Ajutoarele*, p. 39; A. P. Každan, *op. cit.*, p. 70, subliniază că opoziția dintre țelurile chinoviei și idioritmiei este specifică și altor «microstructuri bizantine». V. și Savramis, *op. cit.*, p. 87.

114. D. Obolensky, *op. cit.*, p. 394.

115. Pentru chinovie, să se vadă și G. Penco, *Cenobitismo*, în «Dizionario Enciclopedico di Spiritualità», 1 (1975), Roma, p. 360—3; D. Stăniloae, *Temeiuri dogmatice și duhovnicești pentru viața monahilor de obște* în *ST*, 4 (1952), p. 371 și urm.

116. Otto Mazal, *Der Ideengehalt der Prooimien der byzantinischen Patriarchen-nurkunden*, în «Actes XIV CIEB, III, p. 109.

117. *Ibidem*, MM, V, p. 99 (an. 1329) etc., deși Cod. Just. I, 3, 39 (40) a statuat ca un egumen să nu aibă deodată 2 mănăstiri.

118. DRH, B, t. I, p. 24 (nr. 18).

vlădiciei mele»¹¹⁹. Expresia «că sînt amîndouă ale vlădiciei mele» se poate explica astfel: fiind «rudă cu domnul țării»¹²⁰, Iosif s-a socotit «împreună ctitor»; chiar documentar se arată că el a dăruit o vie mănăstirii Neamț¹²¹. Dar în 1438 Iliăș (Ilie)-vodă hărăzește cîteva bunuri «mănăstirii noastre, Sfînta Înălțare de la Neamț»¹²², mănăstirea redevenind domnească. Mănăstiri mitropolitane aveau și bizantinii¹²³ și rușii și sîrbii¹²⁴.

Puțin s-a vorbit de tentativa mitropoliților de a acapara unele mănăstiri din episcopiiile sufragane, ca și de abuzurile episcopilor înșiși¹²⁵. Oricum, sînt cazuri rare și procedeul a fost principal respins de patriarhul Ghermanos II (1222—1240). Dimpotrivă, «ecumenicii» au monopolizat pentru ei dreptul la asemenea ctitorii în toată patriarhia, așa încît numirea «stavropighii» în multe situații era sinonimă cu zidirea unei mănăstiri prin patriarhi și aceste mănăstiri au primit numele de mănăstiri patriarhale sau simplu *σταυροπηγιακά μοναστήρια*. Mănăstirile patriarhale propriu-zise se chemau *οικεῖα*, cum era cea ctitorită de Alexie Studitul (1025—1043)¹²⁶. Cea mai veche mănăstire stavropighie de la noi este cea din Perii Maramureșului (azi în R.S.S. Ucraineană)¹²⁷. În primăvara lui 1391 Drag merge la Constantinopol cu o cerere iscălită și de frate-său Baliță. Prin tomosul din 13 august 1391 mănăstirea lor va fi declarată stavropighie. Egumenul Pahomie este cînstit cu titlul de exarh, fiind împuternicit să supravegheze și să învețe preoții și mirenii din ținuturile Maramureșului, Ugocei, Bărcăului, Arvei, Sălajului, Almașului, Ciceului, Ungurașului și Văii Bistrei, să judece procesele eclesiastice, să sfințească biserici¹²⁸, atribuții cvasiepiscopale ce le reîntîlnim într-un act de la Pantocrator (Athos), dat în 1396 de același Antonie, patriarhul Constantinopolului¹²⁹. O altă stavropighie românească este ctitoria Ițcani de lîngă Suceava (de fapt sînt două mănăstioare: Maica Domnului și Sf. Dimitrie) din 1395, cu specificarea că arhiereul, oricare ar fi, va avea canoniconul convenit, plus pomenirea numelui după obicei¹³⁰. Pare-se că ulterior legăturile cu Patriarhia au slăbit simțitor, încît peste 100 ani regele maghiar Ladislau II, poate la insistențele lui Ștefan cel Mare, ordonă dregătorilor săi din Maramureș să-l apere pe exarh împotriva

119. DRH, A, t. I, p. 30 (nr. 21); dar în 1415 Bistrița avea egumen pe Dometian, iar Neamțul în 1422 pe Silvan, deci conducere aparte (*ibidem*, p. 60 și 74).

120. V. Drăguț crede că Iosif a fost «fratele voievodului Petru» (*Creația artistică în epoca întemeietorilor de țară*, p. 294).

121. DRH, A, t. I, p. 30. 122. *Ibidem*, p. 255 (nr. 180).

123. PG, CXIX, 843 A, 844 B etc.

124. G. Österle, *De monasterio stauropegiaco*, în «Il Diritto Ecclesiastico», 64 (1953), p. 453 și nota; D. Slijepević, *op. cit.*, p. 221.

125. Beck, *Kirche*, p. 129.

126. Janin, *Monastères*, p. 22; MM, I, p. 103; IV, 305, 369, 553; VI, 205 etc. Măsura lui Mihail VIII (Dölger, *Regesten*, 2040) pentru readucerea mănăstirilor stavropighiale sub jurisdicția episcopului locului, a rămas fără efect.

127. R. Popa, *Țara Maramureșului în sec. XIV*, p. 252.

128. Nu preoți, cum citim la G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, p. 509. În numele episcopului, șeful unei mănăstiri putea binecuvînta pentru așezămîntul său anagnoști și ipodiacoani, cf. can. 6 Nichifor Mărturisitorul (SA, IV, 427).

129. L. Petit, *Actes du Pantocrator*, ed. 2, Amsterdam 1964, p. 40.

130. P. Ș. Năsturel, *D'un document byzantin de 1395 et de quelques monastères roumains*, p. 346. Patriarhul putea lăsa canoniconul și *mnemosynon* episcopului locului (MM, V, 103).

abuzurilor episcopului de Muncaci, iar arhiepiscopului Transilvaniei egumenul să-i fie supus și ascultător¹³¹. Pentru Țara Românească, o informație pentru vreo stavropighie există din 1591¹³². Stavropighiile vor cunoaște aici o dezvoltare deosebită în secolul următor. Se asigurau, prin această procedură excepțională, autodespotia și liniștea ctitoriilor, «scăpînd de tot fealiul de băntuiale». Așa, prin gramata din septembrie 1592, dată Coziei, ecumenicul Ieremia II stabilește ca «alegerea egumenului să se facă numai cu călugării ce lăcuesc în fieștecare mînăstire, iar nu și de boiarii țării»¹³³. 'Același Ieremia blagoslovesc personal un egumen la Tismana¹³⁴. Stavropighiile sînt mai curînd îngăduite decît recunoscute canonice de un mitropolit ca Antim Ivireanul¹³⁵.

Pentru stavropighie, Placidus de Meester dă următoarea definiție: «Se spune stavropighie patriarhală cînd la ridicarea mănăstirii, în biserica crucea este binecuvîntată chiar de patriarh și așezată în locul temeliei fie de el însuși, fie de un delegat. Dacă însă zidurile sînt deja înălțate, crucea sfințită este doar trimisă de el; atunci mai des se înfige sus în bolta bisericii sau este fixată în perete ori e amintită în inscripția lapidară»¹³⁶. Stavropighia era independentă de episcop, patriarhul supraveghînd-o prin exarhul mănăstirilor. Patriarhul avea deplină autoritate judiciară și coercitivă, ca și dreptul de a hirotoni clerici pentru biserica mănăstirii, de a confirma alegerea egumenului (în general el îi dădea binecuvîntarea), de a i se pomeni numele la Liturghie, putea în fine să pretindă τὸ κανονικόν, ἡ συνήθεια în natură sau monedă¹³⁷. La Bizanț cauzele stavropighiacale sînt: pentru siguranța vieții monastice și înflorirea virtuților ascetice, eliberarea de vexațiile episcopului diocezan, scutirea de dări și exactii, în memoria locului de naștere al patriarhului etc.¹³⁸. La începutul sec. XIII documentele arată că titlul de «patriarhal» se dădea frecvent mănăstirilor imperiale, ca semn al creșterii prestigiului patriarhului ecumenic¹³⁹.

Cu mănăstirile patriarhicești nu trebuie confundate mănăstirile imperiale și cele autonome¹⁴⁰. Primele erau fondate sau dotate de împărați care le-au acordat cea mai mare autonomie atît față de puterea laică cît și de autoritatea bisericească. Mai poartă denumirea de αὐτοδέσποτα. Eforii lor puteau fi strategii themelor unde erau ele așezate. Cîteva mănăstiri de acest gen: Nea Moni din Chios, Pantocratorul lui Ioan Comnenul, Sf. Andrei de lângă Tesalonic ș.a. Pantocratorul din Constantinopol era o ctitorie ce «avea în mod deplin liber-

131. Gh. Moisesescu, Șt. Lupșa, Al. Filipașcu, *Istoria Bisericii Române*, I, p. 267.

132. N. Șerbănescu, *Mănăstiri și biserici ctitorite de Mihai Viteazul*, în MB, 27 (1977), p. 694—5.

133. DIR, B VI, p. 56—7; Al. Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei...*, p. 915 (la p. 919, 921 și 932, despre unele abuzuri «stavropighiale», după anul 1600).

134. N. Iorga, *Istoria bisericii românești...*, t. I, ed. 2, p. 272.

135. Al. Elian, *Antim Ivireanul — apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei*, ST, 18 (1966), p. 527—9.

136. Pl. de Meester, *De monachico statu*, p. 119; Goar, *op. cit.*, p. 487.

137. Österle, *op. cit.*, p. 455—456; MM, IV, 87, 92, 301; I, 472, 569; V, 250; VI, 281, 103, 113 etc.; Goar, *op. cit.*, p. 609; Dölger, *Schatzkammer*, nr. 84; V. Laurent, *Charisticariat et commende à Byzance*, REB, 12 (1954), p. 109; Konidares, Δίχαιον, p. 252 cu notele 4—7. Încă util studiul mai vechi al lui E. Herman, *Ricerche*, p. 366—367.

138. Österle, *op. cit.*, p. 456.

139. Herman, *Ricerche*, p. 355.

140. Österle, *op. cit.*, p. 458; Konidares, Δίχαιον, p. 29 și 174.

tatea și neșupunerea, neascultînd de nici o putere și neavînd vreun stăpîn, independentă și liberă (αυτοδέσποτος, αὐτεξούσιος), ea fiind stăpînă și dominînd, neplasată sub autoritatea bisericască, nici sub puterea Cîrții»¹⁴¹. De fapt în actele oficiale, epitetul de mănăstiri împărătești apare începînd cu secolul IX¹⁴². Unele mănăstiri de la Athos erau designate ca imperiale, altele nu. Totuși autoritatea patriarhală în astfel de mănăstiri era respectată. Noul egumen căpăta obișnuit blagoslovenia patriarhală și investitura de la basileu. La români, mănăstirilor imperiale le corespund, dar nu în totul, mănăstirile domnești. Prima ctitorie voievodală era Vodița în Țara Românească, apoi Tismana, Cotmeana, Cozia, iar în Moldova: Neamț, Bistrița etc., fiind socotite de întemeietorii lor «mănestirea domniei mele» sau «mănestirea noastră»¹⁴³.

Alături de unele paralele sud-slave (samovlastije), indicăm samovlastiile din Ungrovlahia: Vodița, Tismana, Cozia ș.a., fiind concomitent și domnești; în Moldova n-au fost samovlastii care se aseamănă ca statut canonic cu cele autonome din Imperiul bizantin. Mănestirile autonome (αὐτεξούσια, ἐλεύθερα) erau înființate sau dotate de persoane private¹⁴⁴. Sf. Pavel de pe muntele Latros își închină Lavra numai lui Iisus Hristos (1196)¹⁴⁵. Curios că această mănestire devine cu timpul imperială ca pînă la urmă să fie tratată ca stavropighie¹⁴⁶. Mănestirile lui Attaliates, Pakurianos, Christodulos, precum și Hilandar, Ivron ș.a. erau complet libere de orice oblăduire¹⁴⁷. Christodulos nu a acceptat nici o intervenție din partea împăratului sau patriarhului, cînd era în dezacord cu «frații» din muntele Latros¹⁴⁸. O separare netă însă între mănestirile imperiale și cele autonome nu se poate face. De reținut că nu toate mănestirile imperiale erau și autonome¹⁴⁹.

O problemă de «dependență», acum, o constituie μετόχια, la români metohurie (metohii, metoașe, metocuri, metoașe), fiind sucursale sau dependințe mănestirești. Și o mănestire ori un schit puteau deveni metohuri¹⁵⁰. Între filialele mănestirești un loc aparte îl ocupă chiliile (κελλία, cellae) care, într-un fel, sînt chiar anterioare chinoviilor la Athos; și la noi, ele preced marile mănestiri. Dacă acolo se închiriau și se vindeau, în Țările române numai se donau uneori. În afară de chiliile dobrogene din secolele X—XII, o veche chilie, în Moldova, era la mănestirea de la Boiște, «chilia vlădicăi Iosif»¹⁵¹. Pe urmă chiliile din complexul buzoian Alunișul-Nucu, ca și schiturile Corbii-de-Piatră și

141. Manafes, Τυπικά, p. 64; MM, VI, 46; V, 277; Meyer, Haupturkunden, p. 107, 109 etc. 142. Konidares, Δίξαιον, p. 29.

143. DRH, A, t. I, nr. 180 etc.; DRH, B, t. I, nr. 19, 26 etc. Pentru «monastir kraljevski», C. Jireček, Geschichte der Serben, II, Gotha 1918, p. 18.

144. Osterle, op. cit., p. 458.

145. MM, IV, p. 306; iar Irina Ducas (sec. XII) o dedică lui Dumnezeu (MM, V, 332). 146. Herman, Ricerche, p. 370.

147. Manafes, Τυπικά, p. 74; MM, V, 296 (Attaliates); Lemerle, Études, p. 113 (Pakourianos) etc.

148. MM, VI, 30—1 și 46; reguli stricte (ibid., 59—80); vezi și E. Vranoussis, Πάτωος, p. 64. Balsamon le consideră necanonice (SA, II, 236 și 650: citează Bas. 5, 1, 7).

149. I. Mutzuris, Τὰ χαριστικά καὶ ἐλεύθερα μοναστήρια, in Θεολογία, 35 (1964), p. 95.

150. Dmitrievsky, Τυπικά, p. 676; Každan, op. cit., p. 67, n. 150. Pentru români, a se vedea indicele final de la fiecare volum din DRH.

151. DRH, A, t. I, nr. 267.

Negru Vodă (jud. Argeș), mai vechi decât sec. XIV. Schituri (σκήται) numeroase erau și la Bizanț, însă mai complexe: idioritmice și chinoviale, adică reuniuni de chilii (καλύβαι) ce formau adevărate sate¹⁵². Sihăstria (ἡσυχαστήρια) se aflau și la români și la bizantini¹⁵³.

În concluzie, canoanele Bisericii «sobornicești» au fost aplicate satisfăcător pe teritoriul românesc începînd cu secolul IV, mai ales în Dobrogea unde prezența bizantină dăinuie pînă către finele sec. VII, deși cu întreruperi, sau în părțile Banatului, datorită Justinianei Prima (sec. VI). În afară de viața religioasă din cadrul themei Paristrion (întemeiată probabil în veacul VII și reorganizată în 971, durînd apoi pînă în sec. XII), este de amintit activitatea episcopiei de Axiopolis-Cernavodă (sec. XI), ori a mitropoliei de Vicina (sec. XIII—XIV); prin intermediul lor înriurirea bizantină în sud-estul României actuale s-a putut efectua, pînă la organizarea sistematică a mitropoliilor din Țara Românească și Moldova. Un rol similar vor fi avut și unele episcopate și mănăstiri ortodoxe nord-dunărene din jurul anilor 1000—1200 etc. Cît privește receptarea nomocanică, Biserica — implicit monahismul — formează centrul de greutate, dar «efectele și funcțiunea istorică a acestei receptări depășesc limitele vieții religioase și interesele Bisericii»¹⁵⁴. În genere, viața internă a monahismului românesc este conformă cu statutul canonic de la Bizanț. Dată fiind însă și conjunctură social-politică diferită, antinomia puternică dintre chinovie și idioritmie (sec. XV, ultima extinzîndu-se treptat în Orientul creștin; astăzi însăși Lavra athonită este idioritmice!) nu se regăsește în Țările române, unde a predominat «înlocuirea chinovicească» pînă azi.

152. T. Bodogae, *Ajutoarele*, p. 53.

153. I. Bălan, *Vetre de sihăstrie românească* (cit. în Preliminarii), cu exemplificări numeroase.

154. Val. Georgescu, *La place de la coutume...*, p. 574; idem, *Les survivances du droit roumano-byzantin dans la coutume roumaine (XIV-e—XIX-e siècles)*, în RRH, 19 (1980), p. 279 ș.u.; idem, *Bizanțul*, p. 72—6, 92, 98, 106 ș.u., (cu enumerarea principalelor culegeri de Drept).

ACTUALITATEA GÎNDIRII SFINŢILOR TREI IERARHI

DESPRE PREOŢIE

Pr. Prof. ŞTEFAN ALEXE

Izvoare vii de credinţă, de neasemuită gândire teologică, de minunată filcuire a cuvîntului lui Dumnezeu şi de înaltă trăire creştină a duhului evanghelic, numiţi cu înţelepciune de Biserica Ortodoxă: «Mari dascăli ai lumii şi Ierarhi», Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz şi Ioan Gură de Aur, ne-au adunat la sărbătoarea lor comună de astăzi, mai întâi la rugăciune şi apoi, la cuvînt de învăţătură. Ne-am rugat cu rugăciunile cu care s-au rugat şi ei, iar acum dorim să-i cinstim împărtaşindu-ne din învăătura lor teologică şi din experienţa lor bogată, experienţă de preoţi, de conducători bisericeşti, de învăţători ai Cuvîntului divin, de oameni duhovniceşti. Biserica i-a numit pe Sfinţii Trei Ierarhi: *Mari*. Şi pe bună dreptate, căci ei au fost mari prin sfinţenia vieţii lor, prin cugetarea lor genială, prin ortodoxia învăţaturii, prin dragostea lor fierbinte faţă de Dumnezeu şi faţă de semenii, prin lucrarea lor uriaşă pentru îmbunătăţirea vieţii semenilor, în sufletul cărora ei vedeau chipul lui Dumnezeu, prin virtutea lor, prin slujirea lor într-o vreme de mari frămîntări, de ambiţii, de nelinişte, de contradicţii, de tensiune în interiorul Bisericii.

În secolul al IV-lea, numit secolul de aur al creştinismului, s-a înregistrat un progres considerabil în dezvoltarea literaturii teologice, în cult şi în arta creştină, în organizarea bisericească şi în dezvoltarea vieţii monahale. Cele două Sinoade ecumenice din Niceea (325) şi Constantinopol (381) cu hotărîrile dogmatice luate şi canoanele fixate, au contribuit şi ele la ridicarea Ortodoxiei pe noi culmi ale dezvoltării ei.

Sfinţii Trei Ierarhi, înzestraţi cu calităţi morale şi intelectuale deosebite, au dat strălucire Bisericii timpului lor, atît ca teologi, dar mai ales ca preoţi şi ierarhi. Ei au slujit Biserica lui Hristos cu toată rîvna şi cu toată dragostea. Ei au dorit ca Biserica, Mireasa lui Hristos, să fie pururea frumoasă şi fără pată, prin grija, oboseala, credinţa şi dragostea preoţilor, cărora li s-a încredinţat această slujire prin poruncă dumnezeiască. Sfinţii Trei Ierarhi s-au străduit să trăiască preoţia în toată dimensiunea acestei Taine Sfinte, constituind în această privinţă, de-a lungul timpului, pilde neîntrecute de urmat, pentru preoţi şi pentru cei ce se pregătesc să devină preoţi. Mai este şi astăzi actuală gîndirea Sfinţilor Trei Ierarhi despre preoţie? Din tezaurul de gîndire teologică şi de viaţă creştină al Sfinţilor Trei Ierarhi, bogat în teme şi probleme, care fac neîncetat obiect de studiu¹, Sfînta Taină a Preoţiei, constituie punc-

1. Notăm cîteva titluri: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Idei misionare, pastorale şi sociale înnoitoare la Sfinţii Trei Ierarhi*, «Studii teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 100—107; Prof. Teodor M. Popescu, *Sfinţii Trei Ierarhi în slujba Bisericii*, «Biserica Ortodoxă Română», LXX (1952), nr. 1—3, p. 60—73; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Atitudinea practică a Sfinţilor Trei Ierarhi*, «Glasul Bisericii», XV (1956), nr. 10, p. 535—540; Idem, *Hirotonia în preot a Sfîntului Ioan Gură de Aur*, Ibidem, XVI (1957), nr. 17, p. 867—882; Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Sfinţii Trei Ierarhi şi cultura vremii lor*,

tu central al întregii activități și al întregii vieți pentru acești mari luceferi ai Bisericii Ortodoxe. De aceea cercetarea învățaturii Sfinților Trei Ierarhi cu privire la preoție, la pregătirea pentru preoție și la împlinirea acestei vrednicii, de către preoți și de către viitorii preoți, este și o datorie, dar și un omagiu, cel mai frumos omagiu pe care-l aducem celor între Sfinții Părinți ai noștri Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz sau Teologul și Ioan Gură de Aur.

I. Sfinții Trei Ierarhi au meditat îndelung asupra Tainei preoției. Sfinții Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur socoteau preoția o taină atât de sublimă și o răspundere atât de mare și sfântă încât au stat mult în cumpănă pînă să o primească socotindu-se nevrednici și nepregătiți pentru o slujire așa de aleasă. Ei au scris două tratate *despre Preoție*. Sfântul Vasile cel Mare a alcătuit rugăciuni minunate pentru preoți, a dat sfaturi cu privire la ținuta preoților, a alcătuit canoane pentru îndreptarea moravurilor și a luat măsuri hotărîte, în timpul episcopatului său, pentru ca preoții de sub jurisdicția sa să-și împlinească slujirea lor cu demnitatea cuvenită.

Sfinții Trei Ierarhi afirmă că este o singură preoție sacerdotală, cea care vine de la Mîntuitorul Hristos, prin Sfinții Apostoli, împlinită prin alegere și hirotonie, de către episcopi, preoți și diaconi. Demnitatea fiecărei trepte din ierarhia bisericească pretinde însă aceeași pregătire și aceeași ținută morală. Preoția este rînduită de Dumnezeu. «După cum în trup, unele mădulare conduc și stau în frunte, iar altele sînt conduse și supuse, spune Sfîntul Grigorie, tot așa și în Biserică a rînduit Dumnezeu — atât în virtutea dreptății Sale, care dă fiecăruia după merit, cît și în virtutea purtării Sale de grijă, prin care unește pe toate — ca unii să fie păstoriți și conduși și îndreptați prin cuvînt și faptă spre cele de trebuință, iar alții, care depășesc marea mulțime în virtute și în ase-

«Studii teologice», Ibidem, XIII (1961), nr. 1—2, p. 56—65; Prof. N. Chișescu, *Aspecte ale Ecleziologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, XIV (1962), nr. 7—8, p. 395—413; Pr. Prof. Liviu Stan, *Concepția canonică a Sfinților Trei Ierarhi*, «Mitropolia Olteniei», XVIII (1966), nr. 1—2, p. 9—15; Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Învățătura despre preoție după Sfîntul Grigorie de Nazianz și chipul de preot al lui însuși*, Ibidem, nr. 5—6, p. 391—399; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Preotul — slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor după Sfinții Trei Ierarhi*, LXXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 99—105; Diac. Asist. Ion Bria, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, «Studii teologice», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 74—84; Pr. Conf. Ștefan Alexe, *Considerații despre preoție și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, «Biserica Ortodoxă Română», XC (1972), nr. 1—2, p. 53—60; † Vasile, Episcopul Oradiei, *Învățămintele ale Sfinților Trei Ierarhi pentru problemele actuale ale Bisericii*, Ibidem, XC (1972), nr. 1—2, p. 121—126; Arhidiacon Prof. dr. Ioan Zăgrean, *Sfinții Trei Ierarhi, strălucite și neîntrecute modele de virtute creștină*, «Mitropolia Banatului», XXII (1972), nr. 1—3, p. 25—38; Pr. Prof. Dr. Corneliu Sirbu, *Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, îndrumători ai teologiei actuale*, «Mitropolia Ardealului», XVIII (1973), nr. 1—2, p. 39—44; Arhim. Prof. Chesarie Gheorghescu, *Sfinții Trei Ierarhi — modele de dascăli și păstori în Biserica creștină*, «Glasul Bisericii», XXXIII (1974), nr. 1—2, p. 74—84; Pr. Prof. Dumitru Radu, *Spiritualitate și slujire la Sfinții Trei Ierarhi*, «Studii teologice», XXVI (1974), nr. 3—4, p. 183—189; Pr. Lector Constantin Galeriu, *Valori permanente în viața și opera Sfinților Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», XXVII (1975), nr. 1—2, p. 118—124; Prof. Constantin C. Pavel, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de problemele morale ale vremii lor*, în «Studii teologice», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 222—232; Lect. Dr. Cezar Vasiliu, *Atitudinea Sfinților Trei Ierarhi față de societatea vremii lor*, în «Studii teologice», XXXII (1980), nr. 1—2, p. 50—65; Pr. Asist. Dr. Viorel Ioniță, *Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii teologice», XXXV (1983), nr. 1—2, p. 8—18.

mănarea cu Dumnezeu, să fie păstori și învățători, spre desăvîrșirea Bisericii (Efes. 4, 11—12); să fie ceea ce este sufletul pentru trup sau mințea pentru suflet, pentru ca cele două părți, păstoria și păstoriții, unindu-se și împreunându-se, în chipul mădularelor trupului și legîndu-se între ei prin legătura Duhului, să arate un trup desăvîrșit, vrednic cu adevărat de Însuși Hristos, Capul nostru»².

Preoția este rînduită de Dumnezeu. După cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, preoția coboară din ceruri, căci preotului i s-au încredințat lucruri cerești atunci cînd Mîntuitorul nostru Iisus Hristos a spus ucenicilor Săi: «Cite veți lega pe pămînt, vor fi legate și în cer» (Matei 16, 19)³. Iar în altă parte: «Preoția se săvîrșește pe pămînt, dar are rînduială a lucrurilor cerești. Și pe bună dreptate; căci slujba aceasta n-a rînduit-o un om, sau un înger sau un arhanghel, sau altă putere creată, ci însuși Paracletul. Sfîntul Duh a orînduit ca preoții, încă pe cînd sînt în trup să aducă lui Dumnezeu aceeași slujbă pe care o aduc îngerii în ceruri. De aceea, trebuie ca preotul să fie așa de curat, ca și cum ar sta în ceruri între puterile cele îngeresti»⁴.

Sfîntul Grigorie de Nazianz precizează că preoția are drept scop ca să facă sufletul să păzească chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26) dacă nu l-a pierdut; dacă e în primejdie să-l piardă, să-i arate calea, ca să-l păstreze; iar dacă și l-a stricat, să-l aducă din nou la starea cea dintîi. Preoția urmărește să facă să locuiască, prin Duhul Sfînt, Hristos, în inimile oamenilor (Efes. 3, 17). Și, în sfîrșit, scopul cel mai de seamă al preoției este să-l facă Dumnezeu și părtaș fericirii celei de sus, pe om»⁵. Cu alte cuvinte, scopul preoției este mîntuirea credincioșilor: «În vederea acestui scop, continuă Sfîntul Grigorie, a venit Omul cel nou în locul omului vechi, adică Mîntuitorul Hristos S-a întrupat, a pățimit, a murit, a înviat, S-a înălțat, și tot ceea ce s-a petrecut, s-a propovăduit. Toate acestea au fost învățătură dată nouă de Dumnezeu și vindecare a sălbiciunii noastre... Preoții sînt slujitorii și lucrătorii acestei vindecări»⁶, adică ai restaurării chipului lui Dumnezeu în credincioșii pe care îi păstoresc, iar acest lucru îl cere de la preoți toată iconomia dumnezeiască pentru care S-a întrupat Mîntuitorul⁷. La rîndul său, Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că prețul preoției și demnitatea acesteia este Mîntuitorul Iisus Hristos Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu, Care n-a pregetat să se golească de slava Sa, să se facă om și să ia chip de rob, să fie scuipat și pămînit și să moară cu trupul de moarte de ocară⁸.

Preoția din secolul al IV-lea este aceeași cu cea exercitată de Apostoli, căci Jertfa euharistică este neschimbată. «Este aceeași Jertfă spune Sf. Ioan Gură de Aur, pe care Hristos a dat-o ucenicilor și pe care o săvîrșesc preoții acum. Aceasta nu este cu nimic mai mică decît aceea că și pe aceasta nu oamenii o sfințesc ci Acela care a sfințit-o și pe

2. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Despre preoție*, 3, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 1—2, p. 129.

3. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Cuvîntarea IV-a la Osea*, 2, P.G., LVI, 126.

4. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 4, trad. de Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 946.

5. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, p. 22, *Ibidem*, p. 135.

6. *Ibidem*, cap. 24 și 26, p. 136—137. 7. *Ibidem*, cap. 23, p. 135.

8. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 15, *Ibidem*, p. 958.

aceia. După cum cuvintele pe care le-a rostit Dumnezeu sînt aceleași pe care le zice preotul și acum, tot așa și Jertfa euharistică este aceeași... Cel ce socotește că aceasta este mai mică decît aceea nu știe că Hristos este prezent și acum și lucrează și acum»⁹.

Sfîntul Ioan Gură de Aur numește preoția semnul iubirii pentru Hristos și semnul iubirii credincioșilor¹⁰, arătînd prin aceasta cît de minunată este puterea cu care Dumnezeu poate investi un om. Preotul trebuie să-i iubească pe credincioși cu iubirea Mîntuitorului Hristos și să facă pentru credincioși ce a făcut El. De aceea, preoția este nu numai taină sfîntă dar și înfricoșătoare. Nu este o slujire ca oricare alta, ci este o slujire mai mare decît cea a îngerilor¹¹. «Dacă ai putea să te gîndești ce lucru mare este ca om fiind și îmbrăcat încă în trup și singe să te poți apropia de fericita și nemuritoare Fire a Dumnezeirii, atunci ai putea înțelege bine cu cîtă cinste a învrednicit pe preoți harul Sfîntului Duh. Prin preoți se săvîrșește și sfînta Jertfă și altele slujbe, întru nimic mai prejos de Sfînta Jertfă și în ce privește vrednicia preoțească și în ce privește mîntuirea noastră. Oameni care trăiesc pe pămînt și locuiesc pe el au primit îngăduința să administreze cele cerești și au luat o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor. Nu s-a spus îngerilor, ci oamenilor : «Oricîte veți lega pe pămînt vor fi legate și în cer și oricîte veți dezlega pe pămînt vor fi dezlegate și în cer» (Matei 18, 18)... Puterea de a lega a preoților leagă sufletele și străbate cerurile. Dumnezeu întărește sus în ceruri cele făcute de preoți jos pe pămînt. Stăpînul aprobă hotărîrea dată de robi. Ce oare altceva a dat Dumnezeu preoților decît toată puterea cerească ? Domnul a spus : «Căroră veți ierta păcatele se vor ierta și căroră le veți ține vor fi ținute» (Ioan 20, 23). Ce putere poate fi mai mare decît aceasta ? Domnul a spus iarăși : «Tatăl a dat toată judecata Fiului» (Ioan 5, 22). Văd însă că toată această putere a fost încredințată de Fiul, preoților. Au fost înălțați la slujba aceasta atît de mare ca și cum de acum s-ar fi mutat în ceruri, ca și cum ar fi depășit firea omenească, ca și cum ar fi scăpat de toate patimile omenești»¹².

Vrednicia preoției stă și în faptul că preoților li s-a încredințat zămislirea noastră cea duhovnicească ; ei sînt aceia căroră li s-a dat să ne nască prin botez ; prin preoți ne îmbrăcăm în Hristos ; prin preoți sîntem îngropați împreună cu Fiul lui Dumnezeu ; prin preoți ajungem mădulare fericitului cap al lui Hristos. Ei sînt mai mult decît părinții noștri trupești, căci preoții ne nasc pentru viața viitoare¹³.

II. Privind la măreția, la natura dumnezeiască, la răspunderile înfricoșătoare ale preoției, Sfîntii Trei Ierarhi au pus un accent cu totul deosebit pe pregătirea morală și intelectuală a preotului, pe alegerea și hirotonia acestuia, ca și pe activitatea lui. Învățătura lor în privința pregătirii pentru preoție au scos-o mai întii din experiența lor personală, pentru că ei au făcut din preoția lor o realitate profundă, cuceritoare și transformatoare de inimi¹⁴. «Pentru preot e nevoie de multă pricepere, spune Sf. Ioan Gură de Aur, iar înainte de pricepere e ne-

9. Idem, *Cuvîntarea II-a la Epistola II către Timotei*, 4, P. G., LXII, 612.

10. Idem, *Despre preoție*, II, 1, Ibidem, p. 936.

11. Ibidem, III, 1, p. 945.

12. Ibidem, III, 5, p. 947.

13. Ibidem, III, 6, p. 948.

14. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Atitudinea practică...*, p. 537.

voie de mult har de la Dumnezeu, de purtări bune, de viață curată, de virtute mai mare decât omenească»¹⁵.

Este necesară o pregătire temeinică înainte ca cineva să fie investit cu puterea preoției, care să fie îndreptată spre cele trei laturi ale slujirii sacerdotale: de conducere, de învățare și de sfințire. Sfântul Grigorie Teologul spunea că «preoția, arta de a conduce pe om, ființa cea mai complexă și mai felurită în gând și faptă, este arta artelor și știința științelor»¹⁶, arătând prin aceasta că preotul trebuie să fie pregătit temeinic. Comparația pe care o face el între preoție și medicină, duce la concluzia că preoția este mai grea prin natura ei și prin scopul lucrării ei, căci «preoția se ocupă cu sufletul, care-i din Dumnezeu și dumnezeiesc»¹⁷. «Că a încerca să înveți pe alții, continuă el, înainte de a fi tu destul de învățat, să înveți olăritul, după cum spune proverbul, făcând de-a dreptul oale, să înveți tu adică dreapta credință atunci când înveți pe alții, ei bine, acest lucru mi se pare tare nebunesc și îndrăzneț. Nebunesc, pentru că nu-ți dai seama de neștiința ta; îndrăzneț, pentru că tu cutezi să faci un lucru pe care știi bine că nu-l știi»¹⁸.

Pregătirea pentru preoție cere timp și efort, «zăbovire cu cap» cum zice același Părinte. «Cine este cel ce pune graba înaintea temeiniciei faptei și a folosului? Cine este cel ce crede că poate plăsmui, într-o singură zi, ca pe o statuie de lut, pe preot, pe apărătorul dreptei credințe, pe cel ce va sta împreună cu îngerii, pe cel ce va slăvi pe Dumnezeu împreună cu arhanghelii, pe cel ce va înălța jertfele la jertfelnicul cel de sus, pe cel ce va fi preot împreună cu Hristos, pe cel ce va plăsmui din nou pe om, pe cel ce va reface chipul lui Dumnezeu în om»¹⁹. Pregătirea nu are limită anumită; nu se termină cu dobândirea harului preoției. Într-adevăr, «cel ce adaugă știință adaugă durere» (Ecl. 1, 18), pentru că nu-i mai mare bucuria pentru știința ce am dobândit-o, decât durerea pentru știința care ne lipsește»²⁰.

Pentru zidirea Bisericii trebuie curaj, interes și dragoste, dar mult contribuie la aceasta, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, ca preoții să fie învățați, căci altfel Biserica suferă mult. De aceea, Apostolul Pavel, împreună cu alte virtuți, cu iubirea de ospitalitate, cu bunăvoința, cu purtarea frumoasă, numără și pe aceasta zicând: preotul trebuie să fie învățat. Învățătura este necesară mai cu seamă la explicarea dogmelor²¹. Asaltați de învățături eterodoxe, credincioșii ortodocși din secolul al IV-lea erau sfătuiți să fie și ei pregătiți pentru apărarea credinței. În ceea ce privește pe preoți, au îndoită cinstirea cei ce se ostensec cu cuvântul și cu învățătura (I Tim. 5, 17). Preotul este un învățător, desăvârșit atunci când și prin cele ce face și prin cele ce învață conduce pe credincioși la viața cea fericită pe care a poruncit-o Mîntuitorul Hristos. Și trăirea și învățătura sînt necesare pentru o desăvârșită zidire sufletească. Dar, se întrebă Sfântul Ioan, «ce trăire va putea să-i dea cuiva viața sa îmbunătățită, cînd începe lupta pentru credință și cînd toți

15. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 7, *Ibidem*, p. 950.

16. Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 16, *Ibidem*, p. 133.

17. *Ibidem*, 17, p. 133.

18. *Ibidem*, 47, p. 143.

19. *Ibidem*, 73, p. 152.

20. *Ibidem*, 75, p. 152.

21. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvîntarea XV-a la Epistola I către Timotei*, 2,

luptă cu argumente din aceleași Scripturi? La ce-i va folosi atîta muncă, dacă după atîtea osteneți cade, din pricina neștiinței sale, în erezie și se desparte de trupul lui Hristos?... Credincioșii care nu sînt destul de întăriți în credință, dacă ar vedea că povățuitorul lor e înfrînt, nu pun înfrîngerea pe seama neștiinței acestuia ci pe netrăinicia credinței lor... Chiar dacă credincioșii nu trec cu totul de partea protivnicilor, totuși sînt siliți să pună la îndoială învățăturile de care mai înainte se apropiu cu credință nezdruccinată»²².

De asemenea, Sfîntul Grigorie Teologul socotește că cea dintîi dintre îndatoririle preoțești este predicarea cuvîntului, adică a învățaturii celei dumnezeiești și înalte. Ca să chivernisească bine adevărul dogmelor creștine, preotul trebuie să vorbească despre toate învățăturile aflate în Sfînta Scriptură legate de mîntuire și anume, despre lume și lumi, despre materie, despre suflet, despre spirit, despre firile cele spirituale, atît ale îngerilor cît și ale demonilor, despre pronia lui Dumnezeu, care unește și cîrmuiește totul, despre pacea cea dintîi a omului, despre restaurarea sa cea din urmă, despre simboale și adevăr, despre legăminte, despre întîia și a doua venire a lui Hristos, despre întruparea Lui, despre patimile Lui, despre moartea Lui, despre înviere, despre sfîrșitul lumii, despre judecată, despre răsplătirea celor buni și pedepsirea celor răi și despre învățatura cea mai înaltă, Sfînta Treime²³. Sfîntul Grigorie ridică vocea în repetate rînduri împotriva celor care erau nepregătiți și care vorbeau de Dumnezeu în orice împrejurare. Nu poate oricine să vorbească despre Dumnezeu. «Voi adăuga, spune el, că nu se cade a vorbi despre Dumnezeu nici în orice vreme, nici oricui și nici orice, ci este o vreme cînd trebuie să vorbim despre El și cui trebuie să vorbim despre El și cît trebuie să vorbim despre El. Nu este în puterea oricui să filozofeze despre Dumnezeu, fiindcă lucrul acesta pot să-l facă cei care s-au cercetat cu de-amănuntul și care au înaintat pas cu pas pe calea contemplației și care, înainte de aceste îndeletniciri, și-au curățat și sufletul și trupul, sau care cel puțin se silesc să se curețe»²⁴.

Preotul este deci chemat să teologhisească, să învețe cuvîntul adevărului. Sfîntul Ioan Gură de Aur vorbește pe larg despre însușirile pe care să le aibă predicatorul și predica pentru a face să pătrundă cuvîntul lui Dumnezeu la inima credincioșilor. O astfel de predică cere osteneală, simț critic și mai ales smerenie. Singurul îndreptar și singura călăuză în alcătuirea desăvîrșită a predicilor este Dumnezeu. Predicile, așadar, trebuie să fie alcătuite astfel, ca «ele să placă lui Dumnezeu»²⁵.

Preotului i se cere nu numai învățatură ci și o viață ireproșabilă. Sfîntii Trei Ierarhi se opresc cu multă stăruință asupra acestei laturi a preoției. Sfîntul Vasile cel Mare dă sfaturi preoților pentru a avea o

22. Idem, *Despre preoție*, IV, 8 și 9, p. 976—977.

23. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, 35 și 36, p. 139.

24. Idem, *Cuvîntarea XXVII (Cuvîntarea I teologică)*, 3, P.G., XXXVI, 13. Ideea aceasta este dezvoltată și în *Cuvîntarea XXXII*, intitulată: *Despre moderația în discuții și despre faptul că despre Dumnezeu nu poate discuta oricine și în orice moment*, P.G., XXXVI, 174—212. Cf. și Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Idei despre pace și disciplină în Cuvîntarea a XXXII-a a Sfîntului Grigorie de Nazianz*, «Mitropolia Banatului», XXII (1972), nr. 1—3, p. 39—45.

25. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, V, 5—7, *Ibidem*, p. 980—981.

ținută cu totul vrednică de slujirea preoțească, mai ales în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii. El socotește că cel ce vine la hirotonie a fost deja examinat cu multe mărturii cu privire la învățatură și purtare, de aceea îndemnul se îndreaptă la împlinirea Tainei Preoției cu multă atenție. «Ia seama la tine însuși, o preotule, spune Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, și fii cu luare aminte la dregătoria preoțească, pe care ai primit-o, cu scopul s-o săvârșești întru frica lui Dumnezeu. (Col. 4, 17). Gîndește-te bine, că nu ți s-a încredințat o slujire pămîntească, ci cerească, nu omenească, ci îngerească. Învață ca să te înfățișezi lucrător cinstit, drept îndreptînd cuvîntul adevărului. Ia seama ca să nu stai la rugăciune avînd dușmănie cu cineva ca să nu te depărtezi de Mîngîietorul. Pînă la ceasul Liturghiei, citește și te roagă și numai așa să te apropii de Sfîntul Altar, fiind adînc pătruns de duhul pocăinței»²⁶. Sfîntul Grigorie de Nazianz socotește că preotul trebuie să fie el mai întîi curat și apoi să curățească pe alții. Să fie el înțelept ca să înțeleptească pe alții. Să fie el lumină, ca să lumineze pe alții. Să fie el aproape de Dumnezeu, ca să apropie pe alții. Să fie el sfînt, ca să sfințească pe alții²⁷. Preotul trebuie să fie curat, fără păcate și să nu fie rău. Dar aceasta nu e de ajuns, ci el trebuie să străducească și în bine, potrivit poruncii care spune: «Să se abată de la rău și să facă binele» (Ps. 36, 27). Preotul «nu trebuie numai să ștergă din sufletul lui pildele cele rele, ci să întipărească în el și pe cele bune, în așa fel încît să covîrșească pe credincioșii săi cu virtutea mai mult decît îi depășește cu dragostea. Nu trebuie să cunoască hotar binelui și propășirii în bine și nici să nu se uite mai mult la cîștigul binelui săvîrșit decît la paguba ce-o are de pe urma binelui pe care a evitat să-l facă, ci să facă totdeauna din binele săvîrșit treaptă pentru pașii următori. Să nu se mîndrească dacă întrece pe păstoriții săi, ci să socotească pagubă dacă viața sa e mai prejos de vrednicia dregătoriei sale. Să-și măsoare faptele sale cu poruncile, nu cu faptele vecinilor, fie răi, fie săvîrșitori de fapte de virtute»²⁸.

La rîndul său, Sfîntul Ioan Gură de Aur subliniază că preotul este pîndit de multe primejdii, între care slava deșartă, minia și invidia în loc de frunte. La acestea se adaugă tristețea, cearta, hula, pîra, minciuna, fățarnicia, unelțirea, urgia împotriva celor ce nu ne-au făcut nici un rău, bucuria și mulțumirea sufletească pricinuite de greșelile celorlalți slujitori, mîhnirea cauzată de succesele și bunăstarea altora, plăcerea de a fi lăudați, dorința după onoruri²⁹. De aceea este necesar ca preotul să depună eforturi statornice pentru a-și păstra nevătămată frumusețea cea duhovnicească. «Sufletul lui trebuie să fie mai curat decît razele soarelui, pentru ca Duhul Sfînt să nu-l părăsească niciodată și pentru ca să poată spune: «Iar de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos

26. Sfîntul Vasile cel Mare, *Cuvînt pentru instalarea preoților*, P.G., XXXI, 1685. Această *Cuvîntare* a fost tradusă în românește de Pr. Prof. N. Petrescu, «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 468—469.

27. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Despre preoție*, 71, Ibidem, p. 151.

28. *Ibidem*, 14, p. 132—133.

29. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, III, 9, Ibidem, p. 950.

trăiește în mine» (Gal. 2, 20)... Ca și cum i s-ar fi încredințat întreaga lume, ca și cum ar fi părintele tuturor oamenilor, așa se apropie preotul de Dumnezeu, rugându-se să se stingă războaiele de pretutindeni, să înceteze tulburările și cerînd, atît în rugăciunile de acasă cît și în rugăciunile din biserică, pace, an îmbelșugat, izbăvire grabnică de toate necazurile ce supără pe fiecare... Spune-mi, te rog, unde-l vom pune pe preot cînd cheamă Duhul Sfînt, cînd săvîrșește prea înfricoșata jertfă și cînd atinge neconținut pe Stăpînul obșteșc? Cît de mare curăție, cît de mare evlavie îi vom cere. Gîndește-te, ce fel trebuie să fie mîinile acelea care slujesc, ce fel trebuie să fie limba aceea care rostește acele cuvinte? Nu trebuie să fie oare mai curat și mai sfînt decît orice suflul care a primit atîta Duh?»³⁰.

Sfînții Trei Ierarhi constată cu durere că sînt unii nedemni de slujirea preoțească. După cum remarcă Sfîntul Grigore de Nazianz, aceștia intră în locurile cele preasfînte cu mîini nespălate și cu suflelele necurate și fără a fi vrednici se apropie de cele sfînte, se ating de altar, se împing în jurul sfîntei mese, ca și cum ar socoti că preoția nu este un mod de a trăi virtuos, ci un mijloc de trai, nu este slujire plină de răspundere, ci domnie fără îndatoriri³¹. Preoția, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, nu are nici o vină de păcatele celor ce o practică, dar preoția ne va învinui, pe bună dreptate, dacă nu o întrebuițăm cum trebuie, de aceea el face următoarea recomandare: «Din respect față de preoție, dacă i se întimplă cuiva să săvîrșească un păcat care trebuie pedepsit cu caterisirea, să nu aștepte să-l judece alții, ci să o ia înaintea judecății lor părăsind această înaltă slujire»³².

Pentru a preîntîmpina astfel de cazuri, adică de pătrundere în rîndul preoților a unora nepregătiți sau nedemni, Sfînții noștri Părinți recomandă unele măsuri, sau, în vremea păstoriei lor iau ei înșiși măsurile trebuitoare. Astfel Sfîntul Ioan Gură de Aur accentuează necesitatea cercetării canonice, adică cercetarea mai dinainte a vieții și a suflului celui propus pentru preoție pe baza unor mărturii serioase, la care să se adauge și părerea mulțimii³³. Sfîntul Vasile cel Mare, la începutul episcopatului său, scrie horepiscopilor ca să fie mult mai atenți și să aplice canoanele Părinților, atunci cînd recomandă pe cineva pentru diaconie sau preoție, deoarece subliniază el, s-au strecurat în rîndul

30. *Ibidem*, VI, 4, p. 986. Vorbînd de curăția preotului, Sfîntul Ioan Hrisostom spune cu prilejul hirotoniei sale în preot că «îmnul sfînt îl naște evlavia suflului, îl hrănește conștiința curată și-l primește în cămările cerurilor Dumnezeu». A se vedea: *Predica rostită la hirotonia sa de către Sfîntul Ioan Gură de Aur*, traducere de Pr. Prof. Ioan G. Coman, «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 883—888.

31. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Despre preoție*, 8, *Ibidem*, p. 131.

32. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, III, 10, *Ibidem*, p. 951—952.

33. *Ibidem*, II, p. 941. Sfîntul Ioan Gură de Aur spune că episcopul care va hirotoni pe cineva fără o examinare atentă, va fi răspunzător și pentru păcatele dinainte ale celui hirotonit, dar și de cele ce vor veni pentru că l-a îmbrăcat cu veșmintul sublim al preoției în loc să-l lase ca să plîngă și să se căiască. Căci după cum sînt părtași la lucrările bune, la fel sînt și la păcate. Vezi *Cuvîntarea XVI-a la Epistola I către Timotei*, 1, P.G., LXII, 587.

clerului mulți nevrednici, admiși fie din motive de rudenie, fie din alte motive afective, mai ales că mulți vor să scape de serviciul militar³⁴.

III. Întreaga activitate pastorală și misionară, teologică și învățătoarească, desfășurată de Sfinții Trei Ierarhi ca diaconi, preoți și episcopi se poate caracteriza ca un act de dragoste față de Mîntuitorul Hristos și față de turma sa lăsată în paza dragostei Sfinților Apostoli și a ierarhiei bisericești de mai tirziu. Din dragoste față de oameni a apărut Vasiliada, cetate a mîlei creștine după mărturia Sfințului Grigorie de Nazians, și din floarea dragostei a răsărit apelativul de «Ambasadorul săracilor» dat Sfințului Ioan Gură de Aur, pentru dragostea fierbinte pe care le-a arătat-o cu inima și cu fapta, miilor de oropsiți din timpul lui. De altfel, el afirma că «fără dragoste și unire între oameni toate celelalte calități și fapte ale omului n-au valoare, pentru că nu promovează viața și fericirea. Dragostea este viață, este mers înainte, este lumină, este izvor spre înălțimi, este biruință asupra întinericului și a morții. Dragostea trebuie să înflorească în orice om și în orice situație, mai ales în împrejurările grele. Trebuie să iubim pe orice om, indiferent dacă ne este prieten sau nu, cunoscut sau necunoscut, drept sau păcătos. Omul e cel mai prețios lucru din cîte există în lume și mai valoros decît lumea întregă»³⁵.

O problemă majoră din timpul Sfinților Trei Ierarhi, ca și a tuturor timpurilor a fost realizarea păcii între oameni. Bunul păcii spune Sfințul Vasile este un lucru mare și minunat și vrednic de cercetat de cei care iubesc pe Domnul. «Nimic nu este, într-adevăr, mai propriu creștinului decît să fie făcător de pace, de aceea, pentru acest lucru, Domnul ne-a făgăduit cea mai mare răsplată»³⁶. «Ce este mai dulce de auzit decît numele păcii? Sau ce este mai sfînt și mai plăcut Domnului decît să te străduiești pentru ea?... Nu pot să mă numesc adevărat slujitor al lui Hristos, fără dragostea mea față de alții și fără să fiu în pace cu toți atît cît depinde de mine»³⁷.

Sfințul Grigorie Teologul numește pacea «prietenă scumpă» și nu găsește nimic asemănător cu ea, căci «Dumnezeul nostru este în mod esențial, spune el, Dumnezeuul păcii și al dragostei. În aceasta stau toate atributele care plac cel mai mult inimii Sale. Îi place să se nu-

34. Sfințul Vasile cel Mare, *Epistola LIV, către horepiscopi*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres I*, Paris, 1957, p. 139—140. În *Epistola LIII* (ed. cit., p. 138—139), adresată tot horepiscopilor, Sfințul Vasile înfierează păcatul nelegiuit al simoniei prin care se săvîrșea o dublă fărădelege: luarea de bani pentru promovarea în cler și promovarea în sine a unor elemente nedemne de preoție. La fel, Sfințul Ioan Gură de Aur condamnă procedeul de a primi în cler pentru considerente ca: familie nobilă, bogăție, prietenie sau rudenie. Ba, mai mult, spune el, «unii sînt primiți în cler ca să nu treacă cumva în rîndul dușmanilor Bisericii, iar alții din pricina răutății lor, ca nu cumva să facă rău Bisericii, dacă sînt trecuți cu vederea» (*Despre preoție*, III, 15, p. 957).

35. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfințului Ioan Gură de Aur*, «Studii teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 415.

36. Sfințul Vasile cel Mare, *Epistola CXIV* ed. Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres II*, Paris, 1961, p. 17—18.

37. Idem, *Epistola CLVI*, Ibidem, p. 81—82.

mească Dumnezeuul păcii și al dragostei ca să ne avertizeze că prin practicarea acestei virtuți ne apropiem cel mai mult de El»³⁸. «Pacea este cheazășia armoniei și frumuseții universului: «popoarele, orașele, familiile, comunitățile se conservă prin pace, de aceea, e mai bine să ne facem mijlocitori de unire și iubire, decît de dezbinare și despărțire»³⁹.

La fel, Sfîntul Ioan Gură de Aur, cel mai mare iubitor, propovăduitor și apărător al păcii, socotește pacea ca mamă a tuturor bunurilor și temelie a bucuriei și darul cel mai minunat al sufletului omenesc. Pacea trebuie să domnească mai întîii în sufletul fiecăruia; de acolo ea trece la semenii și-i unește pe toți într-o comunitate a păcii. Implorăm pacea, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, căci nimic nu este asemenea ei, iar dacă lipsește aceasta toate celelalte sînt de prisos⁴⁰.

Lucrarea preotului este sublimă și complexă. Ea pretinde de la preot calități deosebite, pregătire temeinică, suflet ales, perseverență, răbdare, dar mai ales dragoste față de Dumnezeu și față de oameni. «Nimic nu ne poate face imitatori ai lui Hristos, observa Sfîntul Ioan Gură de Aur ca zelul pentru binele semenului. Poți să postești și să te culci pe pămînt, să te mortifici, dacă nu ai grijă de aproapele n-ai realizat nimic... Dacă nu aduci un folos semenului n-ai făcut nimic»⁴¹. Preotul este pildă vie pentru credincioși. Credincioșii doresc ca preotul lor să fie bun, curat și sfînt, cu sufletul alături de ei. Preotul gîndit și realizat de Sfinții Trei Ierarhi este cel pe care îl dorește și Întîistătătorul Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin, și toți membrii Sfîntului Sinod, pentru Biserica noastră dreptmăritoare.

Programul instructiv-educativ pentru pregătirea preoților conține învățături substanțiale din operele teologice și din experiența pastorală a Sfinților Trei Ierarhi. În special, în cadrul acestui program, se accentuează atitudinea de slujire multilaterală în iubire a preotului⁴². Asemenea slujirii preoțești a Sfinților Trei Ierarhi, slujirea preoților Bisericii noastre trebuie să țină seama de năzuințele credincioșilor, de lucrarea acestora pentru statornicirea păcii în Biserică și în lume, de instaurarea dragostei și frățietății între oameni și popoare, de propășirea poporului român pe noi culmi de dezvoltare spirituală și materială. Preotul să nu uite niciodată, că pînă la moarte, nu trebuie să-i înceteze rîvna după desăvîrșire, că este răspunzător în fața lui Dumnezeu de sufletele credincioșilor săi și că toată știința conducerii acestor credincioși pe calea mîntuirii se află în vistieriile sufletului său⁴³.

38. Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntarea XXII, Despre pace II*, P.G., XXXV, 1132 și *Cuvîntarea XI*, 7, col. 840—841.

39. Idem, *Cuvîntarea VI, Despre pace I*, Ibidem, col. 141—144.

40. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Cuvîntarea III-a la Epistola către Coloseni*, P.G., LXII, 322.

41. Idem, *Cuvîntarea XXV-a la Epistola I către Corinteni*, 3, P.G., LXI, 208.

42. Pr. Prof. Dumitru Radu, *op. cit.*, rev. cit., p. 189.

43. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, VII, 6, Ibidem, p. 987.

IDEI MORAL-SOCIALE ÎN SCRIERILE PROFETILOR MARI AI VECHIULUI TESTAMENT *

Drd. MACEDON PETRESCU

În viața poporului evreu un rol deosebit au avut profeții, iar dintre acestea, un rol cu totul aparte l-au avut profeții mari.

Așa cum rezultă și din denumirea ce îi s-a dat נבי, corespunzător grecescului προφήτης, profeții au fost persoane cărora Dumnezeu le-a descoperit în chip tainic cursul evenimentelor de mai târziu. Ei au fost solii Lui și au grăit în numele Său (Exod 7, 1 și 4, 16).

Chemarea lor la misiune a fost făcută direct de Dumnezeu, din rațiuni pe care numai El le cunoștea, independente de viața și voința lor (Isaia cap. 4; Ieremia cap. 1; Iezechiel cap. 1—3). Acestei chemări însă, ei i-au răspuns prompt și i-au slujit cu mult devotament¹. Sugestive în acest sens sînt cuvintele profetului Amos, care zice: «Dacă leul mugește, cine nu se va înspăimînta și dacă Domnul grăiește, cine nu va profeti?» (3, 8). Prin intermediul lor Dumnezeu și-a exprimat atît mulțumirea, cînd poporul său îi îndeplinea voia, cît și nemulțumirea, cînd apuca pe căi greșite. Astfel, prin intermediul lor a fost condamnată idolatria (Isaia 10, 1—4; Ier. 11, 1—8), încrederea neîntemeiată în jertfe atunci cînd nu erau însoțite de o stare spirituală corespunzătoare (Isaia 1, 10—13; Ieremia 7, 1—10, 25), trufia (Isaia 5, 15) și nedreptățile sociale (Isaia 10, 1—4). Prin intermediul lor au fost anunțate pedepse (Isaia 7, 13—25; Ieremia 11, 1—17) și tot prin intermediul lor au fost asigurați cei ce aveau să se pocăiască, că vor avea parte de iertare (Isaia 9, 1—2; Ieremia 3, 14)².

Se poate spune deci, că, îndeplinind această complexă misiune, profeții au contribuit, într-o mare măsură, pe de o parte la promovarea monoteismului și a cultului celui adevărat, pe de altă parte au contribuit la modelarea sufletelor prin asprul rechizitoriu făcut la adresa abaterilor de tot felul.

În cele ce urmează vom analiza cîteva dintre ideile moral-sociale, care ies cu prisosință în evidență din scrierile profeților mari.

1. Purificarea lăuntrică

Adevărata închinare, adevăratul cult adresat lui Dumnezeu este cel însoțit de o stare sufletească adecvată. Fără acest suport moral, cultul nu este decît un șir de gesturi goale de sens și lipsite de urmări³. Acest cult este aspru combătut de profeți. E combătută rugăciunea fă-

* Lucrare de Seminar întocmită și susținută în cadrul cursurilor de doctorat, la Catedra de Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Mircea Chialda care a dat și avizul pentru publicare.

1. V. Ermoni, *Isaie*, în «Dictionnaire de la Bible», public. par F. Vigouroux, tome troisième, Paris, 1903, col. 959.

2. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, Pr. Prof. N. Neaga și Pr. Prof. Gh. Barna, *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, București, 1955, p. 126.

3. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Ideii despre pietate în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», an IV, 1952, nr. 1—2, p. 7.

țarnică, de ochii lumii, jertfele neînsoțite de starea sufletească corespunzătoare, adorarea în ascuns a idolilor.

«Cînd ridicăți mîinile voastre către Mine, zice profetul Isaia, Eu îmi întorc ochii aiurea și cînd înmulțiți rugăciunile voastre nu le ascult. Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată» (Isaia 1, 15—16). Profetul nu este ostil cultului, rugăciunii pe care, de altfel o prevedea Legea mozaică. El nu combate rugăciunea în sine, ci formalismul care o însoțea. Același lucru face și în legătură cu postul⁴. El zice: «Nu știți voi postul care îmi place? — zice Domnul, — «Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drunul celor asupriți și sfărîmați jugul lor. Împarte pîinea ta cu cel flămînd, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine» (Isaia 58, 6—7). Postul, deci, după afirmațiile profetului, nu constă doar din simpla abținere de la anumite alimente, ci înseamnă ceva mai mult: transformare lăuntrică, ce se concretizează în fapte de bine, față de semenul aflat în nevoi.

Profeții condamnă, de asemenea, formalismul care însoțea cultul adus lui Iahve. Pentru că zice profetul Isaia, nu poate fi înșelat cu singele animalelor acela care cunoaște cugetele și tainele inimilor: «Ce-Mi trebuie Mie mulțimea jertfelor voastre? zice Domnul. Nu mai aduceți daruri zadarnice. Tămîierile îmi sînt dezgustătoare, lunile noi, zilele de odihnă și adunările de sărbătoare nu le mai pot suferi. Însăși prăznuirea voastră este nelegiuire... Cînd înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mîinile voastre sînt pline de singe. Spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată!» (Isaia 1, 11—16).

Conștienți că unitatea poporului evreu în mijlocul popoarelor idolatre depinde de păstrarea monoteismului și a cultului celui adevărat, profeții au fost deosebit de atenți și au combătut orice abatere de la dreapta credință⁵. De reproșul lor n-au fost scutiți atît oamenii de rînd, cît și conducătorii lor spirituali: preoți și împărați.

Raportul dintre Iahve și poporul său ales este prezentat ca un raport familial, un raport de dragoste între tată și fii, dintre mire și logodnica sa⁶. Alunecarea în idolatrie echivalează cu ruperea acestor legături și este calificată drept desfrîu. «Ți-am făcut un jurămint, am făcut un legămint cu tine; zice Domnul Dumnezeu, și tu ai fost a Mea. Dar tu te-ai încrezut în frumusețea ta și, folosindu-te de renumele tău ai început să desfrînezi... Pentru această te voi judeca cum se judecă femeile adultere și cele ce varsă singe și te voi preda urgiei și pierzaniei» (Iez. 16, 8, 15, 38).

«Te sădisem ca o viță de soi, ca pe cea mai curată sămîntă. Cum dar Mi te-ai prefăcut în ramură sălbatecă de viță străină?... cum poți să zici: Nu m-am întinat și n-am umbiat după Baal?» (Ier. 2, 21—23). Aceste bune legături pot fi refăcute în măsura în care poporul arată pocăință și purificare lăuntrică. «Voi înnoi așezămîntul Meu cu tine și vei cunoaște că Eu sînt Domnul» (Iez. 16, 62).

4. Pr. Dr. St. Slevocă, *Aspecte actuale ale prediciei profeților Vechiului Testament*, în «Studii teologice», an. XXXII, 1980, nr. 1—2, p. 7.

5. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *op. cit.*, p. 8.

6. *Ibidem*, p. 9.

În caz contrar, Domnul însuși va judeca și va descoperi cele ascunse ale oamenilor⁷. «Pentru că fiicele Sionului sînt atît de mîndre și umblă cu capul pe sus și cu priviri obraznice, cu pași domoli, cu zăngănit de inele la picioarele lor... Domnul va descoperi nerușinarea lor» (Isaia 3, 16, 17).

2. Dreptatea

Deși poporului Israel, Iahve îi făcuse cunoscută voia Sa, deși abuzurile erau interzise și îngrădite de Lege, istoria dă mărturie că, întocmai ca la celelalte popoare antice și în societatea iudeilor bunurile nu erau repartizate în mod egal, că lumea era împărțită în bogați și săraci și că se săvîrșeau abuzuri și nedreptăți⁸. Cei bogați acumulasero și bunuri pe seama și în detrimentul celor mulți și obișduiți. Aceștia, zice profetul Isaia, «adaugă casă lîngă casă și lipesc ogor lîngă ogor» (5, 8). «Pîdesc» va zice Ieremia, «întocmai ca păstorul care întinde lațuri... Precum se umplu o colivie de păsări, așa se umplu casele lor prin viclesug, așa ajung ei bogați și puternici. Se îngrașă, lucesc de grăsime, întrec orice măsură în rău, nu apără cauza orfanului, ...nu fac dreptate celor lipsiți... Lucruri grozave, lucruri uricioase se fac în țară» (5, 26—30; Isaia 3, 14—15).

Împotriva acestor nedreptăți se ridică, în numele lui Iahve, profetii. «Vai de cei ce rostesc hotărîri nelegiuite și de cei ce scriu porunci nedrepte» va avertiza profetul Isaia. «De cei ce nu fac dreptate săracilor, de cei ce răpesc dreptul celor lipsiți ai poporului Meu, de cei ce fac din văduve prada lor și jefuiesc pe orfani. Ce veți face voi în ziua pedepsirii și a pieirii, care va veni din depărtare asupra voastră? La cine veți fugi după ajutor și unde vă veți lăsa bogăția?» (Luca 1—3).

Cu mare durere ei anunță calamitate, războaie, ba chiar distrugerea Ierusalimului și ducerea locuitorilor în captivitate⁹. «Iată mînia și urgia Mea», spune Iahve prin profetul Ieremia, «se vor vărsa peste locul acesta, peste oameni și dobitoace ... și va arde și nu se va stinge» (Ier. 7, 20). «Te voi da», zice Iahve, «în mîinile celor ce vor să-ți ia viața, în mîinile aceluia înaintea cărora tremuri, în mîinile lui Nabucodonosor, împăratul Babilonului, în mîinile Haldeilor. Te voi arunca, pe tine, și pe mama ta, care te-a născut, într-o altă țară, unde nu v-ai născut și acolo veți muri» (Ier. 22, 25—26). «Locuitorii Sionului vor cădea în sabia și vitejii lui în războaie», va spune la rîndul lui Isaia. «Porțile capitalei vor plînge și vor suspina, iar ea va sta fără rost pe pămîntul pustiit» (Isaia 2, 25, 26).

De acest rechizitoriu aspru nu sînt scutiți nici conducătorii spirituali ai poporului, care uitaseră de înaltele lor responsabilități: «Vai de păstorii care nimicesc și risipesc turma pășunii Mele», zice Domnul... «Pentru că Mi-ați risipit oile, lă-ați izgonit și nu v-ați îngrijit

7. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible, commentée* (la Vulgate), tom. VI, Paris, 1925, p. 87.

8. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii teologice», an. I, 1949, nr. 1—2, p. 60.

9. Drd. Burcuș M. Teodor, *Aspecte sociale în predica profetilor Vechiului Testament*, în «Studii teologice», an XVIII, 1966, nr. 9—10, p. 579.

de ele, iată că vă voi pedepsi din pricina răutății faptelor voastre» (Ier. 24, 1—2) ¹⁰.

Pedepsele anunțate au caracter pedagogic de a întoarce pe păcătoși la calea cea dreaptă și nu pentru a-i nimici ¹¹. Pentru că Dumnezeu «nu dorește moartea păcătosului, ci să se întoarcă de la calea lui și să trăiască» (Iez. 33, 11). Profetul dă asigurarea că «dacă cel rău... se întoarce de la păcatul lui și face ceea ce este bine și plăcut, dacă dă înapoi zălogul, întoarce ceea ce a răpit, urmează învățăturile care dau viață și nu săvârșește nici o nelegiuire, va trăi negreșit și nu va muri. Toate păcatele pe care le-a făcut se vor uita» (Iez. 33, 14—16).

Încredințați că buna credință și dreptatea în cele din urmă vor birui, profeții prezic întoarcerea exilaților din robie și instaurarea unor vremuri de prosperitate materială și spirituală. «Duhul Domnului», zice profetul Isaia «m-a uns să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate; să mîngîi pe cei întristați, celor ce jelesc Sionului să le pun pe cap o cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu, slavă în loc de deznădejde» (Isaia 61, 1—3) ¹².

Profeții, însă nu se opresc cu profețiile la vremurile lor, ci privesc cu ochii minții realizarea acestor idealuri, îndeosebi în vremurile mesianice ¹³. În aceste vremuri «Părintele dreptății, Mesia, face cu desăvîrșire dreptate celor apăsați, pe împilator îl va bate cu toiagul gurii sale și cu suflarea sa va zdrobi pe cel fără de lege» (Isaia 9, 5—6; 11, 3—5).

3. Pacea

Pacea a fost totdeauna unul dintre cele mai înalte idealuri pe care omenirea și le-a dorit îndeplinite. Pentru că pacea înseamnă prosperitate sub aspect spiritual și material. Starea de pace desăvîrșită a fost realizată doar în paradis ¹⁴; acolo protopărinții neamului omenesc se aflau în pace cu Stăpînul lor, cu lumea înconjurătoare și cu ei înșiși.

Această stare de pace și armonie însă, a fost tulburată de păcat. În urma păcatului strămoșesc omul s-a arătat vrăjmaș al lui Dumnezeu, natura i s-a făcut potrivnică, iar între cele două elemente ale firii sale, s-a produs dezbinarea. Acestea n-au mai slujit țelului înalt de mai înainte și, mai mult decît atît, trupul cu pornirile lui, a tîns mereu să pună stăpînire pe suflet și să-l îndrepte spre păcat ¹⁵.

Acestui nobil ideal, idealul păcii și înfrățirii sub multiplele lui aspecte, au slujit și profeții mari. Ei au îndemnat pe contemporanii lor să trăiască în pace, arătîndu-le totodată urmările dezastruoase ale neînțelegerilor și dezbinării.

10. J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire*, tom. VI, Arras, 1890, p. 315.

11. V. Ermoni, *Le Livre de Jérémie*, în «Dictionnaire de la Bible», col. 1134.

12. *Ibidem*, col. 1135.

13. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 289.

14. *Ibidem*, p. 294.

15. V. Ermoni, *Le livre d'Isaïe*, în «Dictionnaire de la Bible», col. 959.

Bazele păcii desăvârșite le văd puse peste veacuri abia în epoca mesianică¹⁶. Unul dintre titlurile lui Mesia este și acela de «Domn al păcii» (Isaia 9, 6).

Ideea păcii este adusă de profeți tocmai când poporul Israel era în stare de tensiune, din pricina împăratului Asiriei care cu oștirea lui, ca și apele cele mari și furioase ale Eufratului, trece prin zăgazuri, se revarsă în Iudeea și aduce prăpădul (Isaia 7, 7—8)¹⁷.

Acum Isaia îl anticipează în viziune pe Emanuel, Domnul păcii, care va pune capăt războiului cu desăvârșire¹⁸. «Încălțăminte ce zgomotoasă de om războinic și haina cea stropită de sânge, vor fi aruncate în foc și mistuite de flăcări! Căci prunc s-a născut nouă... Și mare va fi stăpînirea Lui și pacea Lui nu va avea hotar» (Isaia 9, 5, 6).

Profetul Iezechiel vorbește despre acest «Domn al păcii» (Isaia 9, 6), că va încheia un legămînt cu poporul său. «Voi încheia legămîntul păcii și voi depărta din țară fiarele sălbatice, încît să trăiască oile Mele în siguranță în pustie și să doarmă în pădure» (Iez. 34, 25)¹⁹.

Mesajul păcii adus de profeți se extinde asupra tuturor semințiilor pămîntului, exprimînd astfel cerințele Domnului: «Iată, Eu, vin ca să string la un loc toate popoarele și toate limbile. Ele vor veni și vor vedea slava Mea... Și voi trimite soli către popoarele din Tarsis, Put, Sud, Meșă, Ros, Tubal, Iavan, către ținuturile cele mai îndepărtate care n-au auzit de Mine» (Isaia 66, 18 și 19) și nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu-și vor mai face războaie» (Isaia 2, 4)²⁰.

Acest dar al păcii, dreptății, dragostei și armoniei, va fi revărsat din plin, în mod gratuit, peste toți oamenii, prețul fiind doar dorința sinceră de a avea aceste daruri.

În epoca mesianică, profeții văd o pace profundă care este descrisă în metafore idilice: «În vremea aceea lupul se va culca lîngă ied, vitelul și puiul de leu vor paște împreună și un copil îi va mîna» (Isaia 11, 6)²¹.

Această pace este legată de o transformare lăuntrică, profundă, căci izgonind păcatul prin virtute, omul nu va mai răspunde la lovitură cu lovitură pentru că a trăi în împărăția lui Dumnezeu înseamnă pace și armonie în adevăratul înțeles al cuvîntului.

În acea societate nouă care se va organiza după principiile păcii și dreptății «se vor prefăce săbiile în fiare de pluguri și lăncile în securi» (Isaia 2, 4)²².

Ordinea cea nouă a păcii se va remarca după profeți printr-o mare rodnicie a pămîntului, printr-un mare belșug de bunuri așa cum era la început imaginea strălucită a paradisului.

16. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Pacea mesianică la profeții Vechiului Testament*, în «Studii teologice», an. VI, 1954, nr. 1—2, p. 7.

17. *Ibidem*, p. 8. 18. V. Ermoni, *Le Livre d'Isaïe...*, col. 962.

19. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, p. 299.

20. V. Ermoni, *Le livre d'Isaïe...*, col. 965.

21. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *art. cit.*, p. 19.

22. Diac. Prof. Mircea Basarab, *Împărăția mesianică a păcii* (Isaia 2, 2—4), Introducere și comentariu, în «Glasul Bisericii», an XXIX, 1970, nr. 9—10, p. 912.

Cind se va turna din duhul cel de sus, atunci pustiul va deveni o grădină cu pomi și grădina va fi socotită ca o pădure (Isaia 62, 15)²³. «În locul spinului se va înălța chiparosul, în locul mărcinilor va crește mirtul» (Isaia 55, 13), căci în Ierusalimul cel nou Domnul va face să domnească pacea și să stăpânească dreptatea (Isaia 61, 17)²⁴. Atunci pacea se va îndrepta către cei mîntuiți ca un rîu (Isaia 66, 12) și ferircirea ca valurile mării (Isaia 48, 18)²⁵.

Pacea aceasta anunțată de profeți este pe de o parte pacea între Dumnezeu și sufletul fiecărui credincios, iar pe de altă parte pacea mesianică, înseamnă statornicirea unor raporturi de bună conviețuire și înțelegere între toți oamenii care urmează lui Hristos, toți membrii familiei umane care luptă fără răgaz împotriva păcatului și a întunericii, pentru triumful virtuții și al adevărului²⁶.

Prin «pace» profeții înțeleg în sens mai larg pacea internațională, pacea între popoare, națiuni și rase.

4. Egalitatea între oameni

Este îndeobște recunoscut faptul că numai respectul reciproc, ideea că oamenii sînt egali între ei din punct de vedere ontologic, poate întrona armonia în lume, atît de necesară progresului sub diferitele lui aspecte.

În Vechiul Testament, poporul Israel este numit «popor ales». I se atribuie acest apelativ pentru că era ales dintre neamurile idolatre, pentru a păstra peste veacuri monoteismul și pentru a pregăti lumea în vederea venirii lui Mesia²⁷. «Tu ești un popor sfînt pentru Domnul Dumnezeu Tău», se spune în Deuteronom; «Domnul Dumnezeu te-a ales ca să fii un popor al Lui dintre toate popoarele de pe fața pămîntului. Nu pentru că întreceți la număr pe celelalte popoare s-a alipit Domnul de voi și v-a ales, căci sînteți cel mai mic dintre toate popoarele. Ci pentru că Domnul vă iubește, pentru că a vrut să țină jurămîntul pe care l-a făcut cu părinții voștri» (7, 6—8).

Alegerea și sfințenia Lui depindeau de împlinirea voii lui Dumnezeu²⁸. În caz contrar aceste prerogative se pierdeau și urmau în mod firesc pedepsele (Deut. 7, 10—12).

Profeții țin să precizeze că și celelalte popoare, în măsura în care fac voia lui Dumnezeu, se pot învrednici de grija și de binecuvîntarea lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu este creatorul întregii făpturi și nu-i este indiferentă soarta creaturilor Sale. «Domnul cel Atotputernic a creat cerurile și le-a desfășurat, a întărit pămîntul și cele de pe el, a dat suflare poporului de pe el și duh celor ce umblă pe întinsul lui» (Isaia 42, 5).

23. *Ibidem*, p. 913.

24. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *art. cit.*, p. 13.

25. Diac. Prof. Mircea Basarab, *art. cit.*, p. 914.

26. Drd. Burcuș. M. Teodor, *art. cit.*, p. 583.

27. J. A. Petit, *Op. cit.*, p. 327. 28. *Ibidem*, p. 331.

Toate sufletele sînt create de Domnul cel Atotputernic și toate sînt ale Lui (Isaia 58, 16; Iezechil 18, 4). Prin urmare, toți trebuie să aibă aceleași drepturi și îndatoriri înaintea lui Dumnezeu. Chiar dacă Dumnezeu a ales poporul Israel și i-a încredințat o misiune specială, aceasta nu înseamnă că El neglijează celelalte popoare, deoarece El, nu este numai Dumnezeuul iudeilor, ci Dumnezeuul tuturor popoarelor, al tuturor oamenilor care fac voia Lui, indiferent de naționalitatea căreia îi aparțin. Profetii au fost bărbații care deși erau din neamul lui Israel, totuși, prin cîntările și proorociile lor ei s-au ardeat și celorlalte popoare, mai ales cînd vorbeau despre ordinea cea nouă a lui Mesia care vine pentru întreaga omenire. «Fi-va în vremurile cele mai din urmă că muntele casei Domnului va fi întemeiat pe vârful munților și va fi mai ridicat decît înălțimile și vor curge la el toate națiunile»²⁹.

Multe popoare vor veni și vor zice: «Veniți să ne suim în muntele Domnului, în casa Dumnezeului lui Iacob, ca El să ne învețe căile Sale și să mergem pe cărările sale... El va judeca neamurile și la popoare fără de număr va da legile sale... Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu-și vor mai face războaie» (Isaia 2, 2—4)³⁰.

Așadar, după scrierile profetilor în fața lui Dumnezeu toți oamenii sînt egali. Dacă această egalitate este aplicată și în viața socială, ea devine fundamentul frățietății și înțelegerii dintre oameni.

Activînd la îndemnul, în numele și sub inspirația lui Dumnezeu, profetii au urmărit menținerea poporului Israel în ascultarea de Dumnezeu și în împlinirea vooii Lui. Ei au vegheat, în primul rînd, asupra vieții religioase a poporului, asupra monoteismului și a cultului celui adevărat, combătînd în public orice abateri, orice urmă de idolatrie. De mustărările lor n-a fost ocolit nimeni, începînd cu poporul simplu și terminînd cu conducătorii săi spirituali.

În al doilea rînd, au vegheat asupra vieții moral-sociale a contemporanilor lor și au combătut cu asprime abaterile de la normele de comportare socială. Astfel, au combătut trufia, luxul, exploatarea și multe feluri de nedreptăți sociale și au îndemnat la smerenie, viață curată, la compasiune și ajutorarea semenului aflat în nevoi.

Pentru că n-au fost totdeauna ascultați, ei s-au făcut crainicii pedepselor, aspre dar drepte, care aveau să vină asupra poporului și care aveau să culmineze cu ducerea lui în robie.

Privind aceste veacuri ei se fac vestitorii unor vremuri mai bune, ai vremurilor mesianice, cînd se vor pune bazele unei viețuiri conforme cu voia lui Dumnezeu, unei epoci de pace și de armonie între popoare.

29. Drd. Burcuș M. Teodor, *art. cit.*, p. 581.

30. Diac. Prof. Mircea Basarab, *art. cit.*, p. 915.

IMPORTANȚA ACTUALĂ A «CATEHEZELOR» SFÎNTULUI CIRIL, ARHIEPISCOPUL IERUSALIMULUI*

Drd. SABĂU ALEX. MARCEL

Deseori observăm în paginile Sfintelor Evanghelii că Mântuitorul Hristos s-a adresat în mod deosebit ucenicilor Săi — viitorilor Apostoli. Motivul ține de țelurile propovăduirii: de a-i forma pe aceștia în chemarea lor de continuatori ai lucrării Sale mîntuitoare. De altfel, pentru toate învățăturile primite de ei au primit porunca: «Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case» (Matei 10, 27). Și ei și-au împlinit misiunea. Prin cuvîntul, prin scrisul lor, care au devenit Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, au transmis mai departe mesajul sacru al Evangheliei.

Iar această lucrare se săvîrșește fără de încetare în așezămîntul mîntuirii — Biserica, întemeiată de Iisus Hristos în Duhul Sfînt. Se continuă astăzi tot prin urmașii Săi, care au datoria să țină seama și de felul în care înaintașii în Preoție au înțeles și explicat învățătura creștină, și să obțină din lucrarea lor catehetică ajutoare prețioase pentru cateheza zilelor noastre. De aceea ne-am oprit la una din culmile Bisericii, la Sfîntul Ciril, Arhiepiscopul Ierusalimului, catehet desăvîrșit. Nu înainte însă de a face o scurtă privire asupra începuturilor Cateheticii.

1. Cateheza în epoca Bisericii primare

Prima împlinire a misiunii de catehizare se cunoaște în sînul Bisericii chiar de la manifestarea chipului ei văzut, cînd apostolul Petru — cu puterea Duhului Sfînt —, s-a adresat mulțimilor spre a le înălța în har prin descoperirea adevărului — «și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete» (Fapte, 2, 41). A fost o adevărată cateheză, căci aceste mădulare noi ale Bisericii au ajuns să fie membrii însuflețiți: «În fiecare zi, stăruiau într-un cuget ... și, frîngînd pîinea ..., luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii» (v. 46).

Această mențiune scripturistică consemnează deja apariția catehezei orale în Biserică. S-au folosit de ea toți apostolii, și o vom descoperi generînd și cateheza scrisă — în care se revine și asupra unor învățături propovăduite (cf. I Cor. 11, 23; 14, 19). Epistola către Galateni, datorită alesei instruirii în cele sfînte, este un exemplu grăitor: «În cadrul ei, termenii originali îi identifică pe ascultători sub denumirea de catehumeni, iar pe dascăli în aceea de cateheți (Gal. 6, 6)»¹. Urmărind catehi-

* Lucrare alcătuită și susținută în cadrul cursurilor pentru doctoratul în Teologie, la Catedra de Catehetică-Omiletică, sub îndrumarea Părintelui Prof. Dr. Constantin Galeriu care a dat și avizul pentru publicare.

1. Călugăr D., pr. prof., *Catehetica*. Manual pentru institutele teologice, Buc., 1976, p. 28.

zarea făcută de Sfinții Apostoli prin scrierile din canonul Scripturii, vedem și scopul dorit : realizarea «omului celui nou» care se află pe calea vieții însuflețită de credință și de fapte bune, în opoziție cu «cel vechi» din calea ce duce spre moarte. (Imaginea catehizării veacului apostolic e completată de «Didahie» prin descrierea căilor vieții și morții), «Constituțiunile apostolice» — cunoaștem legătura dintre cateheză și rugăciune —, «Epistola lui Barnaba» — prezintă învățămîntul verbal —, «Păstorul lui Herma» — pregătirea păgînilor pentru creștinare).

Anii în care Biserica s-a aflat sub îndrumare apostolică au însemnat pentru catehumenat doar începuturile — modeste —, fără a exista ca instituție «special și temeinic organizată»; abia spre jumătatea celui de al doilea veac va apare ca o instituție — oarecum populară —, spre a oferi celor doritori «o formație lăuntrică din care să pulseze, în toată vremea, atitudini limpezi și hotărîte, sprijinite pe o cunoaștere temeinică a învățaturii creștine, pe o simțire curată și pe o voință total încreștinată». (Scrieri cu importanță catehetică din acea perioadă se pot aminti : cele ale Sfîntului Iustin — «Dialogul cu iudeul Trifon» și «Apologiile» — ce expun creștinismul față de iudaism și păgînism ; trei cărți ale Episcopului Teofil de Antiohia către Autolic — adresate intelectualilor vremii ; Scrisoarea către Diognet — cu ierarhizarea celor ce vor să intre în creștinism) ².

Același scop — formarea de caractere creștine prin trezirea și dezvoltarea vieții în Hristos — dar la un nivel mai ridicat, academic, nu numai popular, general, îl va urmări școala catehetică — cu ținută științifică și metodă de activitate sistematică. Se cunosc primele ei manifestări și roade la începutul secolului II ; se dezvoltă spre sfîrșitul veacului, dar frumusețea deplină i se cunoaște mai mult în sec. III — «al marilor cateheți ai Alexandriei și Cezareei—Palestinei»; iar apogeul este în sec. IV — «datorită distinșilor pedagogi creștini ai Capadociei, Antiohiei și Ierusalimului» ³.

2. Sfîntul Ciril, Arhiepiscop al Ierusalimului

a) *Viața* ⁴. Cel mai ales adăpost oferit acestei nobile școli bineînțele că a fost Ierusalimul, orașul sfînt — despre care scria Sfîntul Ioan Hrisostom : «Din Ierusalim s-a răspîndit vestea cea bună peste fața pământului».

2. *Ibidem*, p. 29—30, 27.

3. Bulacu M., pr. prof., *Studiu introductiv în Catehetica ortodoxă*, Oradea, 1928, p. 20.

4. Datele bio-bibliografice sînt prezentate urmînd pe : Pr. D. Fecioru, *Introducere la Sf. Ciril al Ierusalimului, Cateheze*, trad. pr. D. Fecioru, partea I—II, Buc., 1943 ; *Patrologie*. Manual pentru uzul studenților Institutelor teologice, Buc., 1956 ; Pr. prof. M. Bulacu, *Conștiința creștină*. Studiu catehetic despre Catehezele Sf. Ciril arhiepiscopul Ierusalimului, Buc., 1941 ; *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXV, Paris, 1908, col. 2527—2532 ; *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tome II-ème, Paris, 1925, col. 681—682.

mîntului; de aici a ieșit lumina vie și pătrunzătoare, aici au fost izvoarele adevăratei înțelepciuni; în aceste locuri a fost răstignit Iisus Hristos și de aici au plecat Apostolii, spre a evangheliza lumea întregă...»⁵ Dacă timpul înființării școlii pe aceste meleaguri nu ne e cunoscut, avem cunoștințe despre perioada ei de culme, din secolul IV, cînd Biserica locală se găsea în preajmă sau în timpul păstoririi arhiepiscopului Ciril.

Locul său de naștere este considerat Ierusalimul sau împrejurimile lui; anul e incert, 313 sau 315. Educația dobîndită se cunoaște a fi — urmînd opera sa de mai tîrziu — variată și cu aplecare deosebită în Studiul Sfintei Scripturi. Se călugărește într-o minăstire din Palestina, intrînd și în cinul preoțesc la vîrsta de 20 de ani; dobîndește preoția pe la anul 343 sau 345, prin arhiepiscopul Maxim al Ierusalimului. La moartea acestuia — 348 sau 350 — este hirotonit arhiepiscop în locul vacant.

Întîietatea onorifică dată prin canonul 7 al Sinodului I ecumenic Arhiepiscopiei Ierusalimului în fața Mitropoliei Cezareei, precum și arianismul mitropolitului Acaciu al Cezareei, nu-i vor lăsa posibilitatea să lucreze în eparhia sa; cu tot avîntul imprimat vieții creștine — cum remarcă și Sfîntul Vasile cel Mare la vizita în Ierusalim (în 357) —, este înlăturat din scaun de un sinod mitropolitan convocat de mitropolit la anul 357 sau 358 — cap de acuzare: vînzarea vaselor și veșmintelor sfînte pentru a ajuta săracii în timp de foamete (scopul urmărit fiind compromiterea bunului renume).

Refugiat în Tarsul Ciliciei, la episcopul Silvan, este îndrăgît de credincioși pentru felul său de a predica. În septembrie 359 este repus în drepturi de sinodul din Seleucia, dar un nou sinod, de la Constantinopol (în 360), îi menține depunerea — în urma insistențelor aceluiași Acaciu. Acest exil se încheia abia cu înscăunarea la Bizanț a lui Iulian Apostatul care în anul 362 reasează în eparhii pe toți episcopii exilați. Iar împiedicarea reconstrucției Templului evreiesc — ce o intenționa împăratul —, prin minune dumnezeiască (furtună, cutremur, foc din pămînt), oferă satisfacții arhiepiscopului credincios revenit în eparhia sa.

Valent îl înlătură din nou — în anul 367 —, exilul durînd acum pînă în 378. Lipsa îndelungată va face ca la revenire să găsească o stare deplorabilă în Ierusalim: toate ereziiile s-au infiltrat datorită slăbiciunii episcopilor intruși ce l-au înlocuit, sectele mai vechi s-au întărit, moravurile bune slăbiseră, încît nici Sfîntul Grigorie de Nisa — solicitat de un sinod asiatic — nu poate da curs bun vieții creștine. Sfîntul Ciril odată revenit se luptă «cu timp și fără timp»: readuce Ortodoxiei 400 de călugări ce se aflau sub conducerea lui Paulin al Antiohiei, și macedonienii din Ierusalim, lucrînd cu succes la restaurarea vieții religioase creștine. E prezent la lucrările sinodului II ecumenic, participînd și la redactarea simbolului de credință — care s-a elaborat pe baza simbolu-

5. *Omilie la Ps. XLVII*, cap. I, Migne, P.G. tome LV, col. 217, la pr. prof. M. Bulacu, *Probleme de pedagogie catehetică*, în «Studii teologice», an. II (1950), nr. 3—6, p. 244.

lui folosit în marile centre (deci și în Biserica Ierusalimului); dar nu i se cunoaște participarea la continuarea sinodului în anul 382.

În anul 387, când număra 35 sau 37 ani de episcopat — din care 16 în exil —, avînd 70 sau 72 de ani, se mută la cele veșnice; dar rămîne și printre noi prin săvîrșirea anuală a pomenirii lui în ceata sfinților — la 18 martie. În sinaxarul zilei din Minei se face și o succintă prezentare a Sfîntului Ciril: «...Era mijlociu de statură, palid la față, cu părul lung, puțin cîrn, cu fața pătrată, sprîncenele crescute înainte, fîlcile acoperite cu păr alb și des, iar barba împărțită în două. La fire semăna a om de țară»⁶.

b) *Personalitatea Sfîntului Ciril*. — Anii vieții sale aparțin celei mai frumoase vîrste a Bisericii: cea de aur, clasică. Atunci «reprezentanții ei au trecut făclia literaturii universale din mîinile păgînismului epuizat în acelea ale creștinismului tînăr și viguros»; acesta, prin puterea dumnezeiască ce îl susține, dă literaturii sale plasticitate și o strălucire care atrag și astăzi pe iubitorii de frumos⁷. Iar printre cei care au turnat adevărul în forme nu doar bune ci și frumoase se numără și Sfîntul Ciril.

Din ajunul sau de la începutul episcopatului provin minunatele sale cateheze prin care a urmărit să renască și să crească în Ierusalim credința dreptmăritoare — iar prin consemnarea lor în scris: și acolo unde vor ajunge. Un timp a fost acuzat de arianism — prin lipsa termenului «omousios» din această operă. Justificarea vine cunoscîndu-l pe antecesorul său din scaunul arhiepiscopal, Maxim, care evita să-și declare apartenența la ortodocși sau arieni — cu toate că era prieten cu marele Atanasie; iar Sfîntul Ciril fiind predicator și catehet în biserica ce o conducea acest ierarh, a fost consecvent obiceiului încetățenit de întii-stătător⁸. Și un argument oferit de timpul consecvent susținerii catehezelor: a fost depus în urma intervențiilor mitropolitului arian — ceea ce arhiepiscopul Maxim probabil că a căutat să evite prin manifestarea mai puțin fățișă a promovării credinței ortodoxe.

(Anterioară ridicării sale la rangul de arhiepiscop este datată omilia sa la slăbănogul de la Vitezda (I. V), inferioară catehezelor; o altă scriere autentică este «Epistola ad Constantium piissimum imperatorem», referitoare la crucea luminoasă apărută pe cerul Ierusalimului în 7 mai 351; se mai păstrează fragmente asupra minunii din Cana Galileii și referitoare la cuvintele «Eu merg la Tatăl Meu» (I, XVI).

Prin lucrările sale păstrate nu poate egala pe sfinții Atanasie, Vasile sau Ioan, lipsind geniul, erudiția, amploarea compozițiilor lor, sau stilul, în schimb excelează și îi depășește în măiestria de catehet. De aceea poate fi și egal cu ei prin promovarea, afirmarea spre cinstire a Ortodoxiei. Căci a rămas același predicator al doctrinei curate și adevărate cu toată prigoana suferită, încît cel de-al II-lea ecumenic sobor l-a citat printre apărătorii credinței — se amintește în acte și că «a sus-

6. La Fecioru, *Introducere...*, p. 11.

7. *Patrologia...*, p. 121.

8. *Dictionnaire pratique...*, col. 681.

ținut în diverse locuri numeroase lupte împotriva arianismului»⁹. Iar ca o încununare a vieții sale, Biserica apărută și propovăduită nu numai că i-a rînduit zi de prăznuire, dar l-a recunoscut și printre reprezentanții tradiției doctrinale, ca martor și criteriu al adevăratei credințe — judecător al Ortodoxiei, adică l-a așezat în strana Sfinților Părinți.

3. Opera catehetică

a) *Prezentare generală*¹⁰. Cele 24 de cuvîntări ce l-au făcut cunoscut realizează un ciclu catehizator complet: pleacă de la cei ce intră în ultima treaptă a catehumenatului și se încheie adresîndu-se celor care s-au învrednicit să se unească — prin Sfintele Taine — cu Hristos.

Introducerea spre marea harului — al cărui obiect vor fi catehumenii — este făcută de o «procateheză», rostită luni, în prima săptămîină a Postului Mare, anul 348 sau 350. Următoarele 18 cuvîntări (care se opresc mai întîi la necesitatea pocăinței — I—III — și apoi trec la explicarea simbolului credinței) au fost rostite astfel: I—IV de marți pînă vineri în săptămîina începută cu procateheza; V—IX — luni-vineri, săptămîina a III-a din Post; X—XIII: în săptămîina a V-a, luni-joi (s-a pierdut cateheza de vineri); XIV—XVIII: luni-vineri, săptămîina a VII-a. (În săptămîinile II, IV, VI ale Postului se făcea explicarea Sfintei Scripturi, iar ultima săptămîină din Post, a Patimilor era rînduită pentru meditații individuale). Timpul din zi la care au fost rostite era între orele 6—9, la Liturgia catehumenilor.

Ultimele cinci cateheze (mistagogice, sau ale noilor botezați), ținute de luni pînă vineri în săptămîina cea luminată, explicau primitivilor Sfintelor Taine aceste lucrări ale harului: Botezul, Mirungerea, Euharistia¹¹.

Desfășurîndu-se această lucrare învățătoarească în timpul Sfintei Liturghii, și cadrul era identic: locașurile sfinte. Datorită faptului că cel ce le susținea era arhiepiscopul Ierusalimului — sau investit de acesta cu puteri depline pentru catehizare —, trebuie că s-a folosit de bisericile care să îmbogățească și să adauge noi puteri cuvîntărilor sale; adăugînd și problema timpului ales în care au fost rostite — legate de moartea și învierea Domnului —, desfășurarea primelor 19 cuvîntări s-a plasat în biserica Golgotei, iar a celor 5 mistagogice în biserica Învierii¹².

Rostirea catehezelor s-a făcut liber — iar prin mijlocirea stenografiei s-a ajuns la consemnarea cuvîntărilor. De aceea se remarcă paranteze un pic lungi, repetări, confuzii de texte scripturistice¹³. Dar frumusețea învățaturii și meritele catehetului nu sînt umbrite de aceste

9. *Dictionnaire de théologie...*, col. 2531.

10. În original «Catehezele» se găsesc la Migne J.P., *Patrologia greacă*, tom. XXXIII, col. 331—1128.

11. Bulacu, *Conștiința...*, p. 185.

12. Aceasta este distribuția lor mai frecvent acceptată; alte repartizări sînt citate la Pr. prof. Bulacu, *Conștiința...*, p. 189; *Dict. de théologie...*, col. 2534.

13. «*Dict. de théologie*», col. 2534.

neînsemnate scăpări : stilul este «potrivit ascultătorilor, clar și simplu», iar tonul e însuflețit și însoțit de o dulce și plăcută «căldură comunicativă care face argumentele mai convingătoare»¹⁴.

b) *Cuprins*¹⁵.

1) *Procateheza* — sau «prologul catehezelor celui între sfinți Părintele nostru Ciril Arhiepiscopul Ierusalimului» — prezintă lucrarea catehetică ce o va desfășura autorul. «Învățăturile pe care metodic vi le vom expune sînt multe. Acum vi le-am amintit răzleț, dar la timpul lor vi le vom expune metodic»¹⁶. Se referă la : fericirea ce îi așteaptă pe ascultători ; necesitatea pregătirii cu grijă pentru Taine ; unicitatea Botezului ; exorcisme ; stăruința la învățătură ; disciplina auditoriului ; măreția Botezului — toate spre a face «Să cadă rugina fierului, să rămînă fierul cel bun»¹⁷.

2) *Cateheza I* este alcătuită tot ca o «introducere către cei care vin la botez»¹⁸, dar din mulțimea ideilor procatehezei se oprește doar la cele care subliniază înnoirea, renașterea dată de Taina Botezului celor ce sînt vrednici — adică celor ce luptă spre lepădarea păcatului și hrănirea cu învățături dumnezeiești.

3) *Cateheza II* — «Despre pocăință» — tratează problema păcatului și a îndreptării lui : săvîrșirea păcatului, dar și «iertarea lui datorită iubirii divine revărsată peste cei ce se pocăiesc.

4) *Cateheza III* — «Despre botez» — revine asupra Botezului cu «elementele necesare Tainei ; parabola cu botezul lui Ioan ; filiația divină aflată ; încrederea ce trebuie să conducă spre Taină.

5) *Cateheza IV* — «Despre cele zece dogme» — este un «scurt rezumat» al «învățăturilor absolut necesare», date «ca nu cumva din pricina mulțimii celor ce vor fi spuse și din pricina duratei zilelor sfintei patruzecimi să fie uitate»¹⁹. Se oprește la învățătura despre Dumnezeu-Tatăl, Fiul, Duhul Sfînt ; suflet și trup ; = învierea morților ; «baia botezului» ; Scriptură ; păcate.

6) *Cateheza V* — «Despre credință» — începe explicarea simbolului credinței. «Despre credință se poate vorbi mult — spune el —, și nu ne-ar ajunge nici o zi întreagă»²⁰ ; referirile sînt la : credința adevărată ; credinciosul curat ; folosul credinței —, îndemnînd la păstrarea ei nealterată.

7) *Cateheza VI* — «Despre unitatea lui Dumnezeu» — continuă explicarea crezului : poruncă dumnezeiască sînt aceste cuvinte : «Toată suflarea să laude pe Domnul !» (Ps. 150, 5). Acum încerc să laud pe Stăpînul, nu să vorbesc despre el»²¹. Și tot pentru a lăuda și a îndemna spre lauda lui Dumnezeu, osîndește și rătăcirile ereziilor — in extenso : maniheismul.

8) *Cateheza VII* — «Despre Tatăl» — tratează învățătura despre paternitatea lui Dumnezeu Tatăl față de Mîntuitorul Hristos și de oameni, schițînd și datoria copiilor față de părinții trupești.

14. *Ibidem*.

15. Cf. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze, partea I—II*, trad. Pr. D. Fecioru, Buc., 1943.

16. *Ibidem*, 48.

17. *Ibidem*, 52.

18. *Ibidem*, 57.

19. *Ibidem*, 105.

20. *Ibidem*, 139.

21. *Ibidem*, 153—154.

9) *Cateheza VIII* se oprește asupra cuvîntului «Pantocrator» cu înțeles de «Atotputernic»²², datorită ereziilor pe care le combate — cei ce restrîngeau puterea lui Dumnezeu doar la cer.

10) *Cateheza IX* îl prezintă pe Dumnezeu creator — în toate etapele creației — întrebînd apoi: «Oare nu este vrednic mai mult să fie slăvit Meșterul?»²³.

11) *Cateheza X* are ca subiect pe Mîntuitorul, adus în atenția catehumenilor prin nenumărate mărturii, încheind: «Dacă este vreunul care nu credea mai înainte, să creadă acum!»²⁴.

12) *Cateheza XI* continuă cu îndoita calitate de Fiu al Domnului Hristos: Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului.

13) *Cateheza XII* pleacă de la Isaia (7, 10, 13), argumentînd bogat întruparea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară, și îndemnînd: «Păstrează ... acest depozit nezdruncinat și nimeni să nu te clinească»²⁵.

14) *Cateheza XIII* discută răstignirea și îngroparea Domnului, insistînd asupra rolului imens al crucii Lui — care e «lauda laudelor»²⁶ — în viața omului.

15) *Cateheza XIV* corespunde în conținut articolelor 9 și 6 din Crez: «Învierea și Înălțarea». Și adevăratul păstor se cunoaște și acum, dorind păstoriiților să afle împărtășire și de aceste acte mîntuitoare din istoria neamului omenesc²⁷.

16) *Cateheza XV* cu referire la a doua venire, Judecată și împărăția fără sfîrșit a Mîntuitorului, se oprește întii asupra semnelor Parusiei, spre a înlătura rătăcirea «înșelătorului Antihrist».

17) *Cateheza XVI* intră în domeniul pnevmatologiei: Dumnezeirea Duhului Sfînt și lucrarea Sa în Vechiul Testament.

18) *Cateheza XVII* — «Despre Sfîntul Duh» (continuare) — anunțată din cea anterioară — «vom reveni iarăși în catehezele următoare de va voi Dumnezeu, cu celelalte mărturii din Noul Testament —, are ca scop furnizarea de mărturii, pe care să-și întemeieze fiecare credința»²⁸.

19) *Cateheza XVIII* încheie cuvîntările «către cei care au să se lumineze» prin învățăturile despre Biserică și învierea trupurilor spre viața veșnică; și plin de smerenie sfîntă zice: «Poate că ar fi fost înțelese mai bine de alți dascăli mai pricepuți decît mine». Sfîntul autor anunță și catehezele ce vor urma în săptămîna luminată, tilcuitoare ale «cereștilor taine»²⁹.

20) *Cateheza I mistagodică* se adresează celor «de curînd botezați» — prin deschiderea paradisiului lui Dumnezeu³⁰ — cerînd și să se vegheze asupra renașterii săvîrșite prin Botez.

21) *Cateheza II mistagodică* — «Despre botez» — arată realitatea mîntuirii celui botezat prin realitatea morții și învierii lui Hristos.

22) *Cateheza III mistagodică* — «Despre ungerea cu sfîntul mir» — justifică schimbarea calității de «catehumen» cu cea de «creștin» (superioară): prin mirul cel sfînt.

22. *Ibidem*, 201 și urm. 23. *Ibidem*, 219. 24. *Ibidem*, 245.

25. *Ibidem*, 287. 26. *Ibidem*, 309. 27. *Ibidem*, 464—465.

28. *Ibidem*, 502. 29. *Ibidem*, 534. 30. *Ibidem*, 547.

23) *Cateheza IV mistagogică* — «Despre trupul și sîngele lui Hristos» — se referă la Taina Euharistiei ce cuprinde Trupul și Sîngele Mîntuitorului.

24) *Cateheza V mistagogică* — «pune cununa pe zidirea duhovnicească»³¹ pînă acum ridicată. Și învățînd despre Sfînta Liturghie își îndeamnă părintește fiii să se mențină neîncetat în sfințenia ce o oferă Euharistia³².

c) *Însemnătatea general-teologică*³³. Așezarea Sfîntului Ciril în galleria Sfinților Părinți o justifică cu prisosință opera sa — deși nu deosebit de voluminoasă; printr-o analiză de amănunt descoperim importanța contribuție pentru toate domeniile teologice: în ramura biblică prin exegezele scripturistice — nenumărate; în cea istorică prezentînd aspecte ale vieții Bisericii din Ierusalim în vremea sa; în teologia practică cu multe probleme de liturgică și catehetică; în sistematică înfățișînd principii de credință și morală.

1) *Dogmatica* îl reține ca susținător al credinței ortodoxe din perioada zbuciumată consecutivă primului sobor ecumenic; a luptat și a suferit pentru adevărata credință, motiv pentru care a fost apreciat de sinodul II ecumenic.

«Catehezele» au ca fir roșu călăuzitor simbolul de credință, care, cu toate că nu apare nicăieri reproduș se reconstituie cu ușurință urmînd predicilor³⁴; și astfel se ajunge la afirmarea (sau confirmarea) a numeroase puncte din doctrina ortodoxă.

Dogmele aici cuprinse au argumentarea cea mai autoritativă: Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Astfel ni se arată mărturiile Sfintelor Scripturi fiind «mai presus de îndoială» căci Duhul Sfînt grăind în ele — iar cei cu mai multă rivnă pot să ajungă la cunoașterea învățăturilor de credință tocmai «prin o citire mai deasă a dumnezeieștilor Scripturi»³⁵. Pe lingă îndemnul întemeierii credinței pe Sf. Scriptură se cere și urmarea «predaniilor» (Sfintei Tradiții), care sînt tot atît de impor-

31. *Ibidem*, 566.

32. *Ibidem*, 577.

33. Se pot consulta și autorii: magistrand Chițu Viorel, *Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului ca izvor pentru istoria cultului creștin*, în «Studii teologice», an. XIX (1967), nr. 7—8; pr. magistrand Ciocoiu Aurel, *Desăvîrșirea creștină după Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului*, în «Studii teologice», an. IX (1957), nr. 3—4; Drd. Iana C., *Concepția Sf. Ciril al Ierusalimului despre Sf. Scriptură*, în «Studii teologice», an. XIX (1967), nr. 7—8; Ierom. Ven. Micle, *Principii catehetice în Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului*, în «Mitropolia Ardealului», an. XVII (1972), nr. 3—4; Pr. Drd. Gh. Nicolae, *Învățătura despre învierea morților în Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului*, în «Studii teologice», an. XIX (1967), nr. 5—6; Idem, *Învățătura despre Sfîntul Duh în Catehezele Sf. Ciril al Ierusalimului*, în «Studii teologice», an. XIX (1967), nr. 5—6; Drd. C. Stănuț, *Doctrina euharistică în operele Sf. Ciril al Ierusalimului*, în «Ortodoxia», an. XXIII (1971), nr. 2.

34. Vezi «*Dict. de théologie*», col. 2539—2540; Pr. Prof. Bulacu, *Conștiința ...*, p. 300—301.

35. Sf. Ciril, *Cateheza XVII*,/paragrafele 1, 5 și 37; trad. citată, p. 466, 472, 501 — de acum vom cita cu număr roman — numărul catehezei, numărul paragrafului cu număr arab și în final pagina în care apare citirea după traducerea părintelui Prof. D. Fecioru.

tante — încît impun înscrierea «pe latul inimii» (după cum «dogma credinței» — cunoscută din Sfinta Scriptură — a fost scrisă în interiorul inimii) ³⁶.

Ca «temelie» a învățaturii adevărate se cere să fie pusă în suflet «dogma despre Dumnezeu» ³⁷ cel întreit — privind Persoanele divine — și unul — ca ființă: «Credința noastră-i neîmpărțită, evlavia noastră nedespărțită. Nu despărțim Sfinta Treime...; nici nu amestecăm ... persoanele Sfintei Treimi» ³⁸. Dumnezeu este Stăpîn absolut ³⁹ și «Creator al întregii lumi» ⁴⁰. Și toate lucrările dumnezeiești se petrec prin participarea Treimii — sau cum s-au exprimat și ceilalți Părinți: de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfint ⁴¹. Vorbind despre atributele lui Dumnezeu, Sfîntul Kiril arată «nenăscut, fără de început, neschimbat, nemutat»; «bun și drept»; «nu este circumscris în vreun loc»; «este în toate și în afară de toate»; «cunoaște mai dinainte viitorul»; «cunoaște totul și face ce vrea»; «este desăvîrșit în totul și posedă în chip egal orice fel de virtute» ⁴².

Dar și despre Mîntuitorul Hristos cit de limpede grăiește! Învăță că Dumnezeu Tatăl «a născut pe Fiul, asemenea lui, Dumnezeu adevărat» ⁴³; «a născut Fiul desăvîrșit» și «a dat pe toate celui născut» ⁴⁴. Fiul s-a întrupat «real», luînd natura omenească, «cu toate afectele (ireproșabile)»: «s-a născut din Sfinta Fecioară și de la Duhul Sfint» ⁴⁵. A pățimit «de bună voie», a fost răstignit — dar nu pentru că «a avut păcate la fel cu noi»; «nu s-a rușinat de cruce, pentru că mîntuia lumea» ⁴⁶. S-a pogorit în iad ca un «străin», să fie răscumpărătorul bunilor propovăduitori ⁴⁷. Aici zice că: «Pogorit în cele mai de jos ale pămîntului, s-a urcat iarăși..., a înviat cu adevărat a treia zi» ... «Și după ce a izbăvit pe oameni de păcate, s-a urcat iarăși la ceruri», la Tatăl; și va veni «să se arate tuturor ... strălucitor ..., ca să judece viii și morții și să împărătească peste o împărăție cerească, veșnică și fără de sfîrșit» ⁴⁸.

«Minunat» este arătat și Sfîntul Duh ⁴⁹, Mîngîietorul ⁵⁰, «apa cea vie» ⁵¹, ale cărui fapte sînt — toate — «spre binele și mîntuirea oamenilor» ⁵². A vorbi despre ființa Lui «este cu neputință» ⁵³; dar se poate afirma fără a greși că: «este cinstit cu slava Dumnezeirii împreună cu Tatăl și cu Fiul»; «sfînțitorul și îndumnezeietorul tuturor, cel care a vorbit ... în Vechiul și Noul Testament» ⁵⁴; iar puterea Sa este «enipostatică, binefăcătoare și lucrătoare» ⁵⁵. El «lucrează multe virtuți la semnul lui Dumnezeu și în numele lui Hristos» ⁵⁶; sfînțind tot ce a făcut «Dumnezeu prin Hristos», pe cele «cugetătoare», îngerii și oameni ⁵⁷; iar dintre cei prezentați ca sfînțiți de puterea dumnezeiască, să amintim pe Sfinta Fecioară Maria — spre a putea primi pe Fiul prin care s-au

36. V. 12; 147—148.

37. IV, 6; 107.

38. XVI, 4; 435—436.

39. Cateheza, VIII.

40. IX; 207—222.

41. Vezi mai ales XV, 21, 22 și XVI, 3; 417—420, 434—435.

42. IV, 4—5; 106—109.

43. XI, 9; 253.

44. VII, 5; 189.

45. IV, 9; 112.

46. XIII, 5—6; 314—317.

47. XIV, 19; 380—381.

48. IV, 12—15; 114—115.

49. XVI, 22; 454.

50. XVI, 3, 20, 434—453.

51. XVI, 11; 441.

52. XVI, 16; 441.

53. XVI, 5; 436.

54. IV, 16; 117.

55. XVII, 34; 500.

56. XVI, 12; 443.

57. XVII, 2; 468.

făcut toate — ⁵⁸, și pe Apostoli — la care puterea Duhului «a nimicit spiniile păcatelor și a făcut să le strălucească sufletul» ⁵⁹.

Sfântul Duh este și marele «învățător al Bisericii» ⁶⁰ cea «una, sfântă, sobornicească» ⁶¹ — despre care ore întregi s-ar putea vorbi ⁶². Sfânta Biserică este înfățișată atât de ales : stîna oilor lui Hristos ⁶³, adunare a celor credincioși ⁶⁴, și mama celor renăscuți — ca mireasă a Domnului ⁶⁵. Ea lucrează prin ierarhia alcătuită din episcopi, preoți și diaconi ⁶⁶ extinzîndu-se «peste toată lumea, de la un capăt al pămîntului, pînă la celălalt», datorită învățaturii perfecte — astfel putem extrage din cuvintele catehetului și cel de-al patrulea atribut al Bisericii : apostolicitatea.

Cateheza ce tratează învățătura despre Biserică se referă în prima parte la «învierea trupului și viața veșnică». Importanța acestei dogme este subliniată de catehet din început : «Orice suflet, care crede în înviere, se păzește negreșit pe sine însuși, pe cînd cel care nu crede ... se dă pierzaniei» ⁶⁷ ; iar ca reazem învățaturii aflăm atotputernicia și dreptatea divină ⁶⁸.

Incoronarea Catehezelor o face podoaba întreită a Tainelor de inițiere. La Botez apa plină de putere sfințitoare ⁶⁹, din sfînta colimvitră este «noapte», «mormînt», și «mamă», iar ieșirea din apă — după întreită cufundare — este «zi», «viață» și «renaștere» ⁷⁰. Se cheamă la mîntuirea de sub tirania păcatului dată prin participarea la durerea suferită de Hristos în pămînt — dar fără ca cel botezat să sufere ; și se mai află înfierea pentru primitorul Tainei ⁷¹. Dar e condiționată primirea cu adevărat a Duhului botezului de credință : lipsind ea, lipsește și Duhul ⁷².

Botezului îi urmează imediat darul ce «lucrează prin prezența Dumnezeirii» Duhului Sfînt : ungerea cu Sfîntul Mir. Prin acest act se confirmă renașterea Botezului ⁷³, cel uns aflînd puteri noi — se înalță deasupra condiției obișnuite cum a fost înălțat Aaron între preoții Vechiului Testament sau Solomon între aleșii Domnului ⁷⁴.

Încheierea catehezelor se face așezînd ca o a treia coroană învățătura despre «tainele din altar ale Noului Testament, care ... de pe Golgota și-au luat început» ⁷⁵. Aceste taine într-adevăr încununează pe cel ce le primește, deoarece se produce unirea «într-un singur trup și sînge cu Hristos» ⁷⁶ ; și minunea se petrece deoarece pîinea și vinul au devenit «potrivit hotărîrii Stăpînului, ... trup și sînge al lui Hristos» ⁷⁷, de aceea și îndemnul Sfîntului Părinte glăsuiește atât de frumos : «Cînd te împărtășești ... întărește-ți inima și veselește-ți fața sufletului tău. Să dea Dumnezeu ca să ai fața descoperită cu curată conștiință, să privești ca în oglindă slava Domnului și să pășești din slavă în slavă... (II Cor. 3, 18)» ⁷⁸.

Dar Sfîntul Ciril nu se limitează doar la articolele simbolului credinței, ci el aduce învățăceilor și alte învățături. Astfel se fac referiri

58. XVII, 6 ; 476.

61. XVIII, 22 ; 525.

64. XVIII, 24 ; 526.

67. XVIII, 1 ; 505.

70. II, mist. 4 ; 551.

73. III mist., 5 ; 558.

76. IV mist., 1 ; 561.

59. XVII, 14—15 ; 480—481.

62. XVIII, 27 ; 530.

65. XVIII, 26 ; 528—529.

68. XVIII, 3, 4 ; 507, 508.

71. II mist., 5—6 ; 552—553.

74. III mist., 6 ; 559.

77. IV mist., 6 ; 563.

60. XVI, 19 ; 452—453.

63. VI, 36 ; 184.

66. XVII, 35 ; 502.

69. III, 3 ; 89.

72. XVII, 36 ; 502.

75. XVIII, 33 ; 535.

78. IV mist., 9 ; 565.

la domeniul angelologiei: ierarhia îngerească⁷⁹; vederea asupra lui Dumnezeu⁸⁰; îngerii vor alcătui «curtea» Domnului la Judecată⁸¹; sint ocrotitori ai celor credincioși în opoziție cu îngerii răi⁸² care au căzut din starea de slujitori ai lui Dumnezeu⁸³, căutînd apoi îndepărtarea de El și a oamenilor, prin păcat⁸⁴.

Cuvîntările conțin și învățăminte cu privire la antropologie: Dumnezeu a creat omul, această ființă rațională formată din două naturi — suflet și trup —, și împodobită cu o voință liberă⁸⁵. Sufletul este nemuritor⁸⁶, trupul este «minunat», sufletul este «icoană cugetătoare a lui Dumnezeu»⁸⁷, trupul este bun și înțelept — fără a fi cauza păcatului⁸⁸ — încît ființei umane nu-i lipsește nimic din frumusețe⁸⁹. Săvîrșirea păcatului a avut ca urmare pierderea asemănării — chipul lui Dumnezeu păstrîndu-se⁹⁰; și încă o consecință negativă: apariția morții⁹¹. Dar nici aici nu este cedat locul deznădejdiei, ci se arată și că toate aceste piedici pot fi depășite de om cu ajutorul divin (sinergism), Dumnezeu fiind «puternic să păzească pe cel sincer și să facă credincios pe cel fățarnic ... dacă acesta își dă lui Dumnezeu inima sa»⁹².

Ca o apreciere asupra modului de prezentare a dogmelor, se remarcă precizia expunerii, precum și forma simplă și populară — fără termeni abstracti sau teologici dificili —, descoperind în autor — încă o dată — un adevărat părinte «copiilor» păstoriți.

2) *Morală*. Sfîntul Ciril nu se rezumă în cateheze să învețe adevărurile mîntuitoare, ci caută să formeze și viața practică, reglînd moravurile. Începutul în viața morală a fiecăruia este arătat ca fiind făcut de către Dumnezeu: «Domnul, din pricina iubirii sale de oameni, ne-a deschis pentru a intra în viața veșnică nu numai o ușă, nici numai două ci mai multe, căci Dumnezeu în ce-l privește vrea ca toți să ne bucurăm de viața veșnică...»⁹³. Lucrării Sale trebuie să adăugăm lucrarea proprie: «Un mod de a dobîndi viața veșnică este credința (...) Alt mod este propovăduirea Evangheliei ... Alt mod este mucenicia și mărturisirea lui Hristos ... Un alt mod este alegerea lui Hristos înaintea avuțiilor și a părinților ... Alt mod este păzirea poruncilor ... Un alt mod este ... slujirea lui Dumnezeu și îndepărtarea de fapte rele»⁹⁴.

Înălțarea deasupra celor nefolositoare este lucrată de cei care mai împlinesc și nobila datorie de a se menține în starea de «ucenici» ai Sfinței Scripturi⁹⁵, prin care se împlinește viața creștinească — cunoscut fiind faptul că «esența credincioșiei constă din învățături drepte și din fapte bune»⁹⁶ (aflăte îngemănate în aceste scrieri sfinte).

Cunună gătește și fecioria — înscrie în «cărțile îngerești» numele păzitorilor ei;⁹⁷ dar nici căsătoria păzită în curăție nu este de disprețuit⁹⁸. Roade bogate aduce și postul — cînd «trecem cu vederea pe

79. V mist., 6; 569.

80. VI, 6; 154.

81. XVI, 24; 422.

82. IV, 1; 104.

83. II, 4; 68—70.

84. II, 3; 67—68.

85. IV, 18, 19; 118, 119.

86. IV, 20; 120.

87. XVII, 5; 276.

88. IV, 23; 122.

89. IV, 22; 121.

90. XIV, 10; 368.

91. XIII, 2; 310.

92. Procateheza, 17; 55.

93. XVIII, 31; 533.

94. XVIII, 30; 532.

95. I, 1; 57.

96. IV, 2; 104.

97. IV, 24; 123.

98. IV, 25—26; 123—124.

cele materiale, ca să ne bucurăm de masa cea duhovnicească și spirituală»⁹⁹; și tot spre o viață virtuoasă duce modestia chiar și în îmbrăcăminte¹⁰⁰.

3) *Exegeza biblică* este un instrument de lucru la tot pasul întâlnit în «Cateheze». Sfântul Părinte hrănește sufletele și la această «masă duhovnicească»¹⁰¹, fiind printr-o practicare a meditației asupra textelor sfinte un bun interpret al Sfintei Scripturi.

Meritul mare ce se descoperă în întreaga interpretare scripturistică este acela că înlătură totdeauna tendința spre o exegeză teoretică¹⁰² — cum nu a făcut prezentare doar teoretică a dogmelor sau a vieții morale; ci dimpotrivă, se tâlcuiesc toate citatele din Scriptură doar cu dorința de-a altoi în viața celor ce ascultă învățătura acolo cuprinsă. Urmărind această exegeză practică nu s-a oprit la un singur mod de a interpreta — la metoda unei singure școli —, ci a folosit procedeul optim pentru fiecare caz în parte. Așa întâlnim la explicarea textelor ce vorbesc despre nașterea Fiului din Tatăl o exegeză alegorică (de fapt o suită de alegorii)¹⁰³, iar în cateheza următoare discutând textul de la Isaia 7, 13—14, face o adevărată demonstrație filologică¹⁰⁴.

Deasa întâlnire cu Sfânta Scriptură a realizat-o vizînd încă un scop: de a familiariza auditoriul cu ele, de-a le introduce pentru totdeauna între obișnuitele îndeletniciri. Și tocmai datorită folosului ce se obține în urma formării acestui obicei, cere celor ce îl ascultă să se păstreze pentru totdeauna în această nobilă «ucenicie»¹⁰⁵.

4) *Liturgica* găsește în «Cateheze» informații numeroase și precise asupra Tainelor de inițiere — ritual și symbolism. La Botez sînt prezentate și actele premergătoare: în pridvorul baptisteriului, cu fața spre apus — locul întunericii (și «satana este întuneric») s-au săvîrșit lepădările de «ispititor» și de toate păcatele și ispitele spre care îndeamnă. Împreunarea cu Hristos, cu fața spre Răsărit, — «ținutul luminii» — e întoarcere spre raiul de unde a fost izgonit strămoșul călcător al dumnezeieștii porunci¹⁰⁶. Intrînd în baptisteriu urma dezbrăcarea hainelor — omul cel vechi —, ungerea cu untdelemn exorcizat — se ajunge părtaș «măslinului celui bun», — Iisus Hristos —, mărturisirea credinței și cufundarea întreită în apa botezului — după cum Hristos a stat trei zile și trei nopți în mormînt¹⁰⁷.

Taina ungerii cu Sfântul Mir urmează ieșirii din «colimvitra sfințelor ape»: «Aceasta este Sfântul Duh, despre care și fericitul Isaia spunea în numele Domnului: «Duhul Domnului este peste mine, pentru că El m-a uns...» (Is., 61, 1)»¹⁰⁸. Sfînta ungere se săvîrșește la organele principale ale trupului¹⁰⁹, fiind împreunată cu formula care pare a fi cea folosită și astăzi — e numită Taina că «pecetea împărtășirii Sfîntului Duh»¹¹⁰.

A treia Taină administrată, Euharistia, este prezentată în ultimele două cateheze mistagogice. Mai întîi vorbește despre realitatea împăr-

99. IV, 27; 1235.

100. IV, 2; 126—127.

101. I, 6; 63.

102. XIII, 9; 320.

103. XI, 5—14; 250—259.

104. XII, 21—22; 293—295.

105. I, 1; 57.

106. I mist., 541—548.

107. II mist. 1—4; 549—552.

108. III mist., 1; 555—556.

109. III mist., 4; 557—558.

110. XVIII, 33; 535.

tășirii cu trupul și sîngele lui Hristos — în chipul pîinii și vinului —, precum și de roada adusă : calitatea de «hristofor» pentru cel ce a primit Taina ¹¹¹. Și apoi prezintă schematic Sfînta Liturghie la care au participat (Liturghia Sfîntului Iacov), începînd cu aducerea darurilor, insistînd — spre luare aminte — la toate momentele ei : spălarea miinilor, simbol al curățirii spirituale, sărutarea păcii — spre unire și izgonirea vrăjmașilor ; îndemnurile «sus inimile» și «Să mulțumim Domnului» (cu răspunsurile corespunzătoare) — spre a ridica sufletele către Dumnezeu în mulțumire pentru vrednicia aflată de cei nevrednici ; rugăciunea teologică ; trisaghionul biblic — ce seamănă pe credincioși cu serafimii, epicleza — prefacerea Darurilor ; dipticele ; Rugăciunea Domnească ; împărtășirea ; și rugăciunea de mulțumire ¹¹².

5) *Catehetica* valorifică fiecare iotă și cirtă, fiind un moment venerat de toți cateheții. Și merită toate aprecierile începînd cu istoria catehetei prin prezentarea catehizării în preajma mijlocului secolului IV : «destinatarii primelor 19 cuvîntări sînt «cei care au să se lumineze» ; acestea erau susținute în decursul Patruzecimii ; ¹¹³ catehumenilor admiși li se făcea o dublă instrucție : intelectuală — urmărea asimilarea învățaturii ce trebuia profesată — și morală — exerciții practice, spre aplicare. Se cereau cu necesitate : strădanie neîntreruptă ; asistență permanentă la cateheze ; credință sinceră ; intenții curate ; practicarea virtuților și actelor de penitență ; supunere la exorcisme ; primirea învățăturilor ¹¹⁴. Cu importanță deosebită în sistemul de catehizare era disciplina arcană prin care se interzicea transmiterea celor auzite în cateheze păgînilor sau celor neadmiși la luminare ¹¹⁵. Chiar la consemnarea în scris a cuvîntărilor este evitată așternerea simbolului credinței ¹¹⁶, el fiind reconstituit doar prin îmbinarea temelor primelor 19 cateheze.

Remarcăm pe parcursul lucrării și principiile de pedagogie catehetică ¹¹⁷. Principiul *psihologic* se cunoaște și din cuvintele catehetului care arată dorința sa de a oferi tuturor învățătura ce trebuie asimilată spre luminare : «cei care din cei de față au mintea mai înzestrată și care au simțurile exercitate spre deosebirea binelui și a răului, aceia să nu se supere dacă aud învățături potrivite pruncilor și principii elementare» ¹¹⁸. Dacă acest principiu reclamă mai ales cunoașterea subiecților, principiul *intuiției* necesită o cunoaștere în special a obiectului catehezelor — ori Sfîntul Părinte propovăduia din preaplina inimii sale. Astfel vorbind despre împreună-lucrarea învățător-ucenici îndeamnă : «Închipuiește-ți că este o clădire catehizarea» ; trebuie pregătită o temelie adevărată peste care «pietrele cunoștinței» să crească «muchie pe muchie, îndepărtînd tot ce e nefolositor» ¹¹⁹.

Cunoscînd că spre a rodi învățătura e necesar să fie prezentată interesant, plăcut, ne-a oferit posibilitatea de a afla ilustrat principiul *interesului pedagogic*. Astfel imaginile îmbogățite scripturistic fac deosebit de plăcută expunerea ; dar interesul îl trezește și prin anunțarea continuării în finalul anterior ¹²⁰. Cum în toate catehezele se cunoaște

111. IV mist., 561—565.

112. V mist., 566—577.

113. Procateheza 4 ; 41.

114. Procateheza ; 37—55.

115. VI, 22 ; 178.

116. Vezi și XVII, 21, 525.

117. Le vom urmări după «Principii didactice în Cateheza creștină» la Călugăr, *Catehetica*, p. 168—173.

118. IV, 3 ; 106.

119. Procateheza, 11 ; 48.

120. XVIII, 33 ; 534—535.

dorința catehetului de a face din catehumeni lucrători harnici la realizarea clădirii sufletului lor — «Faceți clădirea din aur, din argint și din pietre prețioase ... Datoria ta este de a te apuca de lucru...»¹²¹ — pentru a extrage și principiul didactic al *activității*.

Principiul *învățămîntului-educativ* — ce urmărește să ofere cunoștințe și să formeze caracterul — poate fi ilustrat și prin cuvintele — cu adevărat inspirate — referitoare la sfânta cruce: «Să nu ne rușinăm deci să mărturisim pe cel răstignit. Fă-ți cu încredere pe frunte cu degetele pecetea și fă cruce în toate acțiunile tale: și cînd mîncîci pîine și cînd bei din pahar; cînd pleci de-acasă și cînd vii; înainte de a te culca, în timpul somnului și cînd te trezești; cînd călătorești și cînd te odihnești. Mare talisman este crucea! Se dă în dar din pricina celor săraci. Se dă fără oboseală — din pricina celor bolnavi, pentru că și harul este de la Dumnezeu. Crucea este semn pentru cei credincioși și teamă pentru draci»¹²².

Observăm de asemenea principiul *eclesiocentric*, autorul dorind să-i aducă pe catehumeni la Biserica ce «cheamă» și strînge la un loc pe toți oamenii», ea fiind «mama noastră a tuturor» — calitate dovedită prin darurile alese oferite: virtuțile — «înțelepciune și înțelegere, curăție și dreptate, milostenie și omenie și răbdare...»¹²³, precum și armele de luptă împotriva celui rău¹²⁴. Calitatea de mamă o dobîndește, doar prin unire, alipirea de Mîntuitorul, ca mireasă a lui Hristos¹²⁵. Cum viața Bisericii este legată de Domnul ei, și catehezele au ca punct vital, central, pe Iisus Hristos — iată deci și prezența principiului *hristocentric*.

Învățămintele pentru timpul nostru

Dar importanța operei Sfîntului Ciril o dezvăluie nu numai analiza ci și privirea întregului ansamblu catehetic. (Mai întîi trebuie să facem o observație: «Catehezele» nu pot fi dezrădăcinate din locul, momentul, căruia au fost destinate, Sfînta Liturghie. Sîntem datori să le menținem în acest cadru — în centrul liturghiei catehumenilor —, deoarece numai astfel avem o imagine corectă asupra lor — și totodată ni se oferă o cale de parcurs spre concluzia căutată).

Le descoperim alcătuint una din părțile cultului divin — acestuia fiindu-i Liturghia (în care se cuprind) cea mai sfîntă și mai reprezentativă componentă. Și dacă prin cultul divin se menține viața Bisericii dreptmăritoare — oferindu-i-se alese momente de întîlnire cu adevărul și cu harul —, îndeosebi Sfînta Liturghie se desfășoară prin și în lucrare harnică ce revelează Adevărul. Iată deci că fiecare din cele 24 de cateheze a contribuit la crearea acestei atmosfere de sfîntenie. Dar prin faptul că adevărul și harul implantate în viața credincioșilor rămîn pentru veșnicie, înseamnă că și astăzi se înalță cu aceeași putere în fața rațiunii noastre, răspunde și epocii în care trăim — și va fi mereu plină de semne de exclamare pentru orice viață ce se dorește cu adevărat creștinească.

121. Procateheza, 17; 54. 122. XIII, 36; 351—352.

123. XVIII, 24, 26, 27; 526—529. 124. IV, 1; 104.

125. XVIII, 26; 529.

În primele nouăsprezece cateheze se folosește o abundență de îndemnuri stimulative pentru tot omul care ajunge la cunoașterea lor, spre a se transfera din lumea supusă păcatului, în Împărăția harului. Căci ne îmbie cu «mireasma fericirii» ce face să rodească în suflete «flori duhovnicești»¹²⁶; prin ele sîntem îndemnați să ne înrolăm în oștirea cea sfințită ce propovăduiește Evanghelia¹²⁷; ni se destăinuie posibilitatea de a lua din sfințenia adusă de Hristos¹²⁸ spre a afla lumina cea adevărată — strălucirea dreptilor¹²⁹. Cu ajutorul Sfintului Duh — aducătorul mîntuirii¹³⁰ — se iau «tot felul de daruri ale harurilor»¹³¹ ce susțin și desăvîrșesc strădania omenească¹³²; ne învață să fim vrednici de a primi milostivirea dumnezeiască — lucrînd «cucernicia sufletului»¹³³ —, precum și vrednicia aflată «la semnul lui Dumnezeu și în numele lui Hristos» prin Duhul Sfînt¹³⁴. Sau, cum spune Sf. Ciril în ultima dintre aceste cateheze: «Fiind mai dinainte luminat sufletul vostru prin cuvîntul învățaturii, fiecare din voi să cunoască măreția harurilor dăruite vouă de Dumnezeu»¹³⁵.

Dacă prima grupare de cuvîntări pregătește pentru trecerea spre atmosfera creată de Harul dumnezeiesc (pregătire de care avem nevoie și noi, azi, căci prin săvîrșirea unui păcat cădem poate chiar mai jos decît ascultătorii de atunci ai Sfîntului Părinte), catehezele mistagogice dezvăluie trecerea prin cele trei porți tainice pline de har, deschid priveliștea asupra locului aflat sub har și în adevăr, pentru a fortifica în această trăire singură autentică. Iată cum prin primele cuvinte, deja ni se destăinuie adevăratele frumuseți: «De multe ori doream, adevărați și doriți fii ai Bisericii, să vă vorbesc despre aceste duhovnicești și cerești taine. Dar pentru că știam bine că dăm mai multă încredere vederii decît auzului, am așteptat timpul de acum, pentru ca să vă pot conduce cu mai multă ușurință în această livadă mai luminoasă și mai bine mirositoare a raiului, odată ce ați trăit voi înșivă cele ce vă voi spune»¹³⁶.

«Întinderea mesei învățăturilor mai desăvîrșite» începe cu «seara botezului» — exorcismele și lepădările¹³⁷. Este lămurit actul săvîrșit atunci asupra celui ce înainta spre ușa Botezului: numai «după ce ai rupt complet orice legătură ... și vechile învoieli cu iadul» (Is. 28, 19), și se deschide paradisul lui Dumnezeu, pe care l-a sădit Dumnezeu spre răsărit (Fac. 2, 8), din care a fost izgonit strămoșul nostru din pricina călcării poruncii (Fac. 3, 23—24)»¹³⁸. Iar desfășurarea Botezului este urmărită pas cu pas: în baptisteriu «v-ați dezbrăcat de haine..., de omul vechi împreună cu toate faptele lui» (Col. 3, 9), și «ați rămas goi, imitînd și în aceasta pe Hristos» care prin goliciunea Sa «a dezbrăcat domniile și stăpîniile (Col. 2, 15) și așa a triumfat cu îndrăzneală pe cruce». Iar îndemnul nu lipsește nici aici: «Să nu se întîmple cumva ca sufletul care l-a dezbrăcat o dată pe omul cel vechi, să-l îmbrace din nou!»¹³⁹. Îi urmează ungera «din creștetul capului pînă la picioare» cu untde-

126. Procateheza, 1; 37. 127. III, 13; 99. 128. XII, 15; 285.

129. VII, 16; 199. 130. III, 4; 89. 131. XVII, 37; 503.

132. Procateheza, 17; 54. 133. XVIII, 19; 486. 134. XVI, 12; 442, 443.

135. XVIII, 32; 534. 136. I mist., 1; 541. 137. Ibidem.

138. I mist., 9; 547. 139. II mist., 2; 549—550.

lemn exorcizat care «prin invocarea lui Dumnezeu și prin rugăciune, capătă atât de mare putere, încît nu numai că prin ardere curățește toate urmele păcatelor, dar alungă și toate puterile cele nevăzute ale vicleanului»¹⁴⁰.

«După aceasta ați fost conduși la Sfînta colimvitră a dumnezeiescui botez, după cum și Hristos a fost dus de pe cruce în mormîntul care era alături (...). În timpul cufundării în apă erați ca în noaptea și nu vedeți nimic; în timpul scoaterii din apă, însă, ați ajuns din nou ca în zi. În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut...»¹⁴¹. Și pentru ca să fie mai explicit în evidențierea realității mîntuirii aflate prin Taină, Sfîntul Ciril subliniază: «Nimeni să nu socotească că botezul dă numai iertarea păcatelor, după cum era botezul lui Ioan...; dimpotrivă, botezul dă și harul înfierii. Mai mult știm încă noi bine că după cum botezul este curățitor de păcate și pricinuitoare darului Sfîntului Duh, tot așa este și antetipul patimilor lui Hristos». «Cele ce s-au făcut cu noi ... sînt o asemănare a morții și a patimilor lui; mîntuirea voastră nu-i asemănare, ci realitate»¹⁴². Iar apoi încheie stimulînd auditoriul: «Puternic este Dumnezeu, care vă înfățișează ca pe niște înviați din morți (Rom., 6, 13), să vă dea vouă putere să umblați întru înnoirea vieții (Rom., 6, 4), că a lui este slava și puterea»¹⁴³.

Trecînd la tratarea celei de a doua Taine, Sfîntul Părinte accentuează dintru început că celor botezați, ungera cu Sfîntul Mir — «antitipul Sfîntului Duh» — le-a adus de fapt harul Mirungerii pe lingă cel al Botezului — deci «har peste har». Pogorîrea s-a produs urmînd Domnului, Cel care «a fost uns cu untdelemnul spiritual al bucuriei, adică cu Duhul Sfînt, care este numit untdelemnul bucuriei, pentru motivul că el este pricinuitoare bucuriei duhovnicești» — încît ungera i-a făcut pe toți «părtași lui Hristos»¹⁴⁴. Din acest motiv sîntem atenționați: «Să nu-ți închipui că mirul acesta este simplu mir» — ci este un dar prin care lucrează Dumnezeu; sau în enunțare aplicată: «trupul se unge cu mir material, dar se sfințește sufletul prin Sfîntul și de viață făcătorul Duh»¹⁴⁵.

Și catehetul învață mai precis: «Mai întii ați fost unși pe frunte ca să fiți sloboziți de rușinea pe care primul om călcător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți ca în oglindă cu fața descoperită, slava Domnului (I Cor., 3, 18). Apoi ați fost unși la urechi, ca să dobîndiți urechi în stare să audă tainele dumnezeiești... Apoi ați fost unși la nări ca să spuneți după ce ați primit dumnezeiescul mir: «Printre cei ce se mîntuiesc sîntem în Dumnezeu, buna mireasmă a lui Hristos» (II Cor., 2, 15). După aceasta pe piept, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, după ce ați îmbrăcat platoșa dreptății (Efes., 6, 11, 14)... După ce ați fost botezați și ați fost unși cu sfîntul mir, îmbrăcați fiind cu toată armura Sfîntului Duh, stați împotriva puterii celei potrivnice și o biruiți zicînd: «Toate le pot în Hristos, care mă întărește» (Filip. 4, 13)»¹⁴⁶.

Apoi încredințează: «După ce ați fost învredniciți cu ungera cu sfîntul mir vă numiți creștini, acum renașterea voastră este confirmată

140. II mist., 3; 551.

141. II mist. 4, 551.

142. II mist., 6, 7; 552—554.

143. II mist., 8; 554.

144. III mist., 8; 557.

145. III mist., 3; 557.

146. III mist., 7; 560.

și de numele ce-l purtați» — sfințenia fiind transmisă frământăturii de la plămădeala Hristos¹⁴⁷. Dar cere și ca harul acestui «mir tainic» să fie folosit spre rodire : «Să propășiți prin fapte bune și să ajungeți bineplăcuți începătorului mântuirii voastre Hristos Iisus !»¹⁴⁸.

Odată cu trecerea la cateheza ce se oprește asupra Tainei Euharistiei, descoperim o îndoită lucrare a harului : pe lângă harul Tainei ni se revelează și harul care îl însuflețește pe Sfântul Kiril — conducind spre o mai bună îmbrățișare a adevărului și a harului : «Pîinea și vinul Euharistiei, înainte de invocarea Sfintei Treimi, erau simple pîine și vin, dar după invocare pîinea ajunge trup al lui Hristos, iar vinul sînge al lui Hristos...»¹⁴⁹. «Deci cine va îndrăzni să se îndoiască de asta, odată ce însuși Domnul a declarat și a spus : «Acesta este trupul meu» ? Cine se va îndoii vreodată să spună că nu este sîngele Lui, odată ce El însuși a întărit și a spus ?»¹⁵⁰.

Și la înălțimea atinsă de El ne vrea pe fiecare din noi : «Altădată Hristos în Cana Galileii a prefăcut la un semn al său apa în vin (I, II, 1—10). Nu este vrednică oare de credință și prefacerea vinului în sînge ? A fost chemat la o nuntă lumească și a săvîrșit această minune nemaipomenită. Oare nu cu mult mai mult se va mărturisi nuntașilor (Matei 9, 15 ; Luca, 5, 34) spre desfătare trupul și sîngele Lui ?»¹⁵¹. Iar în alt loc : «Să nu judeci taina după gustare, ci neîndoielnic încredințează-te prin credință că ai fost învrednicit de trupul și sîngele lui Hristos»¹⁵².

«Cum pîinea Euharistiei, după invocarea Sfintului Duh, nu mai este simplă pîine, ci trup al lui Hristos»¹⁵³, gătește «masa cea tainică și spirituală»¹⁵⁴, «ca să ajungă prin împărtășire cu trupul și sîngele lui Hristos unit într-un singur trup și sînge cu El. Astfel ajungem și purtători de Hristos, pentru că trupul și sîngele lui se împărtășesc în mădularele noastre. Astfel ... ajungem părtași firii dumnezeiești (II Petru, 1, 4)»¹⁵⁵.

Deci «avem pîine cerească și pahar al mîntuirii, care sfințesc sufletul și trupul» prin revărsare de har ; și Solomon ne amintește de «acest har, cînd spune în Ecleeziast : «Vino, mîncă cu veselie pîinea — pîinea cea duhovnicească ... și bea cu inimă bună vinul tău» (9, 7) — vinul cel duhovnicesc»¹⁵⁶. Pentru a putea adresa un îndemn mai hotărîtor, se prezintă mai întii starea anterioară intrării sub har — «Înainte de a te apropia de har, faptele tale erau «deșertăciunea deșertăciunilor (Ecl. 1, 2)» — în antiteză cu cea consecutivă înălțării la viețuirea în adevăr — «te-ai îmbrăcat cu hainele albe duhovnicești» ; iar apoi impune : «Trebuie să fii pururea îmbrăcat în alb», «ca să te îmbraci cu hainele cu adevărat albe, strălucitoare și duhovnicești»¹⁵⁷.

Și finalul catehezei îl prezintă iarăși pe catehet ca Sfînt Părinte — pătruns de harul izvorît din Taina Euharistiei — precum și părinte adevărat — ce descoperă adevărul fiilor săi dragi : «Odată ce ai aflat și ai fost încredințat că pîinea ... este trup al lui Hristos, că vinul ... este sînge al lui Hristos, că David a spus de mult în psalmi despre aceasta ; «Pîi-

147. III mist., 5 ; 6 ; 558—559.

148. III mist., 7 ; 560.

149. I mist., 7 ; 545.

150. IV mist., 1 ; 561.

151. IV mist., 2 ; 562.

152. IV mist., 6 ; 563.

153. III mist., 3 ; 557.

154. IV mist., 7 ; 563.

155. IV mist., 3 ; 562.

156. IV mist., 8 ; 564.

157. IV mist., 8 ; 564—565.

nea întărește inima omului spre a-i veseli fața cu untdelemn» (Ps. 103, 17), când te împărtășești cu pîinea cea duhovnicească, întărește-ți inima și veselește-ți fața sufletului tău. Să dea Dumnezeu ca să ai fața descoperită cu curată conștiință, să privești ca în oglindă slava Domnului și să pășești din slavă în slavă»¹⁵⁸.

Deci concluzia finală asupra operei Sfintului Ciril este aceea că prin «Cateheză» el îndrumă spre dobîndirea adevăratei vieți cea în care se întilnește și se însușește harul și adevărul. Sub ocrotirea acestei atmosfere sfinte dorește și să-și mențină păstoriții (iar pe noi ne păstorește prin cuvîntul scris), subliniind și izvorul reînsuflețitor al acestei slave : Sfînta Liturghie. O reală venerație oferită acestui Sfînt Părinte, cere să aplicăm și noi în viață acest îndemn, întilnit și în puținele dar deosebit de grăitoarele cuvinte ale finalului : «Păstrați deci aceste predanii neîntinate și păziți-vă să nu vă poticniți. Să nu vă despărțiți de împărtășire. Să nu cumva să vă lipsiți din pricina întinăciunii păcatelor, de aceste sfînte și duhovnicești taine. Iar Dumnezeuul păcii să vă sfințească pe voi în întregime ; și tot trupul și sufletul și duhul vostru să se păzească întregi la venirea Domnului nostru Iisus Hristos» (I Tes., 5, 23)¹⁵⁹.



MUZICIANUL GAVRIIL GALINESCU

100 de ani de la nașterea sa.

de Diac. Conf. Dr. NICU MOLDOVEANU

Compozitorul și muzicologul Gavriil Galinescu s-a născut în familia unui preot, la 15 decembrie 1883, în comuna Hangu, județul Neamț. (Tot în comuna Hangu s-a născut și alt compozitor protopsalt, Filotei Moroșanu, 1876—1951, cel de la care ne-a rămas melodioasa cîntare de la vecernie : «Lumină lină...», pe glasul 8).

Gavriil Galinescu, după studiile elementare, s-a înscris la Seminarul «Veniamin Costache» din Iași și apoi la Facultatea de Teologie din București. A studiat la Conservatorul din București între anii 1905—1909, cu Dimitrie Georgescu-Kiriac (teorie-solfegiu și ansamblu coral), cu Alfonso Castaldi (armonie și contrapunct), și cu alții. Paralel a frecventat și cursurile Facultății de Drept. După terminarea Conservatorului, fiind un element dotat și merituos, a fost trimis ca bursier să studieze la Conservatorul din Leipzig, unde își aprofundează cunoștințele muzicale între anii 1910—1913.

Aici studiază în special compoziția cu muzicianul Max Reger, dirijatul cu H. Sitt și pedagogia și istoria muzicii cu Arnold Schering. În același timp studiază și la *Collegium Musicum* de pe lângă Universitatea din Leipzig (1910—1912), cu profesorii Volkelt și Hugo Riemann. Cu acesta din urmă studiază istoria muzicii. Tot acesta îi va deschide ochii asupra frumuseții psaltichiei. Între anii 1930—1931 își va continua studiile de perfecțiune muzicală la Universitatea din Viena

158. IV mist., 9 ; 565.

159. V mist., 23 ; 577.

(Musikwissenschaft), aprofundînd etnografia muzicală cu profesorul bizantinist, de origine engleză Egon Wellesz, iubitor pasionat al muzicii psaltice.

Între anii 1913—1914, abia întors de la Leipzig, a fost încadrat ca profesor de muzică la Școala normală din Buzău, apoi la Gimnaziul de băieți din comuna natală Hangu, iar între anii 1925—1929 va funcționa la Gimnaziul de băieți «Alexandru cel Bun» din Iași.

După acești 16 ani de activitate și experiență în învățămîntul secundar, va fi promovată în învățămîntul muzical universitar. Astfel va fi numit și va funcționa între 1931—1935 ca profesor de teorie și solfegii la Conservatorul din Cernăuți, iar din 1935 pînă în 1941 și iarăși din 1946 și pînă în 1948 la Conservatorul din Iași, predînd aceeași disciplină.

În timp ce urma Conservatorul și Dreptul la București, Gavriil Galinescu a condus, ca dirijor și organizator, Societatea muzicală «Doina» din București, din 1906 și pînă în 1910.

La Buzău, în 1913, a activat ca profesor de muzică, dar și ca dirijor al Căminului cultural de aici.

De asemenea, la Iași, ca profesor de muzică a activat și la Căminul cultural din Nicolina-Iași, prin anul 1928.

Gavriil Galinescu a murit la 10 iulie 1960, în comuna natală, Hangu, din județul Neamț.

Gavriil Galinescu a compus aproape toate genurile de muzică, a alcătuit lucrări didactice, a scris studii privitoare la istoria muzicii în general și la cea bisericească în special.

Muzică de teatru

Gavriil Galinescu a compus, pe libretul lui Vasile Alecsandri, *Vodevilul «Cinel-Cinel»*.

Muzică vocal-simfonică

În acest gen, Gavriil Galinescu a compus, în 1949, un *tablou simfonic pentru cor de femei și orchestră mare*, intitulat «Ielele», pe versurile poetului George Coșbuc. A mai compus, în 1957, *poemul simfonic «Ceahlăul»*, pentru soliști, cor mixt și orchestră, pe versuri populare.

Muzică simfonică

În genul acesta se încadrează: *Simfonia în «mi» bemol major*, compusă în 1913; *Poemul simfonic «Mihnea și Baba»*, compus în 1928; *Uvertura pentru orchestră «Pepelea»*; *Uvertura pentru orchestră «Sarmizegetusa»*. *Simfonia în «do» minor* a fost compusă în 1937. Și, în sfîrșit, *tabloul simfonic «Iarna»*.

Muzică de cameră

Trio de coarde în «do» major; *Trio de coarde în «mi» minor*; *Cvartet de coarde în «sol» major*.

Muzică corală

A fost genul în care a compus cel mai mult. Vom enumera următoarele:

— *10 coruri populare românești* pentru 4 voci mixte, în Editura Jean Feder din București, f.a.;

- 12 coruri bărbătești tipărite în aceeași editură ;
- «Floricea», colecție de 20 coruri populare pentru cor mixt ;
- Anacreontice pentru cor mixt ;
- Cîntece de veselie ;
- cinci coruri, colecție care cuprinde următoarele :
Cîntec de vînătoare, pentru cor bărbătesc ; Popasul țiganilor, pentru cor mixt ; Marșul lui Iancu, pentru cor bărbătesc ; Val de noapte, pentru cor mixt.
- trei coruri patriotice, pentru cor mixt — colecție care cuprinde :
Veniți români ; La arme ! Sînt român.
- Suită vocală, pentru patru voci bărbătești, pe versurile poetului Ștefan Octavian Iosif, intitulată «Cînd a fost să moară Ștefan».
- O altă colecție de zece coruri bărbătești, intitulată sugestiv «Eroice».
- Trei balade pentru cor mixt : Un rege, Gruia și Baladă albaneză.
- Măriuța, idilă compusă în 1929 pentru cor mixt și solo tenor, pe versuri populare.
- O colecție de coruri populare pentru două voci.
- Zece coruri populare pentru două voci și soliști.
- Coruri populare pentru trei voci egale, București, 1927.
- Cîntece populare pentru trei voci egale, București, 1927.
- Cîtece populare pentru cor pe trei voci alternative (bărbați și femei).
- Sus plugari, cor bărbătesc cu acompaniament de pian (sau orchestră).
- Flori de munte, cor mixt pe versuri populare, compus în 1959.
- Cîntec de leagăn, cor mixt pe versuri populare, compus tot în 1959.

Lucrări didactice

- Gavriil Galinescu a alcătuit *Tratatul de muzică* pentru clasele 1, 2, 3, — tipărit la București în 1930.
- În colaborare cu C. Georgescu, a alcătuit *Tratatul de muzică* pentru clasele 1, 2, 3, 4, 5, tipărit la București în 1936.

Creația corală bisericească

La acest capitol putem enumera :

- Liturghia pe o singură voce ;
- Liturghia pe două voci egale ;
- Liturghia pe trei voci egale ;
- Liturghia pe patru voci egale ;
- «Adusu-mi-am aminte», pentru cor bărbătesc ;
- «Gloria», imn religios pentru cor bărbătesc ;
- Colinde și cîntece de stea.

Muzicologie *

Datorită studiilor făcute la Universitatea din Viena — Facultatea de științe muzicale — sub îndrumarea muzicologului bizantinist Egon Wellesz, Gavriil Galinescu a abordat studierea muzicii corale biserice-

* În acest domeniu, prezentul studiu este însoțit de o bogată bibliografie, care, din motive tehnice, s-a pus la p. 152 a acestei reviste.

cești, în comparație cu cîntul gregorian, chiar cu riscul de a intra în conflict cu o personalitate notorie în acest domeniu, cum era preotul Ioan D. Petrescu-Visarion († 1970).

Profesorul Gavriil Galinescu a publicat în revista «Biserica Ortodoxă Română», XLVIII (1930), p. 756—763, un articol intitulat *Muzica corală bisericească*. Acesta este de fapt un raport, citit în Adunarea eparhială a Mitropoliei Moldovei în ședința de la 18 mai 1930, în care propune revenirea la muzica bisericească străbună; desființarea corurilor slabe; organizarea școlilor de cîntăreți; trimiterea unor tineri doțai la studii în străinătate; încurajarea compozițiilor corale bazate pe vechile melodii psaltice.

În revista «Cultura», organul central al Asociației generale a cîntăreților din România, nr. 1—2/1931, publică un fragment din studiul *Considerațiuni generale asupra muzicii bisericești orientale și a muzicii corale*, publicat în revista «Biserica Ortodoxă Română» din 1940—1941.

Acest fragment este însoțit de o scrisoare expedită din Viena în 31 ianuarie 1931, de către Gavriil Galinescu către profesorul și protopsaltul Ion Popescu-Pasărea, președintele *Asociației generale a cîntăreților* și membru în Senat (1871—1936).

Articolul *Cîntarea în biserică; ce ar trebui să fie*, publicat în revista «Cultura», 11—12/1938, reflectă părerea lui Gavriil Galinescu despre cîntarea în comun, cu care nu prea era de acord.

Muzica noastră bisericească, publicat în revista «Cultura», nr. 10—12/1939, este de fapt o conferință, ținută în ziua de 12 decembrie 1939, în sala *Societății Clerului Român «Ajutorul»* din București, în care autorul demonstrează că psaltichia este mult mai frumoasă și că turcii n-au avut cu ce o influența, fiindcă ei nu aveau o artă avansată. Tot aici atacă pe preotul Ioan D. Petrescu-Visarion, care susținea contrariul și care de fapt nu avea dreptate, fiindcă din exces de bizantinism punea evoluția muzicii psaltice pe seama influențelor turco-persano-arabe, ceea ce este greșit.

Tot în revista «Cultura», nr. 1—2/1940, p. 8, sub titlul *Exemplificări pe muzică gregoriană și psaltică*, reproduce comparativ un «*Sanctus*» din muzica gregoriană și un «*Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot*» din muzica bizantină.

Ne vom opri mai mult asupra unei încercări de istorie a muzicii bisericești sub titlul generic de Cîntarea bisericească, pe care Gavriil Galinescu a publicat-o în fragmente de cite circa cincisprezece pagini în revista «Mitropolia Moldovei» din 1940 și primul număr din 1941. Este o încercare de istorie a muzicii bisericești în general și la români în special.

Începe cu nr. 3 din revista «Mitropolia Moldovei» pe anul 1940, p. 137—152, și semnează Prof. G. Galinescu de la Academia de Muzică din Iași. În introducere autorul spune: «Tema mea este aceasta: cîntarea bisericească, cum a fost și, îndeosebi, cum este, cum ar trebui să fie în țara noastră, mai ales unde, precum se știe, contra acestei cîntări străbune, îndătinată de milenii, s-au ivit curente adverse, păgubitoare; cîntarea corală, din trecut și de acum, cum și o tendință nouă, de dată

recentă, de simplificare a acestei cîntări, de amputare mai bine-zis, după modelul gregorian.

Gavriil Musicescu incontestabil, a fost un mare ilustru. El, cel dinții în țară la noi, a dat semnalul colecționării și armonizării folclorului muzical românesc. Iar față de Biserică, Musicescu s-a achitat complet — așa cum a înțeles el, în vremea în care a trăit — în calitate de absolvent al Seminarului din Ismail, de stipendiat (bursier) la Petersburg al Episcopului Melchisedec și mai apoi ca adevărat fiu sufletesc, iubit și ajutat, al fostului mitropolit Iosif Naniescu».

Gavriil Galinescu nu vrea să întunece memoria și activitatea muzicianului G. Musicescu, dar vrea totuși să arate că acesta exagera cînd punea în inferioritate muzica psaltică față de cea corală (de factură străină).

«Dar mai ales Musicescu a păcătuit grav față de cîntarea bisericească tradițională, căci el este acela care a adus și înrădăcinat la noi, românii, cu tot fastul și splendoarea, acea cîntare rusească, intitulată greșit «cîntare bisericească». Și concurența ce a adus-o corul superb al lui Musicescu psaltichiei tradiționale, a fost zdrobitoare, căci orice progres i-a fost interzis pentru multe decenii.

Iară acuma, în timpul din urmă, la București, un cleric cu multă răspundere — întrucît este și rectorul unei înalte școli, al Academiei de muzică religioasă — predică ... «cu timp și fără timp» eliminarea a mai mult de jumătate din formele uzuale de cîntare bisericească de strană, sub cuvînt că ar fi de origine turcească, persană, arabă, sau nu știu care alta» (p. 138—199).

Este vorba aici de preotul Ioan D. Petrescu-Visarion din București, muzician bizantinist de renume mondial, care, este drept, la început exagera.

În continuare, în partea I a studiului său, G. Galinescu își mărturisește păcatul că și el, cînd era seminarist la Iași și apoi student la Facultatea de Teologie din București, a activat pe linia lui Musicescu, sau scria articole denigratoare la adresa psaltichiei. «S-a întîmplat apoi să mă duc să studiez la Leipzig — precizează el. Și acolo, spre uimirea mea, am aflat la Universitate, la Facultatea de Filosofie, pe cel mai mare savant estetician muzical al Germaniei, Dr. Hugo Riemann, ținînd prelegeri asupra muzicii bisericești bizantine, în fața a sute de studenți de prin toate părțile lumii. Iar mai apoi, la Viena, tot la Universitate, am ascultat predînd asemenea cursuri studenților săi, pe profesorul Dr. Egon Wellesz. Și atunci am simțit o adîncă mîhnire în suflet, văzînd cum atîția străini se străduiesc cu multă rîvnă să învețe să cunoască ceea ce eu, feciorul de popă din munții Neamțului și alții ca mine trebuiau să cunoască și să prețuiască mai mult. Și de la acea dată nevoitu-m-am să pătrund mai bine înțelesul tainic al cîntării noastre bisericești străbune...» (p. 139—140).

În continuarea studiului său, Gavriil Galinescu face o scurtă incursiune în arta muzicală: ce este muzica după diverși învățați, exemplificînd cu citate din Fericitul Augustin, Cicero, Hegel, Schopenhauer, și din Sfînta Scriptură; vorbește despre muzică în creștinism și citează de asemenea temeuri serioase și concludente.

În **partea a II-a** a acestui studiu autorul relatează «Cum s-a încheiat cîntarea creștină» (p. 145—149) și cum s-a răspîndit ea odată cu creștinismul, etc.

În **partea a III-a** arată «Cum au fost primele forme de cîntare creștină și unde s-au alcătuit».

«Prima formă și cea mai veche a cîntării bisericești a fost psalmodia sau glăsuirea psalmilor, păstrată pînă în zilele noastre în Biserica Răsăriteană și la fel, și în sinagogile evreiești — care, subliniem, nu e citire, ci glăsuire, adică un fel de lectură cîntată» (p. 14).

Și mai departe, bazat pe Sfîntul Vasile cel Mare și pe alți Sfînti Părinți, vorbește despre cîntarea antifonică practică în primele secole în tot Orientul.

Despre imnul «*Lumină lină*» spune că este cel mai vechi imn, a cărui melodie este atribuită Sfîntului Mucenic Atenagora, după textul Sfîntului Vasile, și redă mai departe acest imn transcris pe notația liniară după un vechi manuscris bizantin de muzicianul francez L. A. Borougault Ducoudray (în glasul II cromatic).

Apoi imnul «*Fecioara astăzi*» atribuit Sfîntului Metodiu, episcop de Tyr (312); imnele Sfîntului Ioan Hrisostom și ale Sfîntului Efrem Sirul s-au adăugat la cîntarea creștină.

Autorul subliniază apoi influența elenismului asupra cîntării și artei creștine. Studiul continuă în nr. 5 al revistei amintite și insistă asupra răspîndirii creștinismului de către Bizanț, asupra formării muzicii bisericești creștine și răspîndirea ei în lumea bizantină, în cea orientală și la români. Arată apoi importanța cîntării în epoca creștină, vorbește despre formele poetice; tropar, condac, canon; creația poetică a Sfîntilor Efrem Sirul, Ioan Damaschinul și Andrei Criteanul.

În **partea a IV-a** a acestui studiu Gavriil Galinescu dezvoltă problema evoluției semiografiei muzicii bisericești bizantine. Se oprește apoi asupra mahomedanismului. Și revine asupra genurilor de cîntare: enarmonic, cromatic și diatonic, asupra notației alfabetice la greci și la romani, notația prozodică antică, notația ekfonetică și paleo-bizantină.

În paginile 369—372 reproduce semnele ekfonetice pentru citirea pericopelor și semnele suitoare, coborîtoare, timporale și celelalte. Aceste semne se înmulțesc de la o epocă la alta, ajungînd la un moment dat să fie cîte 2—3 pentru același sunet.

Studiul continuă în nr. 7—8 al aceleiași reviste și tratează despre glasurile bisericești, formarea lor, formulele de intonație pentru cele 4 glasuri autentice: *ananes*, *neanes*, *nana*, *hagia* și pentru cele 4 plagale: *anes*, *neanes*, *ananes*, *neaghia*.

Aceste formule polisilabice vor fi înlocuite, la reforma lui Chrysant (1814), prin formulele monosilabice pe care le avem astăzi: pa, vu, ga, di, ke, zo, ni.

Se arată care sînt cele mai vechi manuscrise de muzică bizantină din secolele IX—XI, vorbește de învățămîntul muzical la Bizanț, despre Ioan Cucuzel și reforma sa din secolul XIII, care, păstrînd cîntările fixate în diverse părți ale Orientului, sintetizate la Bizanț și codificate

de Sfântul Ioan Damaschinul, a procedat la unele simplificări și reduceri de semne care erau de prisos, adăugînd altele (temporale) și a perfecționat într-un fel metoda de învățare a acestora. Se cunoaște și astăzi poemul pedagogic al lui Ioan Cucuzel.

Sînt interesante și edificatoare precizările pe care le face Gavriil Galinescu în legătură cu turcii, după căderea Constantinopolului (1453): «Nu cîntarea bizantină a fost deci influențată, cum fals se afirmă, de cea turcească, ci dimpotrivă, cea turcească, de cea creștină, bizantină tradițională ... Armele mahomedanilor au cucerit Bizanțul, arta bizantină însă a învins pe mahomedani».

Mai departe, lămurește cine sînt turcii, făcînd o scurtă incursiune în istoria lor, pentru a scoate în evidență gradul lor scăzut de cultură și artă în acea epocă, situație în care nu puteau influența pe popoarele civilizate cu veacuri înainte. Căci totdeauna cultura a învins în fața puterii.

Turcii mahomedani n-au fost artiști, ci numai războinici crunți. Despre o artă muzicală a turcilor nu poate fi vorba, căci n-a existat.

Așa că n-au putut să influențeze arta și muzica bizantină. De altfel se știe că cel care a inventat notația muzicală pentru turci a fost românul Dimitrie Cantemir.

«La arabi, toți cîntăreții erau de preferință dintre sclavii cumpărați sau capturați de la diferite popoare. Poeții și cîntăreții erau foarte numeroși în țările cu civilizație înaintată, ca Irakul, Hedjazul, Mesopotamia și Siria. Și odată cu înaintarea islamismului victorios în aceste regiuni, muzica autohtonă a căpătat un loc important în viața socială creată de noua stăpînire și un uz din ce în ce mai pronunțat la curțile luxoase și rafinate ale califilor.

În Siria și Mesopotamia erau însă foarte mulți creștini. Creștinismul a influențat nu numai ideile religioase ale poezilor arabi, ci și tendințele muzicale...».

«S-a putut spune, pe bună dreptate, că fără Bizanț, fără tradițiile bizantine transmise lor de școlile din Siria, arabii ar fi rămas ceea ce fuseseră pe vremea lui Mahomed : semi-barbari».

«Modurile cromatice și enarmonice, existente astăzi în cîntarea bisericească creștină, nu sînt de origine turcească, nici arabă, nici persană —, cum greșit se spune — căci le găsim și la vechii greci.

Cîntarea cea mai veche la greci era în genul numit enarmonic, atribuit de către Plutarch și Aristoxene lui Olimp, care a trăit cu două sute de ani înainte de căderea Troiei. Acest gen întrebuița sfertul de ton, după formulele aflate în uz din timpuri străvechi, în Asia Mică ... Apoi, în ce privește acest mod enarmonic, Clement Alexandrinul urmează indicațiile filosofului Aristoxene, pe care îl și citează în scrierea sa «Stromate» (VI, 11), punîndu-l pe același plan cu cel dorian. Deci modul enarmonic a fost primul și cel mai vechi mod la greci. După aceasta, și mai tîrziu abia, au apărut și celelalte moduri : cromatic și

diatonic. Dar în ce privește special genul cromatic, acesta era deja în timpurile vechi întrebuintat de greci, de chitaroizi» (p. 424).

Gavriil Galinescu continuă studiul său despre genurile muzicale la vechii greci în aceeași revistă, nr. 9—10, tot din 1940, unde în *partea a V-a* (p. 556—568) tratează despre cîntarea gregoriană.

Aduce argumente din studiile unor muzicieni germani cu privire la genul diatonic, cromatic și enarmonic, la structura veche a lor și la transmiterea acestora în muzica bisericească pînă astăzi.

Desigur, Bizanțul a colectat, a sintetizat, a omogenizat tot ce a primit din Orient. Istoricul Strabon scrie că grecii au împrumutat și de la traci, strămoșii noștri prin daci «τὸν μέλον καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸν ὄργάνον καὶ ἡ μουσική» (melodia, ritmul, instrumentul și muzica) (p. 554).

În Orient existau atîtea moduri în toate genurile, încît la un moment dat Sfîntul Ioan Damaschinul a trebuit să facă oarecare ordine, oarecare selecție, alegînd modurile cele mai adecvate atmosferei de rugăciune și evlavie. Din mulțimea de moduri a ales numai opt: patru autentice și patru plagale sau derivate din primele.

În legătură cu cîntarea gregoriană autorul nostru spune că «în Biserica Occidentală, încă de la început, era în uz limba greacă. În ceea ce privește cîntarea nu era nimic fixat, ci ea varia de la o provincie la alta. Hilarius, episcop de Poitiers († 368), a introdus în Occident melodia siriacă și a compus el însuși cîntece, după modelul siriacă. Episcopul Ambrozie († 397) a introdus în Milano cele patru moduri bizantine. Augustin, episcop la Hippo († 340), a compus imne după modelul celor din Orient. Apoi Boetius († 524) a scris 5 cărți — «Demusica» — luînd ca bază teoria greacă, cărți care au servit la fondarea întregii teorii muzicale apusene din Evul Mediu. Papa Pelagiu al II-lea, vizitînd Constantinopolul în epoca de glorie a lui Tiberiu Constans (578—585), a fost profund impresionat de frumusețea muzicii bizantine. Și, întorcîndu-se la Roma, sărăcită și ruinată de barbari, a căutat să cultive și acolo acea cîntare.

Apoi însuși Grigorie cel Mare, considerat ca fondatorul și creatorul muzicii gregoriene, a fost la Constantinopol pe vremea lui Tiberiu Constans, timp de 7 ani (578—585), ca delegat papal (apocrisiarh). Și acolo a cunoscut și apreciat muzica bizantină. Iar cînd a venit la Roma, a înființat o «schola cantorum», după modelul celei care exista la Constantinopol de pe vremea lui Justinian (529—565). Și a alcătuit și o colecție de cîntări bisericești numită «Antifonar» — toate presupuse de origine orientală — echos d' Orient. Grigorie cel Mare nu este însă creatorul cîntărilor gregoriene. O muzică pe care o acceptă o comunitate este primită, nu creată. Cîntarea bisericească este un limbaj special. Sensul ei trebuie să-l înțeleagă comunitatea creștină spre a o putea adopta ... Grigorie cel Mare nu a creat, ci a încercat să aclimatizeze și să implanteze în Occident limbajul muzical al cîntării orientale bizantine ...

Precum ne atestă mărturiile istorice de nedezmințit, în timpul domniei carolingiene s-a remarcat o puternică invazie a muzicii bisericești bizantine în întreaga Biserică latină din Occident. În acea epocă marile

mînăstiri apusene erau neîncetat vizitate de către cete numeroase de călugări greci — «fratres hellenici», cum erau numiți — care, printre altele, serveau și ca instructori de muzică bisericească — bizantină, negreșit. Și din timpul acela, de bună seamă, au rămas în cîntarea latină a Bisericii Apusene o mulțime de expresii grecești, ca : aghios o theos, kirie eleison, și altele...» (p. 556—558).

Și, în continuare, aduce mărturii vechi despre felul cum executau germanii și galii, sau chiar latinii, dulcele cînt bizantin. Din cauza nepotrivirii glasurilor lor și limbii lor cu meandrele și subtilitățile cîntării bizantine, nu l-au putut păstra nealterat, ci s-a redus pînă la urmă în melodii denaturate. Aceste melodii denaturate, în care s-au amestecat chiar și improvizațiile de cimpoi și de corn ale ciobanilor din Alpi, unde erau situate mînăstirile, au format așa-zisul «cantus planus» — plain chant —, cîntecul religios care a intrat în uzul Bisericii Apusene. La baza acestui cîntec stau «modurile», în număr de 8, imitînd, se înțelege, sistemul greco-oriental. Aceste moduri au fost însă confundate, amestecate, inversate, pînă cînd în secolul XVI un oarecare Glareanus a stabilit o ordine în aceste moduri, însă invers decît se aflau în muzica greacă. «Dar rătăcirea în cîntarea Bisericii occidentale devine și mai gravă, odată cu introducerea polifoniei, adică a cîntării pe mai multe voci. Ajunsă în triste condiții de sărăcie, muzica gregoriană a fost condamnată ca «muzică fără viitor» (p. 561—562). Muzicanții apuseni și-au dat curînd seama de șubrezenia cîntării lor bisericești și au căutat deci să remedieze răul» prin polifonie.

Gavriil Galinescu recunoaște că Apusul «a avut compozitori mari de cîntece corale bisericești : Palestrina, Gabrielli, Lasus, și alții, începînd din secolul XVI și în cele următoare. Însă distanța între compozițiile acestora și cîntarea tradițională gregoriană este ca de la pămînt la cer. Aceste compoziții nu sînt gregoriene, ci, prin factura și cuprinsul lor, sînt plasate la antipozi față de cîntările gregoriene ... La toți acești compozitori nu mai există nici urmă de muzică gregoriană, căci tradiția acestui fel de cîntare searbădă și imperfectă «ab origine» se pierduse de mult și nimeni nu mai era în stare a o reface» (p. 564).

Abia la începutul secolului XX, prin enciclica Papei Pius al X-lea, se hotărăște restabilirea cîntului bisericesc, tradițional. Este vorba de cunoscuta mișcare liturgică în Occident, care avea în vedere restabilirea întregului cult pe baze apostolice. În ce măsură s-a reușit, este greu de precizat. Cu operația aceasta a fost însărcinat ordinul benedictinilor. Dar la acțiunea lor s-au alăturat mulți oameni învățați și mari cercetători în ale muzicologiei, ca : Jacques Thibaut, Olivier Fleischer, Dom Hugo Gaisser, J. W. Tillyard, Hugo Riemann, Egon Wellesz, Carsten Höeg, Dom Lorenzo Tardo.

În **partea a VI-a** a studiului prezentat, autorul ajunge să arate pe scurt «Care este situația cîntării bisericești la noi românii» și precizează că «de cînd există religia și Biserica creștină, totdeauna a existat și cîntarea bisericească și împreună cu dînsa școala de cîntări bisericești. Iar cîntările Bisericii noastre au fost cele ale Bisericii grecești, sau ale Marii Biserici constantinopolitane ; iar sistema scrierii și a executării a fost aceea inventată de compunătorii poemelor și cîntărilor

bisericești în deosebite timpuri și modificate în urmă de alții pînă la sistema psaltichiei moderne», după cum afirma episcopul Melchisedec al Romanului, la 1891... Noi, românii, am stat mereu în contact cu Patriarhia Ecumenică, ca și cu muntele Athos.

«Și, după cum altă dată, din cauza îngustării granițelor imperiului bizantin, atacat de dușmani, artiștii cei mai de seamă își găseau refugiul la Constantinopol, tot așa, după căderea Constantinopolului sub musulmani, la 1452, grecii fiind prizoniți, au emigrat cu duimul spre țările române — clericii mai ales prin mînăstiri — aducînd, cultivînd și răspîndind cîntarea psaltică» (p. 620). Domnitorii noștri, iubitori de frumos, au sprijinit totdeauna muzica bisericească. Documentele ne dau mărturie despre Petru Șchiopul, care «iubea încă și cîntăreții talentați și avea un iscusit dascăl de cîntări». Despre Ștefan cel Mare, despre Alexandru cel Bun, despre Matei Basarab, despre Dimitrie Cantemir și despre mulți alții se poate spune la fel, sau poate mai mult.

Arhidiaconul Paul de Alep, care îl însoțea pe patriarhul Macarie al Antiohiei în vizita făcută în Muntenia, în secolul XVI, scrie: «Formele de slujbă și cîntarea bisericească la Munteni sînt admirabile». Apoi, despre cîntarea de la Curtea domnească spunea că se executa după psaltichie, iar canonul Paștilor a fost cîntat în grecește și românește.

Dimitrie Cantemir, în «*Descriptio Moldaviae*», pomeneste că pe la începutul secolului XVIII, la biserica curții domnești cînta slavonește în strana dreaptă corul cîntăreților moldoveni, iar la cea stîngă, corul cîntăreților greci.

În cronică obiceiurilor vechi și noi ale curții domnești din Moldova, din 1762, se amintește de corul cîntăreților domnești, între care se numărau: protopsaltul, al doilea cîntăreț și peveți. Trece în revistă în continuare școlile de muzică psaltică din Moldova și Muntenia și prezintă apoi cîteva figuri de psalți români, începînd cu Macarie Ieromonahul (1780—1785—1836), înfățișîndu-i pe scurt viața și activitatea, tipăriturile muzicale etc., și Anton Pann (1791—1854), activitatea sa compoștistică și tipografică.

După aceea se oprește asupra curentului muzicii corale de proveniență rusească, venit prin polonezi, care se făcea în detrimentul psaltichiei — muzica noastră bisericească de veacuri.

Domnitorul Alexandru Ioan Cuza, cu o pornire de nestăvilire împotriva a tot ce era grecesc, a început a prizoni și psaltichia, dînd ordin să se înființeze cum-necum, peste tot, corpuri bisericești, după modelul ruseșc, model care prinde teren mai apoi și mai ales prin Gavriil Mucșescu.

Continuînd firul expunerii sale, autorul nostru aduce argumente din scrierile Sfinților Părinți și din hotărîrile Sinoadelor ecumenice pentru o cîntare în primul rînd vocală, liniștită, cuvîncioasă. «Cîntarea are de altmînterea menirea de a întări puterea cuvîntului și a exprima prin tonuri, într-un mod simbolic, mișcarea inimii și a o deștepta la alții. Ea trebuie să servească deci cuvîntului și simțămîntului religios. Drept aceea trebuie: (a) textul liturgic să se cînte fără schimbare, preface sau ciuntire; (b) textul să se pronunțe bine, ca să se poată auzi

în toată biserica ; (c) melodia să fie caracteristică, adică ea să facă prin tonuri intuitivă însemnătatea cuvintelor ; (d) cîntarea să fie religioasă, simplă, solemnă și calificatoare, ca să înalțe pietatea și simțămîntul religios al credinciosului, însă nu să-l tulbure (p. 681).

Acestea nu se pot realiza prin cîntarea corală polifonică de natură occidentală.

Revenind asupra cîntării corale, Gavriil Galinescu o admite, dar să fie tot pe fondul celei psaltice. În sensul acesta mărturisește : «Nu sînt contra corurilor, ci contra cîntării corale bisericești cu caracter profan. Nu orice compoziție, și mai ales nu orice fel de execuție, poate fi permisă în biserică» («Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 1/1941, p. 17).

Gavriil Galinescu își dădea seama perfect de faptul că melodiile bisericești nu li se potrivește armonizarea din sistemul occidental, ci trebuie căutată altă armonizare — fiindcă și melodiile psaltice sînt cu totul altele, avînd o cu totul altă structură. În încheiere, îndeamnă la cultivarea cîntării psaltice în Biserica noastră, în chip stăruitor, metodic și corect.

Nu am putut reda aici decît rezumativ și adesea schematic conținutul studiului dens și vast al autorului și compozitorului Gavriil Galinescu, pe care îl publică, serial, în mai multe numere ale revistei amintite. Celor interesați, le facem călduros recomandarea de a-l citi direct în original, din revistă, reușind să-și facă astfel o scurtă și concisă imagine a istoriei cîntării psaltice bisericești în Orient și în Occident, precum și în Biserica Ortodoxă românească, de-a lungul veacurilor pînă astăzi.

Nu este drept că acest muzician — Gavriil Galinescu — a cam fost dat uitării, chiar și de către specialiști.

De aceea, ne-a făcut multă bucurie evenimentul împlinirii unui veac de la nașterea sa, putînd astfel să pătrundem oarecum în complexa activitate a acestui muzician uitat al Moldovei.

La vremea sa, Gavriil Galinescu s-a bucurat de mare prestigiu și autoritate, mai ales în ceea ce privește studiile asupra muzicii corale și asupra muzicii bisericești în general, și asupra căreia, tocmai de aceea, am insistat mai mult.

Sigur că unele probleme discutate de el sînt depășite de vreme, dar interesant este faptul că el a întrezărit acest lucru.

În situația de atunci (deceniile 3, 4, 5, ale secolului nostru) Gavriil Galinescu a ridicat glasul său autorizat și în calitatea ce o avea ca profesor la Academia de muzică din Iași și a apărut, ca nimeni altul, muzica noastră de strană, tezaur ce avea să procure, puțin mai tîrziu, o întregă pleiadă de compozitori, făcînd astfel să avem un repertoriu coral specific, interesant și bogat pentru toți ascultătorii români, constituind în același timp, un reper de orientare și apreciere în acest domeniu și pentru cei străini.

Faptul că avem astăzi muzica noastră bisericească corală se datorează poate și acestui inimos muzician, acestui patriot înflăcărat, acestui om al muzicii și al Bisericii deopotrivă, fiu de preot și el însuși teolog, care a insistat la vremea sa pentru crearea unei muzici corale autentice-bisericești, potrivit cîntării psaltice tradiționale românești.

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SĂRBĂTORIREA A 65 DE ANI DE LA FĂURIREA STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Ziua de 1 Decembrie 1918 constituie unul din evenimentele înscrise cu litere de aur în istoria bimilenară a poporului român. Unirea Transilvaniei cu patria-mamă și făurirea statului național unitar român a însemnat un moment de importanță hotărâtoare pentru viitorul neamului nostru, înfrîurind profund întreaga evoluție economică, politică și socială a patriei și deschizînd o eră nouă în dezvoltarea României moderne.

Anul acesta, la 1 decembrie 1983, s-au împlinit 65 de ani de la acest important moment istoric și măreț eveniment din viața patriei, ceea ce a prilejuit sărbătorirea lui cu profundă emoție și legitimă mîndrie patriotică, în întreaga țară. În această zi de scumpă aniversare, toți fiii patriei au cinstit, cu vie emoție și adîncă recunoștință, generațiile de înaintași care, prin lupta, munca și jertfa lor, au pregătît și realizat actul istoric de la 1 Decembrie 1918, — unirea Transilvaniei cu patria mamă.

La unison cu toți fiii patriei, care muncesc pentru înflorirea și ridicarea țării noastre pe noi culmi de civilizație și progres, și în aceeași vibrantă trăire cu țara, studenții teologi au aniversat ziua de 1 Decembrie 1918 printr-o adunare consacrată acestui eveniment.

După orele de curs, studenții, doctoranzii și cadrele didactice s-au adunat în aula Institutului pentru a cinsti evenimentul după cuviință. Adunarea a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, care, într-un cuvînt introductiv a evidențiat importanța acestui eveniment în istoria poporului român după care a dat cuvîntul P. C. Pr. Prof. Nicolae Șerbănescu, care a rostit o frumoasă, documentată și vibrantă prelegere despre actul unirii de la 1 Decembrie 1918. Vorbitorul a scos în evidență faptul că unirea Transilvaniei cu patria mamă a fost o cerință și o urmare firească a dezvoltării noastre istorice, o operă de conștiință și demnitate a maselor populare, expresia voinței de nestrămutat a națiunii noastre, de a trăi într-un stat, unitar, independent și suveran, de a-și făuri și urma propriul său destin. P. C. Sa a prezentat cu lux de amănunte pregătirea și înfăptuirea actului istoric de la 1 Decembrie 1918, evidențînd și participarea slujitorilor Bisericii la realizarea lui. În încheiere, a arătat că poporul nostru a realizat astăzi o unitate desăvîrșită moral-politică în jurul Conducătorilor țării, contribuind fiecare cu munca sa la înflorirea și propășirea țării.

Prelegerea a fost ascultată cu viu interes și aplaudată îndelung. După cuvîntarea festivă, corul studenților, condus de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu, a prezentat un scurt program de cîntece, alcătuit din următoarele piese muzicale: *E scris pe tricolor unire*, de Ciprian Porumbescu; *Inalță-te, frumoasă țară*, de I. D. Chirescu, *Pui de lei*, de Ionel Brătianu, *România, țara mea de dor* de Mircea Neagu, *Sus inima, români*, de Nicolae Oancea, *Pacea*, de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu.

În încheierea festivității, P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic a mulțumit P. C. Pr. Prof. Nicolae Șerbănescu pentru frumoasa prelegere festivă și studenților pentru programul artistic dedicat sărbătorii. — (Pr. Asist. N. D. NECULA).

ÎN MEMORIA ARHID. PROF. DR. NICOLAE BALCA

Prin săvîrșirea din această viață a Arhid. Prof. Dr. Nicolae Balca, la 6 decembrie 1983, pleacă fizic dintre noi o personalitate care unifică în sine armonios teologia creștină ortodoxă, cugetarea filosofică și spiritul științific al vremii noastre, și care și-a fructificat toate aceste daruri punîndu-le în slujba informării și formării atîtor promoții de elevi și studenți, timp de aproape o jumătate de secol.

.Omagiul nostru vrea să reprezinte un act de recunoștință în cel mai propriu înțeles al cuvîntului, de re-cunoștință, de retrospectivă a unei vieți și opere pilduitoare.

Arhid. Prof. Dr. Nicolae Balca, fost titular al Catedrei de Omiletică și Catehetică, cu noțiuni de Pedagogie, la Institutul teologic universitar din București, s-a născut la 11 iunie 1903, într-unul din cele mai pitorești colțuri ale Patriei — Țara Birsei, în comuna Tohanu Nou, nume cu rezonanțe istorice în trecutul istoriei Bisericii și țării noastre. În anul 1724 — cum mărturisea personal —, în timpul prigoanei dezlănțuite de Habsburgi pentru a-i trece cu sila pe românii transilvăneni la uniție, strămoșii noștri mai curînd și-au părăsit casele, din Tohanul Vechi, decît să-și părăsească dreapta credință. Și-au făcut bordeie pe terenul orașului Brașov, iar de acolo s-au reasezat pe locul unde se află satul de astăzi, Tohanu Nou. Cu istorisirile despre asemenea lupte ale strămoșilor întru apărarea credinței ortodoxe și a valorilor tradiționale constituie identității neamului, precum și cu peisajul splendid al munților Bucegi, Piatra Craiului, piscurile lor contemplînd înălțimile senine și pure ale cerului, — și-a trăit copilăria.

Părinții — Nicolae și Ecaterina, au fost țărani săraci, plugari, amîndoi profund credincioși ai Bisericii Ortodoxe. Și-a petrecut anii copilăriei în atmosfera curată de iubire părintească și de grijă pentru păstrarea graiului românesc și a credinței strămoșești, dar a avut o copilărie plină de lipsuri materiale. A urmat între anii 1909—1915 cursurile școlii elementare din comuna natală, absolvindu-le cu calificativul «eminent».

Dar în această perioadă a vieții, cînd în 1914 izbucnește primul război mondial, tatăl este mobilizat și cade victimă războiului. Mama sa rămîne văduvă cu cinci copii, cel mai mare în vîrstă de 14 ani, iar cel mai mic de un an. Acum doi dintre cei mari, care terminaseră școala, trebuiau să muncească din greu, să cîștige existența pentru întreținerea familiei.

Odată însă cu plinirea aspirației milenare a unirii tuturor românilor într-un singur Stat, în entuziasmul acestui eveniment istoric, atît mama cît și dascălii săi — venerabilul Preot Ilarie Plotogea, sfințit de Mitropolitul Andrei Șaguna, și învățătorul Ioan Tănăsescu — îndrumează pe eminentul lor elev să se înscrie la Școala Normală Confesională «Andrei Șaguna» din Sibiu. Acestor doi dascăli le va păstra o pioasă amintire, întrucît, cum spune Prof. N. Balca, datorită lor și-a realizat visul care-l «chinua după împărăția de lumină a cărții». A urmat în paralel Școala Normală și Liceul umanist, unde își dădea diferențele, încît în anul 1925 absolvă în același timp Școala Normală, clasificat la examenul de Diplomă cu nota zece, primul între 75 de candidați, și Liceul umanist «Gh. Lazăr» din Sibiu, clasificat la examenul de bacalaureat al treilea între 180 candidați.

Răspunzînd vocației cultivate de profesorul său de religie, Pr. Gheorghe Maior, și pîntruns de atmosfera spirituală a școlii șaguniene, urmează între anii 1925—1929 Academia Teologică Andreiană din Sibiu, pentru a adînci «știința despre Dumnezeu și lucrurile divine» și pentru a sluji pe această cale Bisericii și Neamului său. Evocă din acești ani de studenție îndeosebi personalitatea Preotului Prof. Ilie Beleuță și a Preotului Prof. Grigorie Cristescu.

Acum urma să devină preot. Pronia rînduiește însă o altă cale. Remarcat de marele Mitropolit Nicolae Bălan, obține prin mijlocirea acestuia o bursă de Stat și în anul 1930 pleacă la studii de specializare în Germania, la universitatea din Jena, celebră îndeosebi prin personalitățile istorice care au profesat aici: Fichte, Schelling, Hegel, Eucken, Herbart ș.a. Urmează aici cursuri de: Teologie, Filosofie, Pedagogie, Psihologie, Characterologie, ascultînd profesori consacrați ca: Peter Petersen, Bruno Bauch, Ed. Grisebach, Johansenn; și studii de Teologie Sistemată cu Prof. Fr. Gogarten, unul din corifeii așa numitei «Teologii dialectice». Se specializează în Pedagogie și, la sugestia profesorului P. Petersen, elaborează teza de doctorat cu titlul «Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogie der Gegenwart» (Însemnătatea lui Gogarten și a cercului său pentru Pedagogia contemporană). Cu această teză el a obținut titlul de «Doctor în Filosofie», cu mențiunea «magna cum laude». La recomandarea profesorilor săi — P. Petersen și Br. Brauch — care au apreciat teza sa elogiis, aceasta a fost tipărită în întregime la una din cele mai vechi Case de Editură din acea vreme, Böhlau und Nachfolger, din Weimar.

Întors în țară, a fost numit în anul 1935 profesor la Catedra de Pedagogie de la Școala Normală Confesională «Andrei Șaguna» din Sibiu, unde a funcționat pînă în anul 1947, contribuînd la formarea și pregătirea a 12 generații, serii de învățători

care s-au răspândit pe plaiurile Patriei, purtând lumina spirituală a cărții, mulți dintre ei ajungând în posturi înalte în societate.

În anul 1936, după căsătoria cu distinsa învățătoare Silvia Rogoza, Prof. N. Balca a fost hirotonit diacon, iar Sfânta Arhiepiscopie a Sibiului l-a numit în același timp Inspector general al Învățământului religios din Mitropolia de Alba-Iulia și Sibiu.

În aceeași perioadă, avînd nostrificat titlul de doctor la Universitatea din Cluj, a fost încadrat și profesor la Seminarul Pedagogic al Facultății de Litere și Filosofie a acestei Universități, în anii 1940—1944. În această calitate a ținut un curs de etică profesională cu titlul: «Calitățile esențiale ale sufletului educatorului autentic», litografiat și pus la dispoziția studenților.

În anul 1947, profesorul Nicolae Balca s-a prezentat la concursul pentru ocuparea Conferinței de Filosofie de la Facultatea de Teologie din București. Reușind la concurs, a fost numit Conferențiar definitiv la această Facultate.

În toamna anului 1948, după reorganizarea Învățământului teologic, a fost încadrat ca profesor titular la Catedra de Omiletică și Catehetică cu noțiuni de Pedagogie, la Institutul teologic universitar din Cluj, încredințându-i-se în același timp și funcția de prorector al Institutului. A funcționat acolo pînă în 1952, cînd a trecut ca profesor titular la aceeași specialitate, la Institutul teologic de grad universitar din București. A slujit această catedră cu pasiune mereu înnoită pînă în 1970, ca titular, iar după această dată, ca profesor consultant pînă la sfîrșitul anului universitar 1982—1983, cînd a căzut bolnav.

Aici la București, profesorul Nicolae Balca a desfășurat cea mai prodigioasă activitate din viață. Prelegerile sale erau dinamice, cuceritoare, mereu înnoite cu cercetări din știință aduse la zi, străduindu-se permanent să realizeze o admirabilă simbioză între o Teologie ortodoxă vie și cultură. Ținînd seama de specificul Catedrei de Omiletică și Catehetică, era preocupat să trezească un interes sporit în sufletul viitorilor preoți față de funcția nespus de importantă pentru Biserică, a propovăduirii cuvîntului lui Dumnezeu, accentuînd mereu faptul că Mintuitorul a fost «Învățătorul» și că i-a trimis pe Sfinții Apostoli să propovăduiască cuvîntul Său nemuritor. La lecțiile și seminariile conduse de el, îndemna pe studenți să învețe să predice pentru lumea de astăzi, arătîndu-le că pentru a putea face acest lucru este necesar să-și acumuleze solid o cultură generală cit mai temeinică pentru a cunoaște structura spirituală a lumii și a omului contemporan, a cărui caracteristică esențială este credința în atotputernicia științei pozitive. «Omul de astăzi, — observă profesorul Balca —, nu mai poate fi gîndit fără știință, care este o creație a genului uman, care-i servește la ușurarea și la îmbogățirea vieții și la stăpînirea forțelor naturii, care-i devine aliatul de nedespărțit în lupta pentru existență». Accentua mereu ideea că predicatorul timpului nostru, odată cu Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, trebuie să cultive știința în temele și problemele ei fundamentale. Arătînd «că știința, filosofia, arta, cultura, sînt creații ale omului», conchidea că problema tuturor problemelor este omul. Și, în consecință, evidenția că nici o instrucție și deci nici propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu nu are vreun succes dacă nu are în obiectivul ei omul, credinciosul cu nevoile lui de zi cu zi și aspirațiile lui după progres, pe toate planurile, după desăvîrșire. «Trăim într-o lume bogată în cuceriri științifice și tehnice — afirma el —, dar nici o victorie a spiritului nu este deplină dacă nu urmărește și nu realizează ridicarea morală a conștiinței umane...». Aici afla el îndeosebi locul și rostul salutar al lucrării kerigmatice a Bisericii.

Pe lîngă prelegeri, conferințe, în planul concret, munca profesorului consta și în conducerea lucrărilor practice, a predicator la paraclisul Institutului, a tezelor de licență a peste 70 de candidați, precum și a cîtorva zeci de doctoranzi pregătiți să devină cadre didactice la Seminariile teologice, unii din aceștia fiind promovați în Învățământul teologic superior, iar alții ajunși chiar în ierarhia superioară, membri ai Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

Paralel cu munca de la catedră a condus cursuri metodologice de specializare pentru profesorii de la Seminariile teologice și a participat activ la Cursurile de îndrumare a preoților din toate eparhiile țării, la 58 de serii.

Îndeosebi, în ultima parte a vieții, Arhid. Prof. Dr. N. Balca a desfășurat o remarcabilă activitate de Conferențiar și peste granițele țării, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, sau ca invitat la mai multe Facultăți de Teologie de la diferite Universități din Europa, participînd la consultații, conferințe, simpozioane, colovii. Din această activitate menționăm conferințele și cursurile ținute la Facultățile

de Teologie catolice din : Viena, Gratz, Saltzburg și Innsbruck, în anul 1969, cu temele: «Concepția antropologică în Teologia ortodoxă» și «Organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române în Republica Socialistă România». În același an a conferențiat la Facultățile de Teologie de la Universitățile din Copenhaga și Aarhus, în Danemarca, despre «Valoarea educativă a Sfintei Liturghii Ortodoxe» și «Viața religioasă în Republica Socialistă România». În 1971, invitat de cunoscuta Fundație «Inter Nationes» din Bonn — Bad Godesberg, R. F. Germania —, pentru o călătorie de studii de 20 zile, a conferențiat la Facultatea de Teologie de pe lângă Universitatea din Heidelberg, Münster, Freiburg im Breisgau și Regensburg, și a participat la simpozionul organizat de Universitatea din Freiburg cu tema: «Originea creștinismului în țările din sud-estul Europei», unde a dezvoltat referatul «*Originea creștinismului la români, în lumina noilor descoperiri*». În anul 1972 a fost invitat să participe la primul simpozion al Seminarului internațional teologic sud-est european de pe lângă Universitatea din Heidelberg, condus de Prof. Dr. Fr. Heyer. În cadrul temei generale: «Cultul creștin în slujba păcii între popoarele lumii», a dezvoltat referatul *Sfânta Liturghie ortodoxă ca operă de împăcare între popoarele lumii*. În cadrul aceleiași Seminar internațional sud-est european a mai participat la al II-lea Simpozion ținut tot la Heidelberg, în 1974, prezentând tema *Sfânta Tradiție mijlocioare a Revelației divine*, precum și la al III-lea Simpozion organizat de același Seminar internațional, de această dată împreună cu Facultatea de Teologie din Belgrad, în orașul Sibenik—Iugoslavia, cu tema generală *Religia creștină în fața secolului științei, tehnicii și industriei*. Aici a expus referatul *Știință și înțelepciune*.

Ca fost bursier (în anii 1936—1937) și al vestitei Fundații «Alexander von Humboldt» din Bonn Badesberg, în 1977 a fost invitat să facă o călătorie de studii în R. F. Germania timp de două luni, cu care prilej a ținut și două conferințe: la Erlangen, cu tema *Cunoașterea lui Dumnezeu, după Sfinții Părinți răsăriteni din sec. IV*, iar la Regensburg, în cadrul sărbătoririi Sfântului Vasile cel Mare, organizată de către Monseniul Dr. Rauch, a vorbit despre *Sfântul Vasile cel Mare naturalist al veacului al IV-lea*.

În sfârșit, în 1980, participă la al IV-lea Simpozion al Seminarului sud-est european organizat în Salonic, în colaborare cu Facultatea de Teologie din acest oraș. În cadrul temei pusă în discuție «*Biserica, loc al mântuirii și al păcii*» — susține referatul *Kant despre război și pace*, în care evidențiază mai ales ideile religioase ale filosofului în legătură cu tema păcii. Și, în același an, în cadrul unui Simpozion cu tema «*Importanța lui Jacques Maritain în filosofia contemporană*», organizat la Paris, prezintă referatul *Importanța lui J. Maritain în filosofia românească, între cele două războaie mondiale*. Prin această largă participare peste hotare, Prof. N. Balca a slujit activ aspirațiilor și idealurilor lumii contemporane și a făcut cunoscută în același timp Teologia și viața spirituală a Bisericii Ortodoxe Române angajate viu în eforturile acestor sacre slujiri.

Corelativă muncii de profesor și conferențiar, activitatea publicistică a profesorului N. Balca e tot atât de prodigioasă. N-o putem evoca decît parțial.

Publicații principale

A. Studii și articole: *Die Bedeutung Goartens und seines Kreises für Pädagogie der Gegenwart*, Ed. Böhlau und Nachfolger, Weimar, 1934, 180 p.; *Criza spirituală contemporană și cauzele ei*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1938, 24 p.; *Contribuții la fundamentarea ontologiei*, în «*Revista de Filosofie*», vol. XX, nr. 2, 1935, 20 p.; *Educație și cultivare*, în Revista «*Luceafărul*», nr. 1—7, Sibiu, 1937, 30 p.; *Filosofia existențială și protestantismul contemporan*, în «*Revista de Filosofie*», București, vol. XXI, nr. 4, 1936, p. 354—394; *Teologia dialectică, o teologie a crizei*, în «*Revista teologică*», Sibiu, 1936, p. 10; *Teologia dialectică și Biserica Ortodoxă*, în «*Revista de Filosofie*», vol. XXIII, nr. 2, 1938, p. 160—185; *Sören Kierkegaard*, Extras din «*Istoria filosofiei moderne*», vol. II — *De la Kant la evolutivismul englez*, București, 1938, p. 531—562; *Școala de la Baden*, în «*Istoria Filosofiei Moderne*», vol. III, București, 1938, p. 167—193; *Studii filosofice*. *Societatea Română de Filosofie*, București, 1938, p. 77; *Die Krisis der protestantischen Theologie und die dialektischen Philosophie*, în «*Revista de Filosofie*», București, vol. 24, nr. 2, 1939, 35 p.; *Deosebirea calitativă absolută dintre om și Dumnezeu și problema Revelației*, în revista «*Thesis*», Sibiu, p. 30—58; *Pentru o*

ma; corectă înțelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu P. P. Negulescu, în «Revista de Filosofie», nr. 3—4, 1941, 58 p.; *Curs de filosofie*, editat de U.N.S.R., Secția centrală profesională, București, 1948, 340 p.; *Caracteristicile esențiale ale sufletului creștinului autentic*, în «Studii teologice», an. IV (1954), nr. 9—10, p. 475—494; *Aspectul patologic al persoanei umane și pastorația religioasă*, în «Studii teologice», an. VII (1955), nr. 7—8, p. 489—510; *Sensul suferinței în creștinism*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1957, p. 155—176; *Funcțiunea catehetică a Sfinței Liturghii*, în revista «Biserica Ortodoxă Română», 1958, nr. 1—2, 20 p.; *Concepția despre lume și viață în teologia Fericitului Augustin*, în «Studii teologice», seria II, an. XIV (1962), nr. 3—4; *Cîteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în «Studii teologice», seria II, an. XX (1968), nr. 7—8; *Despre unele trăsături esențiale ale sufletului frumos*, în «Studii teologice», 1966, nr. 3—4, p. 115—130; *Biblia în sistemul Hegelian*, în «Studii teologice», nr. 1—2/1976.

B. — *Cronici și recenzii* (între care următoarele): H. Golwitzer, H. Vogel, Fr. Heidler, *Christlicher Glaube und atomische Waffen*, Berlin, în «Orthodoxia», 1962, nr. 1—2; Nicolai Hartmann, *Estetica*, în românește de Const. Floru, cu un studiu introductiv de A. Boboc, Ed. Univers, București, 1974, în «Revista de Filosofie», 1975; E. Prziwara, *Das Geheimnis Kierkegaard*, în «Revista de Filosofie», vol. XXI, 1936, nr. 9; A. Demf, *Kierkegaard Folgen*, în «Revista de Filosofie», nr. 4, 1937; R. Hroner, *Von Kant bis Hegel*, în «Revista de Filosofie», vol. XXII, nr. 1, 1937; Dan Bădărău, G. W. Leibnitz — *Viața și personalitatea filosofică*, în «Studii teologice», 1966.

C. — Lucrări apărute în străinătate: *Însemnătatea catehetică a Sfinței Liturghii Ortodoxe*, în «Revista Facultății de Teologie», din Copenhaga, 1970; *Liturghia Ortodoxă ca operă de împăcare între popoarele lumii* (Die Orthodoxe Liturgie als Versöhnungswerk zwischen den Weltvölker), în «Systematische Referate des theologischen Südosteuropa-Seminar», nr. 1, 1972; *Organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române* (Die gegenwärtige Organisation der orthodoxen Kirche Rumäniens), în «Systematische Referate des theologischen Südosteuropa Seminars», nr. 2, 1974; *Sfânta Tradiție ca mijlocitoare a Revelației divine* (Die heilige Tradition als Vermittlerin der Offenbarung), în «Systematische Referate des theologischen Südosteuropa-Seminars», 1976.

La acestea adăugăm cursurile dactilografiate de *Istoria Pedagogiei și Pedagogie generală* și îndeosebi un *Dictionar filosofic* în care a prelucrat 17 mii de termeni filosofici; circa 3.700 pagini la care a lucrat aproape 20 de ani. În sfârșit, opera publicată este încununată cu *Istoria Filosofiei Antice*, tipărită de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982. Volumul II — *Istoria Filosofiei Mediëvale*, este în curs de apariție. În ultimul timp al vieții elaborează cel de al III-lea volum al acestei opere: *Istoria Filosofiei Moderne*.

O viață și o operă închinată lui Dumnezeu, Bisericii și Neamului său; închinată uneia din cele mai umane slujiri: educației. A năzuit cu pasiune, ardore și optimism să realizeze cât mai deplin acest ideal de viață. Munca sa, ca o jertfă, nu este pilduitoare. — (Pr. Prof. Constantin GALERIU).

SĂRBĂTOAREA TRADITIONALĂ A COLINDELOR DE CRĂCIUN LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Continuînd o frumoasă, creștinească și românească tradiție, studenții Institutului teologic universitar din București au prezentat și anul acesta, înainte de plecarea în vacanța de Crăciun, concertul de colinde.

Serbarea a avut loc marți, 20 decembrie 1983, în biserica parohiei «Sf. Spiridon-Nou» din București. La serbare au participat: P. S. Episcop Dr. Vasile Tirgovișteanu, vicar patriarhal, rector al Institutului teologic universitar din București, P. S. Episcop Roman Ialomiteanu, vicar al Sf. Arhiepiscopiei a Bucureștilor, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, Părinții consilieri patriarhali și mitropolitanii, membrii corpului didactic al Institutului, activi, consultanți și onorari, doctoranzii și studenții Institutului, invitați și credincioși interesați de concert.

A fost de față reprezentantul Departamentului Cultelor.

După primirea în biserică a celor doi ierarhi, cu imnul arhieresc, corul studenților a intonat *Bună dimineața la Moș Ajun*, de Alexandru Podoleanu. Apoi P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului teologic universitar din București, a rostit un frumos cuvânt introductiv despre însemnătatea colindelor.

După cuvântul rostit de P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu, corul studenților, sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu a prezentat un bogat și frumos program de colinde alcătuit din următoarele piese: *Din an în an*, de Gh. Budiș; *Moș Crăciun*, de Florin Isar, armonizat de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *La Betleem*, de Const. Drăgușin, *Mare Minune*, de Gh. Cucu; *În Iocașul lui Crăciun*, de Valentin Todorian; *Zivrel de zi*, de Tiberiu Brediceanu; *Steaua sus răsare*, de Timotei Popovici; *La Vitleem, colo-n jos*, de Dl. Prof. N. Lungu; *Lerui Ier (Pace pe pământ)*, de Gabriel Popescu, avînd ca soliști pe studenții Duță Nicolae și Timofțescu Grigore, din anul IV, și Vasilescu Eugen, din anul II; *O, Tannenbaum* (din repertoriul german), *Astăzi se naște Hristos*, de Const. Drăgușin, *Lerui Ier (sus pe cerul instelat)*, de Traian Costea; *Vecernii cîntă clopotele-n vale*, de Pr. Ioan Runcu, avînd ca soliști pe aceiași studenți; *Nașterea Domnului* (suită de colinde în șapte tablouri), de Pr. Radu Antofie; *Plugușorul*, de Maxim Vasiliu.

Concertul, executat cu multă trăire și măiestrie artistică a fost ascultat de toți cei prezenți cu mare plăcere, procurîndu-le o adevărată satisfacție sufletească și trezind în fiecare emoții și rezonanțe artistice, pe măsura ideilor pline de umanitarism pe care le cuprind colindele.

La sfîrșitul programului, P. S. Episcop Roman Ialomițeanul, după ce a transmis, binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin al Bisericii Ortodoxe Române, a mulțumit P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu pentru cuvîntul introductiv și studenților pentru minunatul concert prezentat, felicitîndu-i și urîndu-le sănătate și succes în noul an care se apropie.

Urîndu-le tuturor sănătate, sărbători fericite și mulți ani și binecuvîntîndu-i, cei doi ierarhi, împreună cu întreaga asistență au părăsit biserica, cu satisfacția și bucuria măsurată pe care numai colindele noastre românești sînt în stare să le alimenteze și să le întrețină (Pr. Asist. N. D. NECULA).



«**Biserică și teologie**», revista bisericească și teologică a Sfinței Arhiepiscopii a Thyatiarelor și Marii Britanii, tomul III (1176 p.). Editor: Arhiepiscopul Methodios al Thyatiarelor și Marii Britanii, Londra.

Revista aceasta, cea mai mare dintre cele ortodoxe de astăzi, cuprinde nu mai puțin de 1176 de pagini, format excepțional de mare; este cunoscută cititorilor din cele două numere precedente, tot atât de voluminoase și cu un cuprins foarte variat: dogmatic, istoric-bisericesc, juridic, polemic, arhitectonic, arheologic, administrativ etc. Amintim din nou că editorul acestei reviste este Arhiepiscopul Methodios al Thyatiarelor și Marii Britanii, cunoscut și prin cele două numere precedente ale acestei reviste, ca și prin îndelungata editare a revistelor «Abba Salama» din Addis Abeba și «O Pharos» din Alexandria-Egipt; el participă cu numeroase recenzii și cu un studiu important dogmatico-polemic. Studiile din revista aceasta care apare la Londra, sînt publicate în limba grecească sau englezească.

Dr. Stephen C. Parson, «Istoria Bisericească» a lui Gherman I al Constantinopolului: Un studiu de simbolism liturgic în grecește» (pp. 5—66).

În cap. I autorul dă o introducere generală intitulată: *Istoria bisericească. Probleme în legătură cu documentul și alte considerații preliminare.*

Este cea mai cunoscută explicație a Liturghiei grecești din epoca bizantină, cu titlul de «Istoria bisericească» deși, scrie autorul studiului, titlul original era «Explicarea Sfinței Liturghii», așa precum se vede în două manuscrise vechi. Cu toată marea popularitate a acestei opere pînă în sec. al XVI-lea, în vremurile moderne i s-a dat puțină atenție. Se observă de asemenea că s-a atribuit și altor Părinți; dar e pe deplin stabilit că e opera Sf. Gherman I al Constantinopolului, mort la 733. După o cercetare erudită a diferitelor versiuni autorul declară msc. Borgia drept preferabil din multe puncte de vedere. Dintre alți autori presupuși, istoria textului insistă asupra Sfințului Vasile și a altor Patriarhi cu numele Sfințului Gherman; dar cele mai sigure date, plecînd de la Anastasie Bibliotecarul păstrează numele lui Gherman I din sec. al VIII-lea, care arată că diferitele centre ale lumii creștine primare au nu numai practici liturgice deosebite, ci și modele de construcții deosebite pentru clădirile bisericești. Se vorbește și de o ceremonie pregătitoare, adăugată probabil mai tîrziu la proscomidia propriu-zisă. Apoi autorul face o descriere a părților principale ale Liturghiei, însemnînd simbolismul mai deosebit al Liturghiei Sf. Gherman. Lucrarea continuă cu textul grec al msc. Borgia, întemeiat pe cel Vatican grec 790 și care dă indicații liturgice generale.

Capitolul II expune *teologia acestei opere (partea I)* și începe cu afirmația că opera este împotriva afirmației că msc. Vaticanus gr. 790 nu este interpolat și că ar fi opera lui Ghermanos din prima jumătate a sec. al VIII-lea. Se observă că Liturghia și toate celelalte sînt intim legate cu viața, moartea și învierea Domnului și se potrivesc greu cu sfințirea elementelor — tema mai obișnuită a Teologiei euharistice. Autorul scoate în relief faptul că Sf. Gherman dă mai multe interpretări unui moment al Liturghiei sau unui obiect liturgic, altarului, de pildă. O altă caracteristică ar fi că interpretarea pe care o dă Bibliei ar arăta mai mult a operă cu caracter popular decît una dogmatică. Urmează împărțirea opereii în două părți mari. Prima cuprinde: Simbolismul clădirilor bisericești și diferitele obiceiuri și obiecte legate cu Liturghia. A doua, intitulată Simbolismul Liturghiei, are trei părți: A. Pregătirea (piinea, cuțitul, vinul și apa, piinea și paharul); B. Liturghia catehumenilor și C. Liturghia credincioșilor. *Expunerea ideilor teologice mari ale Istoriei Bisericești* începe cu *jertfa*, prin care se înțelege nu numai întreaga viață întrupată, ci mai ales moartea, învierea și înălțarea Domnului. Ea dă o viziune generală a cerului și a lui Dumnezeu, intrarea în altarul ceresc fiind făcută cu puțință de jertfa Domnului. Multe dintre explicațiile date de Gherman arată că el credea că principalul scop al întrupării este jertfa Domnului și aceasta este continuată la Liturghie. Tema sfințirii elementelor pare totuși

autorului o temă deosebită a operei Sf. Gherman, deși nu poate fi izolată de aceea a jertfei, chiar dacă vorbește despre «jertfa mistică și fără de sînge». Sf. Gherman folosește «un limbaj vizionar» în Istoria sa Bisericească. Se reliefează mai multe pașaje din Pentateuh și în Istoria Bisericească, care atribuie și preotului slujitor viziunile lui Moise, sau ale poporului din Vechiul Testament; autorul le atribuie Sf. Gherman și le caracterizează ca simboluri și alegorii, pe care le definește (p. 40) și ca teofanii, ca viziuni directe și indirecte. Ele se continuă cu textele din Isaia 6, Apocalipsa și altele din Biblie, care sînt folosite și de Liturgia Sf. Vasile. Autorul le analizează pe toate și le prelungește cu folosirea profeției de Sf. Gherman cu texte relativ la Biserică, la veșminte, lance, Înălțare și prefacere. *Al treilea* și ultimul capitol expune partea a II-a din *Teologia Istoriei Bisericești*. Autorul reia și aprofundează simbolul vieții, morții și Învierii Domnului în Liturgie prin toate textele, actele și veșmintele săvîrșitorilor lor. El termină studiul său cu tema eshatologiei care accentuează judecata de apoi. Opera liturgică a Sf. Gherman e caracterizată de el ca limbaj simbolic, la care participă obiectele și momentele din Liturgie legate între ele în trecut și în realitățile transcendente. Este un studiu critic asupra unei opere duhovnicești.

II. Prof. Pipișas Lagogeanny — Oikonomakou, «Gnoseologia stoicilor» (p. 67—114). Autorul face o expunere tehnică bogată începînd cu o bibliografie mare și continuînd-o cu o Introducere istorică. *Partea I, Generalități*: A. Locul Filosofiei stoice în istorie (originea ei); B. Structura Filosofiei stoice (ramurile ei); C. Morala stoicilor; D. Fizica stoicilor; E. Logica stoicilor; F. Caracterile generale ale stoicismului. *Partea a II-a, Gnoseologia stoicilor*, cuprinde: A. Puterea cunoașterii; B. Izvorul cunoașterii (sau criteriul adevărului); C. Obiectul cunoașterii (sau esența ei). *Partea a III-a, Continuare* («Stoicismul» după «Porticul»). *Adaos*: 1. Noțiunea de «stăpînire a cunoașterii»; 2. A trăi conform naturii; 3. Cuvînt practic și domnesc; 4. Pasiunile și raza lor. Studiul este de abia început. El se anunță foarte întins și bine informat.

III. Prof. John Henry Paul Reumann, prof. la Facultatea Teologică din Filadelfia, *Folosirea economiei și a termenilor înrudiți în izvoarele grecești de pe la anul 100* (pp. 115—140). Autorul explică pe larg aplicațiile ei în retorică și apoi în acordul etic al purtării la filozofii păgîni.

IV. Rev. Dr. Colin Davey, *Mitrofan Kritopolos (1589—1639) și relațiile dintre Bisericile Ortodoxă, Romano-Catolică și Protestantă* (pp. 141—175). Autorul continuă interesantul său studiu început în această revistă în numărul II cu epoca studiilor viitorului Patriarh ecumenic în Anglia (1622), unde avea să stea șase ani, după care, în loc să se întoarcă în patrie, a primit dispoziție de la unchiul său, Kiril Lukaris, să viziteze Bisericile și Universitățile din Germania... În Anglia, cu ajutorul regelui și al Arhiepiscopului de Canterbury, care-i dădu ca însoțitor doi capelmaștri, Dr. Thomas Goad și Dr. Daniel Featley, în afară de distinși greci în exil, dintre care Nikodemos Metaxas era mare publicist, folosit de Patriarhul Kiril pentru propagația printre greci. Toți aceștia, ca și englezii, își manifestau admirația pentru purtarea și cunoștințele sale. Autorul publică aici documente importante din care reiese clar înclinarea lui Kiril spre Protestantism și lupta lui împotriva Romano-Catolicismului. Tragicul său sfîrșit se putea prevedea din exilurile și închisorile care l-au precedat, fiind urmărit de ura jezuiților, cărora asistența necontenită din partea englezilor nu le-a putut rezista. Kritopolos a cerut în 1623 ajutorul Arhiepiscopului pentru a putea rămîne mai departe în străinătate, ceea ce i s-a oferit. Înainte de a pleca, el a făcut un rezumat al organizării și învățaturii doamnice a Bisericilor Ortodoxe, expus punct cu punct de Rev. Colin Davey (împreună cu unele obiceiuri locale și cu rînduielele cultice). A fost găzduit de prieteni și a rămas în continuare în Anglia, în Grecia fiind socotit asasinat de catolicii spanioli în acest rîstimp. În iulie 1624 a plecat pe mare și a ajuns la Hamburg. După șase ani de ședere în Anglia, scrie Colin Davey, Kritopolos a rămas «ortodox cu țările, un copil al Bisericii apostolice din Bereea, căluțar al Muntelui Athos, un preot al Patriarhatului din Alexandria, fiu spiritual al Patriarhului de Constantinopol. El încă nu înțelesese că părintele său întru Domnul era întru totul în divergență cu Ortodoxia strictă». Rev. Colin Davey a bazat toate informațiile sale pe scrisori, cele mai multe englezești; ele dau informații noi și de aceea sînt interesante prin originalitatea lor.

V. Dr. Joan Panaqopolos, *Ațena, Grecia, «Mîntuirea ca participare la firea dumnezeiască»* (pp. 176—192). Autorul face o descriere completă a procesului dogmatic al îndumnezeirii omului, prin care acesta recapătă adevărata fire omenească, fără păcat, potrivit destinului său suprafiresc. În această expunere el trece de la «mîntuire

ca nouă creație» la «iconomia dumnezeieștii filantropiei» ca să ajungă la «theosis, adevăratul destin al omului». Urmează «iconomia Sfântului Duh», «omul nou în Hristos», «sfinții, realitatea mîntuirii în Hristos», și, la sfîrșit, «mîntuirea lumii». Bazată pe alegerea celor mai potrivite citații dogmatice și patristice — acestea puțin numeroase —, lucrarea este interesantă prin cîteva precizări ca aceea a adevăratei antropologii a omului născut și altele.

VI. Mitropolitul Pavel Sydia, «Codicele Trapezuntului din anul 1311» (pp. 192—206). E vorba despre codicele pe care cardinalul Jean-Baptiste-Pitra, renumitul canonist apusean, reprodus apoi de «Nicodim Milaș, îl proclamă splendidă operă» în colecția sa «Des canons et des collections de l'Eglise Grecque d'après l'edition de M.G.A. Rhalli», (Paris, 1858, p. 15). El a fost folosit de toate marile colecții de canoane orientale.

VII. Sub titlul general «Teme ale ascezei creștinismului primar» înscrie «Schife ale rînduieilor ascetice pentru ultimele rînduieii bisericești și pentru Biserica conducătoare pînă la retragerea în pustnicie», de Arhimandritul Navkratei Tulkanaky (pp. 207—231). Autorul citează noul Testament, pe Sf. Ignatie al Antiohiei, pe Origen, pe Clement, pe Tertulian și pe Sf. Ciprian și Rînduielele Apostolice și după introducerea cu titlul: 1. Cîteva observații asupra izvoarelor folosite, continuă astfel: 2. Cadrele bisericești ale diferitelor rînduieii din Biserică; 3. Locul fiecărei categorii a asceților după diferite texte; 4. Consacrarea unei persoane în categoria ermiților ca lucrare și îndreptățire a Bisericii; 5. a. Situația unei persoane văduve; b. Consacrarea fecioarelor din Biserică; 6. Despre alte mărturii despre grija Bisericii pentru categoria asceților; 7. Unele deosebiri între categoriile asceților după rînduieii divine tainice. Autorul pune accentul pe organizarea și justificarea vieții ascetice monahale.

VIII. Dr. Constantin N. Țirpanlis, prof. de Istoria Bisericii, patristică și Studii grecești la New-York, «Structura Bisericii în tradițiile liturgice ale primelor trei veacuri» (pp. 233—255). Lucrarea are următorul cuprins: Cap. I. Euharistia ca Taină a Bisericii; Cap. II. Structura Bisericii în Euharistie; Cap. III. Săvîrșitorul și poporul credincios; Cap. V. Concluzii bisericești. Temeiul lucrării și citațiile autorului sînt luate din Noul Testament și din cîteva opere ale Sfinților Părinți, mai ales din ale Bărbaților apostolici.

IX. Dr. Charles Graves, «Patriarhul Nikon» (p. 257—281). În continuarea studiului început în volumul II al revistei «Biserică și Teologie», autorul repetă cuprinsul lui: «Un studiu al originii sale fino-ugrice și ce relații are el cu viața Bisericii Ruse. Studiu bisericesc și etnografic al renumitului Patriarh rus din sec. al XVII-lea». Cu aprobarea Țarului, el hotărîse reforma Bisericii ruse după modelul celei grecești. În 1649 Patriarhul Iosif tipărise, cu aprobarea Țarului Alexei, colecția canoanelor grecești «Kormciaia Kniga», cu excomunicarea Papii și originile creștinismului (și Patriarhatele din Bulgaria, Serbia și Georgia) în partea I-a; iar în partea a II-a cu introducerea creștinismului în Rusia cu ajutorul Constantinopolului (pe care rușii l-au renegat după căderea Constantinopolului în 1453). Ieremia al II-lea a recunoscut independența de Constantinopol în 1593. Nikon adaugă ca al III-lea apendice la Kormciaia Kniga toate aceste prefaceri. Reforma sa a constat în probleme rituale ca închinarea cu trei degete în loc de două, cu numărul plecăciunilor, în locul prostrărilor, la rugăciunea Sf. Efreem etc. Aceasta a adus schisma în Rusia. În 1654, Nikon a convocat sinodul, care a cerut aplicarea rînduieilor vechi slavone și cele grecești. Apoi i s-a acordat Moscovei al V-lea loc de cînd după cei patru Patriarhi. Înființă o mănăstire la Novgorod în 1652—1653 și alta în Sudul Rusiei, la Iveron, cea mai mare a timpului și centru al culturii slave; apoi alta în insula Kija din Marea Albă etc., urmărind să înalțe cultura rusească la nivelul celei grecești ... A rînduit publicarea de cărți liturgice, care a adus din nou întărirea schismei, Paul din Alep îl laudă. Înlocuia pe Țar în absența acestuia, și a folosit aceasta pentru a reforma Biserica din punct de vedere liturgic, la icoane (cu două degete) și muzică (apuseană). Ritualul cuprindea crezul corect, curățirea altarului și rînduielele corecte la proscomidie. Venirea Patriarhului Măcarie la Moscova, l-a ajutat mult pe Patriarhul Nikon. Între timp, el a zidit o nouă mănăstire Voskresenskiĭ și alta Vorkresenskiĭ. Relațiile între el și Țar s-au răcit și s-au rupt și Patriarhul Nikon a demisionat. Istoria lui va continua.

X. Rev. Dr. Iain R. Torrance, «O introducere teologică la epistolele dintre Sever al Antiohiei și Serghe Grămăticul» (pp. 283—321), continuare la vol. precedent,

p. 993. Este vorba de cele trei epistole ale lui Serghe caracterizate ca scurte și conu-
fuze. Ca și Eutihie, el se teme de juxtaponere și diofisitism. Evitînd Nestorianismul
n-a putut păstra integritatea celor două firi. Distrugînd integritatea firii omenești
nu s-a putut păstra nici scopul Întrupării, căci prin ea putea fi răscumpărat și sfințit
omul. «Unitatea» la Serghe este egală cu distrugerea firii omenești.

XI. Nicholas Gendle, «Apropierea apofatică de Dumnezeu la primii Părinți
greci, cu referire specială la tradiția alexandrină» (pp. 323—395), urmare la vol. prece-
dent, p. 757. Partea a II-a a acestui studiu vast continuă cu *Alexandrinii. Cap. I*,
expune pe *Filon din Alexandria ca teolog evreu mistic* și autorul trage concluzia că
la el aflăm fundamentele unei învățături spirituale și ascetice puternic susținute de
o doctrină apofatică a lui Dumnezeu. El e necunoscut și dincolo de puterile minții
omenești din punct de vedere ontologic. Numai prin iluminare este cu puțință vi-
ziunea Lui, prin harul care ne cheamă la pătrunderea în lumină. *Cap. II* descrie
contemplarea gnostică: Un studiu asupra lui Clement al Alexandriei. Autorul îl
socotește teolog apofatic inconsistent și parțial. Pentru a-l împlini, oarecum, el pro-
pune să i se infuzeze mai mult sens al acelei «gnosis» drept comuniune și dragoste
în intelectualismul Platonismului creștin. De asemenea să se îngăduie învățării
despre transcendența dumnezeiască (pe care Clement o învață cu o meticulozitate
fără compromisuri) să devină «măsura infinită» a desăvîșirii creștine. Pentru aceasta,
scrie autorul, trebuie să așteptăm contribuția Părinților capadocieni. El adaugă și
un *excursus: Urcușul prin ierarhia cerească*, ca răspuns la atracția frumuseții di-
vine. *Cap. III* înfățișează pe *Origen ca teolog mistic* cu următoarele paragrafe: 1.
Doctrina despre Dumnezeu la Origen: Apofaticism creștin sau intelectualism grec?
2. Doctrina despre Logos: Un răspuns inadecvat la problema transcendenței? 3. Nu-
mele divine. 4. Întoarcerea la *nous* și restaurarea sensurilor spirituale. 5. Via pur-
gativă. 6. Progres infinit? Drept concluzie vom aminti numai câteva caracterizări:
Origen e o personalitate extrem de complexă, un mare exeget și poate primul
filosof creștin cu adevărat. Doctrina lui despre har și faptul că el învață că Dum-
nezeu e liber, că descoperă și restaurează, arată libertatea lui față de tendințele
tradiției filosofice. Doctrina biblică a credinței implică pentru el o adevărată pră-
pastie între Dumnezeu și om și o dependență totală a omului față de El: Ca atare,
nimic nu-mai poate fi cunoscut din abisul care desparte pe om de Creator; deci
Origen nu poate fi numit un teolog *apofatic*.

XII. Dros Athanasion Papa, Mitropolitul Elenopolisei, *Unii cetățeni (greci) zu-
gravi și aghiografi din sec. XIX și XX* (pp. 397—430).

XIII. Prof. Dr. Vasiliou Th. Stavridis, *Institutul ecumenic de la Bossey, lângă
Geneva, în Elveția* (pp. 431—440).

Cuprinsul: 1. Generalități. 2. Ecumenice. 3. Organizarea. 4. Programul învăță-
mintului. 5. Personalul didactic. 6. Organizație în colaborare. 7. Colaborarea orto-
doxă: a. Generalității. b. Eforia. c. Profesorii. d. Studenții. e. Relațiile Centrului Or-
todox al Patriarhiei ecumenice cu Institutul ecumenic din Bossey. f. Seminarul cul-
tural și spiritualității ortodoxe. g. Sectorul economic. Bibliografie.

XIV. Dr. A. Tillyrides, *Cipru, 1931—1947. Rezultatele răscoalei și lungii vacanțe
a tronului arhiepiscopal*, (pp. 441—880). Autorul face întâi o *introducere* la documen-
tele din revista oficială a Bisericii din Cipru, «Apostolul Barnaba», cu care umple
apoi 432 de pagini: Marea Britanie a dobîndit prin tratatul de la Berlin din 1878
stăpînirea asupra Ciprului. «Ciprioții au crezut că Britania, ca țară civilizată și con-
știentă de dreptate și libertate ar înțelege dreptul lor de a fi una cu Grecia, me-
tropola lor scrie autorul. În noiembrie 1914, Ciprul devine o parte a Domini-
nelor Britanice. La tratatul de pace de la Lausanne, Turcia a recunoscut anexarea
Ciprului: În martie 1925, Ciprul a devenit colonie britanică, iar în 1925 regele An-
ghiei a stabilit Consiliul legislativ pentru Cipru ca o colonie care consta dintr-un
guvernator, nouă membri oficiali și cincisprezece membri aleși. Doisprezece membri
ai Consiliului s-au adunat după câteva luni și au declarat că vor colabora cu gu-
vernatorul, cerînd și alte privilegii și libertăți, mai ales că în afara Consiliului
lupta va fi continuată cu putere, deoarece unirea cu Elada este alfa și omega aspi-
rațiilor naționale. În același an, Nicodim al Kitionului declara unor excursioniști
englezi catolici că unica chestiune pentru care grecii vor fi recunoscători englezilor
este unirea Ciprului cu patria-mamă a Greciei. Consiliul legislativ cu Episcopul de
Kition au mulțumit guvernatorului insulei, pentru că a scăpat Ciprul de greua sar-
cină a datoriei către turci, în 1927. Iar în 1931 Mitropolitul Nicodim a proclamat

unirea Ciprului cu Grecia și a condamnat politica Britaniei. Această declarație a fost preludele revoltei cipriote împotriva Britaniei. Nu s-au mai putut controla mișcările de străzi. Trupele britanice au intervenit, au provocat morți și răniți, Mitropolitul a fost arestat, dar tulburările au continuat și a fost arestat apoi și Mitropolitul Macarie al Kirenei. Revolte de susținere s-au întins și în alte centre. Venizelos, primul ministru al Greciei, n-a susținut-o și a interzis demonstrațiile politice împotriva britanicilor în țară. Vacanțarea tronului cipriot, prin moartea lui Kiril, Arhiepiscopul Ciprului, în 1933, a complicat situația. Pe insulă rămăsese un singur arhieru, Mitropolitul Leontie de Pafos și s-au făcut intervențiile necesare pentru eliberarea celor doi Mitropoliți deținuți, pentru a forma un sinod care să aleagă pe Arhiepiscopul Ciprului. Arhiepiscopul de Canterbury a făcut pe mediatorul în acest sens între Bisericile Ortodoxe și autoritățile britanice. Arhiepiscopul Hrisant al Trebizundeii — persona non grata pentru guvernul britanic — a încercat zadarnic același lucru ca apocrizarh al Patriarhului ecumenic la Atena.

Documentele publicate de Dr. Tillyrides în continuarea studiului, descriu lupta de treisprezece ani continuată de Patriarhi, ambasadori, prim-miniștri, Arhiepiscopi, profesori și alți luptători pentru o formulă acceptabilă de alegere a conducătorului religios, care era în același timp și conducător statal al Ciprului, în acord cu canoanele și tradițiile Bisericii Ortodoxe. Până la urmă, Mitropolitului Macarie al Kirenei i s-a permis să se întoarcă în Cipru și Patriarhul ecumenic a trimis un episcop care, împreună cu frații ciprioți, au format un sinod, acesta a ales pe Leontie ca urmaș al lui Chiiril al III-lea. După acest rezumat urmează documentele amintite. La sfârșit este expusă Legea de organizare sinodală a Bisericii Ortodoxe a insulei Cipru, intrată în vigoare la 21 mai 1914 și semnată de Kyrilos, Arhiepiscop al Ciprului și de cei trei episcopi, Iacov al Pafosului, Meletios al Kitionului și Kyrillos al Kyreniei.

XV. Episcopul Dr. Aristarhos de Zenoupolis, *Legea căsătoriei și divorțul în Biserica Angliei și în Biserica Greciei de la 1850 cu implicațiile ei teologice* (pp. 881—922). Lucrarea a fost prezentată la Facultatea de Teologie a Universității din Durham pentru a i se conferi titlul de doctor în Filosofie și aici se publică numai începutul. Dăm aici un mic rezumat al lucrării, în general, după care vom aminti partea care a fost publicată în numărul prezent din «Biserică și Teologie». Ea constă din trei părți, precedată de o secție introductivă, urmată de patru apendice și de o bibliografie în englezește și grecește. În Introducere sînt subliniate datele biblice și istorice ale Teologiei căsătoriei din punct de vedere practic pe scurt.

Partea I constă în cinci capitole, care se ocupă cu: 1. Fundamentul situației din Anglia la mijlocul sec. al XIX-lea; 2. Dezvoltarea generală a legislației civile și bisericești în Anglia privind formalitățile, condițiile și predicile la căsătorie de la 1850; 3. Legislația civilă și bisericească a nulității cu amendamentele făcute prin diferite legi; 4. Progresul și dezvoltarea legii divorțului în Anglia înainte și după Actul cauzelor matrimoniale din 1857, ca și după Actul cauzelor matrimoniale de la 1937 pînă la 1950; și 5. Dezvoltările în Anglia de la 1950 pînă în timpul prezent. *Partea a II-a* e de asemenea împărțită în cinci capitole, care se ocupă cu: 1. Fundamentul bizantin al legii căsătoriei și divorțului în Biserica Greacă Ortodoxă în 1850, bazată pe *Hexabiblos* a lui Armenopoulos, și noua dezvoltare datorită stabilirii noului regat al Greciei în 1832; Dezvoltarea condițiilor și predicilor la căsătorie cu diferite amendamente aduse în cursul timpului; 3. Dezvoltarea legii nulității; 4. Principalele trei stagii ale dezvoltării legii divorțului în Grecia, în timpul perioadei cercetate (înainte de 1920, de la 1920 pînă la 1940, de la 1940 pînă la 1950); și 5. Dezvoltările mai departe, în Grecia de la 1950 și în particular chestiunea așa-numitei «căsătorii moarte» și discuția recentă asupra căsătoriei civile în Grecia.

În *partea a III-a* principalele puncte ale legislației civile și bisericești asupra căsătoriei în Anglia și Grecia sînt comparate și sînt expuse concluziile cercetării prezente. Hotărârile teologice ortodoxă și anglicană, privind căsătoria, deși foarte asemănătoare, privind baza teoretică generală și rituală, par să se deosebească în mod decisiv în practică și mai ales în caz de rupere a căsătoriei. *Apendicele I* dă o expunere scurtă asupra concepției ortodoxe despre «iconomie», care are o înțietate deosebită pentru înțelegerea practicii Bisericii Ortodoxe în privința căsătoriei. *Apendicele II* se ocupă cu structura liturgică a ritualului ortodox al căsătoriei și dă o versiune englezească a rînduiei liturgice actuale pentru căsătoria I-a și a II-a, ca și a slujbei pentru refăcerea căsătoriei rupte. *Apendicele al III-lea* arată bazele

canonice ale prezentei legi a căsătoriei și divorțului în Biserica Angliei și forma solemnizării matrimoniuului după Cartea de rugăcuni comune din 1662. *Appendicele al IV-lea* cuprinde un glosar englez—grec și grec—englez, cu unii termeni folosiți în legătură cu legea căsătoriei și divorțului și Bibliografiile selecte engleză și greacă.

Iată acum *cuprinsul Introducerii generale la căsătorie*: a. Învățătura Vechiului Testament și a Iudaismului; b. Învățătura Noului Testament și a Bisericii primare; c. Căsătoria în epoca greco-romană ante-niceeană; d. Căsătoria în epoca de după Niceea și bizantină. Publicarea tezei va continua în numerele viitoare ale revistei «Biserică și Teologie».

XVI. Rev. Dr. Emmanuel Clapsis, New-York, «*Hristologia lui Piet Schoonenberg*» (pp. 923—940). În *Introducere* autorul dă indicații asupra lui Piet Schoonenberg, profesorul emerit de Dogmatică de la Universitatea romano-catolică de la Nijmegen din Țările de Jos, care și-a perfectat studiile biblice la Roma. Acesta este reprezentantul curentului «innoitor» al Teologiei romano-catolice, care pleacă de la experiența concretă omenească pentru a se folosi de cele mai noi studii biblice, reducând Tradiția creștină la un sistem uman fără referire la realitățile metafizice. Accentul teologic se pune pe modelul teologic al vieții; în cazul de față pe Hristologie. Cartea sa «*Christos: Un studiu asupra relației Dumnezeu—om în creație și în Iisus Hristos*» (N.Y. 1971) și alte studii au însemnat una dintre revizuirile cele mai radicale ale Hristologiei clasice în Romano-Catolicism. Autorul și-a propus să studieze deosebirile lui Schoonenberg de Hristologia clasică; metoda cu care procedează ca să dezvolte «noua» Hristologie și cum se deosebește de modelul calcedonian. În concluzie autorul arată dacă Schoonenberg reușește să prezinte un model mai bun și mai potrivit de Hristologie decât cel clasic. Urmează apoi două capitole nefavorabile («Dezavantajele Hristologiei calcedoniene», «metoda teologică») și următoarea «concluzie»: Piet Schoonenberg, scrie Dr. Emmanuel Clapsis trebuie lăudat pentru eforturile de a pune în legătură înțelegerea contemporană a realității cu revelația lui Dumnezeu prin folosirea efectivă a rezultatelor științei biblice moderne. Pe bune temeiuri, el stabilește umanitatea lui Iisus, dar nu reușește să ajungă la o concluzie asupra Dumnezeirii Sale. Implicațiile Hristologiei pentru doctrina Trinității sînt o noutate teologică, acceptabilă pentru «teologii moderni», dar nu pentru conștiința comunității credincioșilor. «O doctrină despre Dumnezeu care-L face dependent de relația Lui cu omul pentru existența Sa treimică nu e o doctrină despre Dumnezeu». El e Dumnezeu independent de lumea cu care este în legătură. Un alt punct expus criticii al Hristologiei sale este greutatea de a accepta ideea că persoana omenească poate servi ca ipostasă a persoanei dumnezeiești. «Persoana omului în ea însăși nu este incapabilă în mod tragic de (a·fi) persoană reală, în tendința ei de a deveni în mod constant atomistică?». Este un merit pentru Piet Schoonenberg că el nu socotește Hristologia să drept ultimul cuvînt despre Hristos. El se deschide pe sine la un serios dialog teologic cu cei care aduc obiecții din punct de vedere teologic Hristologiei sale. Ambiția lui e de a completa și corecta modelul hristologic neocalcedonian. Hristologia lui produce un chip al lui Iisus, care e mai puțin mitic sau religios și mai mult omenesc și el avertizează: «Sigur că Hristos nu poate fi mărturisit ca mai puțin divin decât L-a mărturisit Biserica, mai ales la Calcedon».

XVII. Urmează studiul Episcopului Kallistos de Diokleia, asociat al Colegiului Pambroke, lector la Oxford pentru studiile Răsăritului Ortodox, *Exercițiul autorității în Biserica Ortodoxă* (pp. 941—969). Autoritatea acestei Biserici este deosebită de orice altfel de autoritate (Lc. 22, 25—26), căci împărăția noastră nu e din lumea aceasta (Ioan 18, 36). Autoritatea nu e luată, fiindcă e primită și dată: De Tatăl lui Iisus Hristos și de Iisus Hristos Sf. Apostoli. Iisus Hristos o exercită pe trei căi: îndepărtînd Duhurile cele rele (Lc. 4, 36; Mc. 1, 27), învățînd (Mt. 7, 29; Mc. 1, 22) și iertînd păcatele (Mt. 9, 6; Mc. 2, 10) etc. Cele trei feluri de autoritate sînt împărțite celor 12 Apostoli de Iisus Hristos. Ei sînt împuterniciți astfel și să învețe (Mc. 3, 14; Lc. 9, 2) și să ierte păcatele (Mt. 18, 18) și autoritatea lor este proclamată de Iisus cel înviat: «Mergînd, învățați...» (Mt. 28, 18—20). Iisus Hristos continuă să fie prezent pînă la sfîrșitul veacurilor (Mt. 18, 20) și autoritatea sa e manifestată prin slujire (Lc. 22, 27 și Ioan 13, 14—16) iar noi sîntem priteni și colaboratorii Săi (Ioan 15, 15 și I Cor. 3, 9). Deci nu theocrație, ci frăție, comuniune, colaborare.

Autoritatea Scripturii e cercetată pe temeiul Catehismului lui Filaret al Moscovei, care învață că Scriptura e Cuvîntul lui Dumnezeu și al Declarației de la Moscova, 1977, care spune că ea exprimă Cuvîntul lui Dumnezeu și că Sfînta Tradiție completează Sfînta Scriptură, în sensul că păstrează integritatea mesajului biblic, prin Sf. Tradiție înțelegînd trăirea Bisericii în Duhul Sfînt. Plecînd de la texte ca Fapte (8, 30—31) se ajunge la înțelegerea Scripturii de către Biserică. *Conștiința generală a Bisericii și autoritatea ei* este profund redată de autor, știind că rolul mirenilor în Biserică este discutat și astăzi. El redă textele principale care arată că legea naturală din conștiința noastră este restaurată prin Botez și Mirungere, atît din Scriptură cit și din teologi și sfinți ca Alcuin, Sf. Hipolit, Simeon al Tesalonicii etc. Insistă însă asupra rolului de păzitori ai doctrinei rezervat mirenilor, mai ales de Homiacov și de răspunsul dat papei Piu al IX-lea de Patriarhii Răsăriteni. *Autoritatea Episcopului* arată că majoritatea marilor teologi greci și ruși din secolele XIX și XX socotesc pe episcopi gura și judecătorii credinței, iar pe mireni, apărătorii ei: Patriarhii Răsăriteni, Mitropolitul Ghermanos al Thyatirei, Homiacov, Ioan Karmiris, Serghei Bulgakov. Expunînd *autoritatea Sinodului* după Sf. Ciprian, în solidaritate, «in solidum», cu fiecare episcop și după Sf. Ioan Hrisostom «cu fiecare Biserică peste tot pămîntul», autorul insistă și asupra problemei «*acceptării*» autorității Sinodului ecumenic de întreaga Biserică, învățată de școala slavofilă cu Homiacov în frunte, respinsă de Andrușos și discutată de Karmiris, Trembelas, Alivizatos și alții. Autorul discută și alte criterii ca: I. *numărul episcopilor*; II. *distribuirea episcopilor și caracterul lor reprezentativ*; III. *convingerea Sinodului însuși*; IV. *recunoașterea de către un sinod care a urmat*; V. *recunoașterea de către împărat și VI. de către papă*. Recunoașterea de către împărat a fost valabilă pînă la ultimul sinod ecumenic. Rămînem la *sensus fidelium*, conștiința generală a Bisericii sau, după Fer. Augustin, *recunoașterea post lactum*, de către poporul lui Dumnezeu. *Securus iudicat orbis terrarum*, fără să se precizeze timpul. Bulgakov scrie că e permis sau recunoscut, nu «confirmat» sau «validat», fiindcă sinoadele ecumenice nu sînt adevărate fiindcă sînt primite, ci invers. Autoritatea s-a mai și exercitat colectiv prin Pentarhie (cuprinzînd: Patriarhiile Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului). Formele de primății sînt patru: *Mitropolitană*; *capetenia Bisericilor autocefale*; *primația universală a Patriarhului ecumenic și a Papei*. Autorul amintește iarăși cuvîntul Domnului din Matei (20, 26), *diaconia* și titlul de *servus servorum Dei*. În vremea noastră s-a accentuat rolul Euharistiei în problema întîietății: Ea e săvîrșită local și fiecare ierarh poartă titlul locului unde o săvîrșește. Papa însă este al Bisericii Catolice. De asemenea, orice săvîrșitor al Euharistiei e egal cu ceilalți. Se citează apoi canonul al 34-lea apostolic, unde se accentuează egalitatea Persoanelor Sfintei Treimi chiar cînd se afirmă primatul unuia, «Primus inter pares». Se arată apoi în ce fel a exercitat primăția *Patriarhul ecumenic*, potrivit canonului al 3-lea al primului Sinod ecumenic și canonul al 28-lea de la Calcedon, în strînsă legătură cu membrii sinodului de la Constantinopol: 1. *Promovarea contactelor inter-ortodoxe cu inițiativa Patriarhului*; se amintește și activitatea în diasporaua ortodoxă; 2. *Azul apelurilor celorlalte Biserici Ortodoxe* (Finlanda, Estonia, Cehoslovacia, Polonia și Ciprul) și în general *diaconia*. Se arată că potrivit tradiției și Papa își va exercita întîietatea tot ca *primus inter pares*, luînd inițiative și angajat în *diakonia*, ca în vremea Sf. Părinți (cu exemple multe în acest context). Studiul Episcopului Prof. Kallistos Ware este unul dintre cele mai importante din revistă, atît prin actualitatea problemelor discutate cit și prin profunzimea și bogăția materialului folosit.

XVIII. Mitropolitul Vasile G. Atesy al Lymnului, *Eparhii și chiriarii Bisericii Greciei de la 1800 pînă astăzi* (pp. 971—1037), cu un scurt prolog și o modestă bibliografie.

XIX. Mitropolitul Maxim al Stavropolei, *Cuvînt la Duminica Ortodoxiei ținut la Sfînta Patriarhie din Fanar* (7 martie 1982) (pp. 1039—1050).

XX. *Prima zi a Anului Nou la Patriarhie* (pp. 1051—1057) cuprinde: *Cuvîntul de urare al Eminenței Sale Mitropolitului Senior de Calcedon Meliton adresat Prea Fericitului Patriarh ecumenic Dimitrios I-ul de Anul Nou*. Răspunsul Prea Fericirii Sale Patriarhul D. D. Dimitrie I-ul la cuvîntul de urare al Eminenței Sale Mitropolitului Senior al Calcedonului Meletie, de Anul Nou.

XXI. *Urarea onomastică făcută Mitropolitului Senior Meliton al Calcedonului de Mitropolitul Elenoupolei Dros Atanasiu Papa* (pp. 1058—1059).

XXII. Arhiepiscopul Methodios al Thyatiorelor și Marii Britanii, *Filioque în perspectivă ecumenică* (pp. 1061—1096). Documentul a fost citit la Conferința Anglicano—Ortodoxă a Comisiei doctrinale unită de la Llandaff din iulie, 1980 și revizuit de Protopopul George Dragas. El a fost scris sub impresia hotărârii luate de Biserica Anglicană la presiunile energicului Primat al Angliei nou-ales, (care era co-președinte al Comisiei Ortodoxă—Anglicană pentru dialogul comun), de a nu mai hirotoni femei și după ce fusese scos «Filioque» din unele cărți anglicane de cult. Autorul, cel mai activ publicist al Greciei din a doua jumătate a veacului nostru, redactorul celor mai mari reviste ortodoxe, «O Pharos» din Alexandria și «Abba Salama» din Addis Abeba, pînă la alegerea sa ca Arhiepiscop al Thyatiorelor și al Marii Britanii, iar de atunci al monumentalei reviste «Biserica și Teologie». Distinsul autor începe prin a saluta acceptarea de către Anglicani a căii tradiționale a Bisericii ecumenice a primelor veacuri, care poate duce cele două Biserici la unirea dorită și face un istoric vast al discuțiilor pe tema adaosului «Filioque», cu care nu s-au obișnuit credincioșii din Apus pe cale liturgică și aveau nevoie de justificarea introducerii lui în Crez. În acest consens, autorul salută, de asemenea, discutarea lui la Llandaff, într-un cadru larg de Teologie pastorală. Din punct de vedere ecumenic el a fost studiat și publicat de secția «Credință și Constituție» a Consiliului ecumenic al Bisericilor în 1981, și, în 1977, în cadrul dialogului ortodoxo—anglican. Sărbătorirea Sinodului al II-lea ecumenic a reafirmat greșeala adaosului «Filioque» legată de pretenția supremației papale din punct de vedere juridic și doctrinal. Autorul amintește alte probleme — culturale, politice și istorice —, pe care le-a reliefat din nou polemica «Filioque» și pe care le analizează pe larg pornind de la concluziile Consiliului Ecumenic. Accentul e pus pînă la urmă pe considerente istorice și politice, care au dus la unirea Papilor cu Carolingienii și i-au separat definitiv de Biserica Răsăriteană. Chemarea Bisericii «ca să ne iubim unii pe alții ca într-un gînd să mărturisim...» n-a fost luată în considerare. Cruciadele aveau să agraveze raporturile dintre cele două părți ale Creștinismului. Autorul face apel la pocăință pentru o uniře pe temeiul adevăratei unice Tradiții, a Bibliei, a scrierilor Sf. Părinți în care nu intră «Filioque», așa cum arată istoria disputei în cele cinci perioade descrise de la p. 1074 înainte, insistînd asupra documentului Consiliului Ecumenic amintit mai sus, pe care-l analizează amănunțit. Autorul termină importantul său articol de sinteză istorică cu un Apendice în care expune «un scurt eseu asupra doctrinei Treimii în epoca patristică primară», pe care-l termină cu aprecierea că teologii bizantini, după Sf. Ioan Damaschinul și Sf. Grigore Palama, n-au depășit granițele teologie ecumenice ale Părinților din Alexandria și Capadocia. O bogată «bibliografie selectă» încheie acest prețios studiu revăzut de Protopresbiterul G. Dragas, lector la Universitatea din Durham.

XXIII. Protopresbiterul George Dragas de la Universitatea din Durham, *Învățătura despre creație după Exaimeron a Sf. Vasile cel Mare* (pp. 1097—1125), prezentată la Academia internațională de științe religioase din Princeton, în 1982. Eruditul tînar profesor începe expunerea și cu aprecierea Sf. Grigore de Nisa și o termină cu aceea a Sf. Grigore de Nazianz. Cel dintîi scrie că dacă Moise a dat în Cap. I din Geneză o sămînță de muștar, ea a fost prefăcută de Sf. Vasile într-un arbore al Împărăției lui Dumnezeu. Într-adevăr, adaugă el, a putut face aceasta fiindcă era cu adevărat creat după chipul Creatorului și a primit în sufletul său forma Lui. Ca atare, a devenit tatăl și învățătorul creștinilor, pe care i-a inițiat în adevărata viață a lumii create de Dumnezeu cu o înțelepciune de negrăit. Sf. Ambrozie va reproduce opera sa ca suprem omagiu și alții ca Filoponus și Eustațiu vor proceda mai tirziu la fel. Autorul sîrșește studiul său citînd pe Sf. Grigore de Nazianz care scrie că atunci cînd citește Exaimeronul Sf. Vasile începe să fie cu Creatorul și să înțeleagă rațiunile Creației. Exaimeronul este explicația primului capitol din Geneză în nouă omilii ținute în Cezareea Capadociei, în primele cinci zile ale Postului Paștelui din anul 370. Cunoștințele sale de la Academia filosofică din Atena sînt folosite din belșug sub formă de știință cosmologică și filosofie, centrînd interesul expunerii asupra antropologiei și asupra transcendenței lui Dumnezeu. În analiza celor nouă Omilii pe care o face Prof. Dragas, arată că descrierea creației cerului și a pămîntului dezvăluie vaste cunoștințe de filosofie și fizică, a firmamentului de fizică, meteorologie și geografie a apelor de geografie, geologie și fizică,

a plantelor de botanică și farmacologie, a stelelor de astronomie și meteorologie, a peștilor de ihtiologie, a animalelor de zoologie și a omului de antropologie. Autorul sfârșește profunda analiză a operei Sf. Vasile cu interesante considerații, ca, de pildă: Urmind tradiția Bisericii el înalță începutul până la voința transcendentă și actul liber al lui Dumnezeu, care creează lumea din nimic, înlăturind și monismul și dualismul. Menținând deosebirea între Dumnezeu și lumea creată și accentuând transcendența și veșnicia Creatorului, ca și caracterul trecător și temporal al lumii în unitatea ei — deși îi aparține lumea spirituală a îngerilor și duhurilor, alături de cea material-spirituală a oamenilor — Sf. Vasile reliefează responsabilitatea omului față de întreaga creație sub diferite forme. Astfel este proclamată pentru toate veacurile primăția lui Dumnezeu și a omului, creat după chipul și asemănarea Lui, fapt care duce la aprecierea științei, în care după Sfintul Vasile creștinul vede în lume manifestarea puterii creatoare și a bunătății dumnezeiești. În ultimele Omilii ale Exaimeronului, el demonstrează că nici o cosmologie corectă nu se poate construi fără Dumnezeu-creatorul ca ultim principiu transcendent și fără om ca cheie a destinului lumii și că omul are capacitatea și chemarea de a fi învățatul lumii, ca unul care face legătura între Creator și creație.

Tot Protopopul George Dragas publică o *Dare de seamă* cu aprecieri asupra discuțiilor doctrinale anglicano—ortodoxe din 1981 de la Chambésy—Geneva (pp. 1126—1132).

Urmează patrusprezece recenzii și dări de seamă bibliografice, dintre care două ale D-ului Charles Graves și douăsprezece ale Eminenței Sale Mitropolitului Methodios al Thiatirelor și Marii Britanii, redactorul revistei «Biserică și Teologie» (pp. 1133—1146) și *Indice și Note* de Prof. Hristou Iannula (pp. 1147—1174).

Prof. N. CHIȚESCU

BIBLIOGRAFIE

la Studiul despre *Gavriil Galinescu*, de Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu

1. GHEORGHE CIOBANU, *Un «kirie eleison» à quatre voix sur notation byzantine du commencement du XVIII-e siècle*, în «Revista română de Istoria Artei», seria «Teatru, Muzică, Cinema», București, 1970.
2. NICOLAE LUNGU, *Liturghia psaltică pentru cor mixt* (prefață), București, 1957.
3. ZENO VANCEA, *Cântarea corală bisericească la români*, Timișoara, 1943—1944.
4. Idem, *Creația corală românească, secolul XIX—XX*, București, 1968.
5. VIOREL COSMA, *Muzicieni români*, lexicon, București, 1970.
6. DORU POPOVICI, *Muzica corală românească*, București, 1966.
7. OCTAVIAN LAZĂR COSMA, *Hronicul muzicii românești*, vol. IV, București, 1966.
8. NICU MOLDOVEANU, *Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română, în secolul al XIX-lea*, în revista «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 6, p. 504—520.
9. Idem, *Preocupări de muzică și muzicologie în Biserica Ortodoxă Română, în ultimii cincizeci de ani (1925—1975)*, în revista «Studii Teologice», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 263—297.
10. Idem, *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea*, în revista «Glasul Bisericii», XLI (1982), nr. 11—12, p. 883—915.
11. Idem, *art. cit.*, partea a doua, în curs de apariție.
12. VICTOR PAPACOSTEA și MIHAIL REGLEANU, *Seminarul Central — Documente (1836—1936)*, București, 1938.
13. C. KIRIȚESCU, *Anuarul învățământului secundar din România pe anul 1924—1925*, București, 1925.
14. GAVRIIL GALINESCU, *Cântarea bisericească*, în «Mitropolia Moldovei», XVI (1940), nr. 3, 5, 7—8, 9—10, 11, 12; XVII (1941), nr. 3.